

AM



51 / giugno 2021

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



In copertina

Il Briksdalbreen è un braccio del grande ghiacciaio norvegese del Jotedalsbreen che si sviluppa a 346 m sul livello del mare sul lato Nord nella Birksdalen nella contea di Sogn Fjordane. Soggetto da diversi decenni a variazioni nella sua estensione, a partire dal 2000, a causa dell'innalzamento delle temperature e della diminuzione delle precipitazioni nevose, il ghiacciaio ha iniziato a ritirarsi costantemente fino a perdere tra il 2007-2008 ben 12 metri. La foto è stata scattata da Andrea F. Ravenda nel mese di agosto 2018.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.



Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

51

giugno 2021
June 2021



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Maya Pellicciari, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Svizzera / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Maya Pellicciari, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Switzerland / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli è una testata semestrale della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia.

*Editoriale*
Editorial

- 11 Giovanni Pizza
AM 51: Percorsi nuovi
AM 51: New Routes

Saggi

- 15 Tullio Seppilli
L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica
Marx-Gramsci Itinerary in the Formation of a Scientific Anthropology
- 43 Osvaldo Costantini, Serena Caroselli
Il nesso casa-salute prima e durante il Covid. Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma
The Home-Health Connection Before and During the Covid. The Case of Two Women in Housing Squat in Rome
- 71 Francesco Diodati
Oltre l'ambivalenza del "care". Indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura
Beyond the Ambivalence of "Care": Analytical Considerations for the Anthropology of Caregiving
- 103 Raffaele Maddaluno
Venire a patti con l'"anormalità". Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray
Coming to Terms with "Abnormality". Resignification Processes among HIV-positive People in Tigray

Sezione monografica

- 131 Andrea F. Ravenda
La salute al tempo della crisi ambientale. Contaminazioni, causalità, rischio
Health at the Time of the Environmental Crisis. Contamination, Causality, Risk
- 151 Elisabetta Dall'Ò
Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie. L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati climatici, zoonosi e pandemie
Climate Change, Glaciers, Pandemics. The Importance of a Multidisciplinary Look at climate Data, Zoonoses and Pandemics
- 175 Alessandro Guglielmo
Di dèi, umani e galline. Coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia
Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy to Live with Gaia's Wounds

Sezione monografica

- 209 Giovanni Gugg
Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio
Healing a Volcano, Healing Humans. Elaborations of Ecological and Health Risk on the Slopes of Vesuvius
- 249 Fabrizio Loce-Mandes
“Siamo i guardiani dell’ambiente”. Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali
“We Are The Guardians of the Environment”. Food Strategies and Agricultural Practices for the Health of Local Communities
- 275 Vincenzo Luca Lo Re
(Ri)pulire la città. Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale
(Re)cleaning the City. Cleaning Practices in the Città Vecchia of Taranto between Waste Recovery and Environmental Awareness
- 307 Roberta Raffaetà
Il microbioma tra l’umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica
The Microbiome between the Human and the Post-Human: Anthropological Research Paths

Note, interventi,
rassegne

- 329 Gilles Bibeau
Gilbert Lewis (1938-2020). Testament intellectuel d’un pionnier britannique de l’anthropologie médicale
Gilbert Lewis (1938-2020). Intellectual Testament of a British Pioneer of Medical Anthropology
- 341 Raffaele Rauty
Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista
Tullio Seppilli, Social Scientist and Marxist

Riproposte

- 359 George R. Saunders
L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino
- Fabio Dei, *Presentazione*, p. 359 • George R. Saunders, *L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino*, p. 362 • *Commenti*, p. 392 • *Intervista a Tullio Seppilli*, p. 420

Recensioni

Pino Schirripa, *Le vie della guarigione. Tullio Seppilli e l’idea di una prospettiva scientifica non riduzionista* / *The Ways of Healing. Tullio Seppilli and the Idea of a Non-Reductionist Scientific Perspective*
[Jean-Martin Charcot, *La fede che guarisce*], p. 429 •

Recensioni

Antonino Colajanni, *Studi e ricerche antropologiche e socio-mediche recenti in tema di pandemia / Studies and Recent Anthropological or Socio-Medical Research on Pandemics* [Ann H. Kelly, Frédéric Keck, Christos Lynteris (eds), *The Anthropology of Epidemics*], p. 433 • Ivo Quaranta, *Il farmaco come finestra sulla complessità delle cure in Tigray (Etiopia) / Medicine as a Window on Complexity of Care in Tigray (Ethiopia)* [Pino Schirripa, *Competing Orders of Medical Care in Ethiopia. From Traditional Healers to Pharmaceutical Companies*], p. 441 • Agata Mazzeo, *Intossicazioni da vita e da lavoro / Life and Work Intoxications* [Niso Tommolillo, *Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma*], p. 444 • Mara Benadusi, *La polveriera. Ricerca e attivismo tra le scorie e memorie di un disastro / The Powder Keg. Research and Activism Amidst the Slag and Memories of a Disaster* [Agata Mazzeo, *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*], p. 451 • Adelina Talamonti, *Prefazione / Foreword* [Clara Gallini, *Chiaroscuri. Storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*], p. 456

Editoriale

AM 51: percorsi nuovi

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

Abbiamo deciso di aprire questo numero 51 di AM con una conferenza di Tullio Seppilli finora inedita, dal titolo *L'itinerario Marx Gramsci nella formazione di un'antropologia scientifica*. Si tratta di un saggio per noi di grande attualità, pronunciato come lezione circa vent'anni fa, il 18 aprile 2002, che intendiamo rendere disponibile ai lettori e alle lettrici.

Quell'anno l'insegnamento di *Storia dell'antropologia*, tenuto da me, fu interamente dedicato ad "Antonio Gramsci nelle antropologia contemporanee" e Seppilli era stato chiamato a concluderlo con la lezione che qui pubblichiamo. Da un paio d'anni il fondatore di AM era in quiescenza, ma ancora più attivo come presidente della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute* e della *Società italiana di antropologia medica* (SIAM), nonché direttore di questa rivista AM.

L'allora *Dipartimento Uomo & Territorio* presso l'ateneo perugino era diretto da Cristina Papa, attuale presidente della *Fondazione*, e fu lei a introdurre l'argomento e il relatore a un pubblico molto ampio ed eterogeneo, composto da tanti colleghi, da numerose persone motivate all'ascolto provenienti da ogni luogo e in particolare dal Centro Italia, da differenti generazioni di allievi di Seppilli e da tutti i collaboratori del seminario "Gramsci". Uno di questi ultimi al termine di quella lezione commentò suggestivamente dicendo che Seppilli non aveva parlato *di* Gramsci ma *come* Gramsci.

Il nostro maestro e fondatore aveva appena terminato di parlare, seguito dall'ovazione della Sala delle Adunanze, una sala affrescata di Palazzo Manzoni, sede della Facoltà di Lettere e Filosofia e gremita per l'occasione, quando si avviò il dibattito. Fra coloro che presero la parola ci furono Cristina Papa, Maya Pellicciari, Giovanni Pizza, Raffaele Rossi, Pino Schirripa, Filippo Zerilli.

È stato decisamente emozionante rimettere a posto il testo. Si avvertiva come il suono della voce di Seppilli, quel tono insieme riservato e incisivo con il quale egli sottolineava, spesso, l'urgenza di un'antropologia gramsciana, che fosse in grado di (ri)fondare, a partire dalla società italiana, una potente critica del senso comune tardocapitalistico. Noi oggi pensiamo come lui che l'antropologia medica debba implicare sempre una presenza umana impegnata e operativa, volta a fronteggiare le ineguaglianze sociali su cui si fonda il neoliberismo contemporaneo. I frutti del nostro consistente lavoro collettivo sono ormai evidenti. Se già questo numero 51 è per ampiezza più piccolo del precedente, l'obiettivo futuro è quello di ridurre ulteriormente i volumi per arrivare stabilmente a un massino di duecentocinquanta pagine. Vogliamo una AM densa, ma non elefantiaca, con un ampliamento sostanzioso ed efficiente dell'interfaccia telematico, che sia espressione di profonda innovazione nella sua processualità comunicativa e tenga conto parimenti della necessaria continuità con la rivista cartacea che tanto abbiamo amato.

Questo numero presenta in tutta evidenza una sezione monografica dedicata alla *Salute al tempo della crisi ambientale* e curata da Andrea F. Ravenda, allora collaboratore del seminario Gramsci, indicato da Seppilli quale candidato al Consiglio direttivo della SIAM e oggi ricercatore presso l'Università di Torino. La sezione seleziona scritti provenienti da un seminario del terzo Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e ampiamente rivisti ai fini della stampa. In essa assistiamo a un vero e proprio sviluppo strategico di tematiche attuali per il futuro dell'antropologia medica contemporanea, come le questioni fondamentali della contaminazione ambientale, le ridefinizioni del rischio e delle cause che lo determinano, i conflitti dell'"antropocene" e le frizioni sociali prodotte dal mutamento climatico.

È nella dialettica continuità/discontinuità che intendiamo dunque operare, garantendo, per esempio, il progressivo ripristino delle numerose rubriche "classiche": lo abbiamo fatto per il numero passato con *Lavori in corso* e lo rinnoviamo qui con *Note, interventi, rassegne*, contenente la nota di Gilles Bibeau dedicata a Gilbert Lewis (1939-2020) e quella di Raffaele Rauty per Tullio Seppilli (1928-2017), e con le *Riproposte*, che pubblicano una ripresa della traduzione del noto saggio di George Saunders (1946-2020) dedicato a Ernesto de Martino, che apparve molti anni fa ad opera di Fabio Dei.

Infine, fra le numerose e autorevoli recensioni che danno conto del dibattito attuale in antropologia medica, ripubblichiamo la prefazione molto

recente scritta da Adelina Talamonti per il primo libro postumo di Clara Gallini (1931-2017).

Con una memoria necessaria, che ci spinge all'opera e a non rassegnarci dinanzi alle ineguaglianze planetarie del presente che erodono l'universalità del diritto alla salute, vorremmo perseguire nuovi percorsi, per contribuire al lenimento delle sofferenze umane studiandole con rigore.

George R. Saunders

*L'“etnocentrismo critico”
e l'etnologia di Ernesto de Martino*

Fabio Dei

PRESENTAZIONE

Nel 1995, su una rivista di antropologia di nome *Ossimori*, usciva la traduzione italiana dell'articolo di George R. Saunders, *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, corredata da commenti di Lia de Martino, Vittorio Lanternari, Luigi M. Lombardi Satriani, Daniel Fabre, Tony Galt, Dorothy L. Zinn e Tullio Seppilli. Lo riproponiamo qui come omaggio all'autore, scomparso nel settembre del 2020 dopo lunghi anni di infermità dovuti a una grave malattia (WHITE, LEVIN 2020). Nato nel 1946, Saunders è stato antropologo presso la Lawrence University di Appleton (Wisconsin) e ha frequentato a lungo l'Italia, svolgendovi ricerca sul campo ma producendo anche studi critici sulla tradizione antropologica di lingua italiana (SAUNDERS 1984). I suoi contributi sono stati importanti soprattutto nel campo dell'antropologia medica e della religione. Si segnala in modo particolare la monografia *Il linguaggio dello spirito*, frutto di una prolungata ricerca etnografica in due chiese evangeliche pentecostali nell'area fiorentina (SAUNDERS 2010; v. anche SAUNDERS 1988, 1995).

L'articolo su de Martino era uscito due anni prima sulla prestigiosa “American Anthropologist” (SAUNDERS 1993). Era uno dei pochi riconoscimenti internazionali al valore di un nostro “padre fondatore” e della tradizione di studi italiani più in generale. Ma soprattutto, Saunders ci invitava a rileggere de Martino sullo sfondo dei dibattiti contemporanei legati all'antropologia che in quegli anni molto ambigualmente si chiamava postmoderna: un'antropologia centrata sulla dimensione riflessiva, dialogica e interpretativa della ricerca, nonché sulla “scoperta” della soggettività del ricercatore stesso e delle implicazioni politiche e retoriche della sua pratica. Erano

esattamente i temi attorno ai quali l'esperienza di *Ossimori* si era costituita a inizio anni '90: un gruppo raccolto attorno all'insegnamento senese e romano di Pietro Clemente, che fin dal titolo denunciava le sue simpatie post-qualcosa, il desiderio di allontanarsi dalle basi positivistiche che ancora gravavano pesantemente sugli studi italiani, inclusi tutto sommato anche quelli marxisti che avevano dominato la precedente stagione degli anni '70 e '80. Un gruppo di cui facevo parte con entusiasmo. Saunders lo avevamo conosciuto al grande convegno internazionale su de Martino che si era svolto a Roma e Napoli nel dicembre del 2004, e ci era sembrato del tutto naturale proporre una versione italiana del suo testo e aprire su di essa un dibattito (la rivista usava il *format* del saggio commentato sul modello di "Current Anthropology").

La riproposizione attuale, venticinque anni dopo, non è solo d'occasione. Certo, rispetto a quel 1995 la letteratura secondaria su de Martino è oggi letteralmente esplosa, in campo non solo antropologico ma anche storiografico e filosofico; e la sua collocazione fra i maggiori intellettuali del Novecento italiano, sullo stesso piano di un Croce o di un Gramsci, che allora solo pochi arditamente proponevano, sembra oggi largamente condivisa. Per non parlare del fatto che le traduzioni in lingua inglese e francese, di cui nel dibattito su *Ossimori* si lamentava la mancanza, si sono alla fine rese disponibili (anche per iniziativa di alcuni partecipanti al dibattito stesso, come Dorothy Zinn e Daniel Fabre). Malgrado ciò, è interessante tornare a immergersi nel clima delle discussioni di quegli anni, anche per capire meglio le direzioni che l'antropologia ha preso successivamente; e un intrinseco valore mi pare presentino i testi di commento di autori oggi scomparsi, come Lanternari, Fabre e ovviamente, per *AM*, Seppilli. L'intervista di quest'ultimo fa i conti non solo con de Martino, in un modo sistematico che si ritrova raramente nelle sue pubblicazioni (ad esempio con una estesa critica al concetto di "crisi della presenza"), ma puntualizza e distingue con molta chiarezza la propria posizione marxista rispetto al radicalismo più soggettivista e "neorelativista" che veniva in quegli anni dal mondo accademico anglofono.

Personalmente, c'è soprattutto un aspetto che mi colpisce nella rilettura di questo dossier che avevo al tempo curato. L'antropologia "postmoderna" o riflessiva di cui Saunders vede in de Martino un misconosciuto precursore sembra includere indifferentemente Clifford Geertz e gli indirizzi ermeneutici; il gruppo di *Writing Culture*, con il suo accento sulla scrittura come mediatrice del sapere antropologico; le prospettive "critiche", sia neomarxiste che foucaultiane, che si focalizzano invece sulla dimensione

del potere e sulla violenza epistemologica che accompagna ogni incontro etnografico. Insomma, punti di vista che nei vent'anni successivi si divaricheranno in modo radicale. Lo stabilizzarsi del campo degli studi post-coloniali ha prodotto una riclassificazione dell'approccio interpretativo come il nemico da combattere, dell'ermeneutica “culturalista” come una pericolosa dissimulazione dei reali rapporti di potere; mentre la tematica della soggettività è stata ricondotta alla dimensione della “soggettivazione”, di come cioè il “potere” (in un senso più metafisico che storico del termine) produce agenti sociali prони al suo dominio. Immagino che Saunders avrebbe difficoltà a riconoscere in questo quadro le caratteristiche dell'etnologia critica che attribuiva a de Martino. Il concetto stesso di presenza non vi trova più alcun posto; l'etnocentrismo critico diventa etnocentrismo e basta, e de Martino che altro può essere se non l'ennesimo “europeo maschio bianco morto”, prigioniero delle sue ossessioni per le fedeltà culturali di una storia che non esiste più?

Rileggere Saunders ci riporta a una fase in cui questa scissione non si era ancora prodotta, e si cercava ancora di parlare insieme di “potere” e di “significato”. Gli studiosi italiani della vecchia generazione che commentano Saunders mostrano un certo sospetto verso l'operazione da lui proposta. Ne apprezzano la considerazione per la tradizione di studi italiani ma prendono le distanze da un “postmodernismo” che appariva come un'ambigua moda intellettuale del momento; o dal rischio, come dice Tullio Seppilli, che de Martino venga attualizzato come precursore del “pensiero debole”. Chi si ricorda più del “pensiero debole”? Era la versione italiana di una filosofia pragmatista e anti-fondazionalista, che si accompagnava alla crisi del marxismo e che pareva ad alcuni una ambigua ideologia della “fine della storia”, capace di legittimare il disimpegno e la fine della lotta di classe. Ma ben altre ideologie avrebbero in seguito supportato la svolta neoliberista delle politiche mondiali: mentre sul versante della “resistenza” la lotta di classe è stata scalzata non certo dalla critica ai Grandi Racconti e alle filosofie della storia, bensì dal loro ritorno sotto forma di radicalismo identitario. Forse proprio in queste, più che nel “pensiero debole”, Seppilli avrebbe visto oggi l'esempio più chiaro di quel pericolo di confusione fra scienza e ideologia che denuncia nella conclusione della sua intervista-commento a Saunders. Il pericolo, insomma, di un riduzionismo che pretende di smascherare ogni forma di conoscenza come effetto collaterale del potere – rispetto al quale l'etnocentrismo critico, e il solido storicismo che Seppilli eredita da de Martino, possono rappresentare solidi argini.

Bibliografia

- SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-66.
- SAUNDERS G.R. (1993), *Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino*, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.
- SAUNDERS G.R. (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, "American Ethnologist", Vol. 22 (2): 324-40.
- SAUNDERS G.R. (2010), *Il linguaggio dello spirito: il corpo e la mente nel protestantesimo evangelico*, traduzione di A. Talamonti, Pacini, Pisa.
- SAUNDERS G.R. (1988) (ed.), *Culture and Christianity: A Dialectics of Transformation*, Praeger, Westport.
- WHITE G., LEVIN O. (2020), *George R. Saunders*, "Anthropology News": <https://www.anthropology-news.org/articles/george-r-saunders/>.

George R. Saunders

L'“ETNOCENTRISMO CRITICO” E L'ETNOLOGIA DI ERNESTO DE MARTINO*

Per quanto poco noto al di fuori di Italia e Francia, Ernesto de Martino (1908-1965) è uno dei pensatori più profondi, originali e stimolanti dell'antropologia novecentesca. In Italia è considerato come un padre fondatore, della stessa grandezza di un Franz Boas o di un Claude Lévi-Strauss. La sua opera ha stimolato un intero filone di studi nell'ambito dell'antropologia

Ringraziamenti. Questo saggio è stato preparato originariamente per la sessione "Disincanto culturale nell'antropologia dell'Europa: rendere produttive le tensioni", nel quadro del Meeting annuale dell'*American Anthropological Association*, New Orleans, Dicembre 1990. Sono grato a Richard Handler, Roger Keesing e Paul Rabinow, e in modo particolare a Sally Uhl e Donna Muncey, organizzatrici della sessione. Vincenzo Padiglione, dell'Università di Roma, mi ha aiutato enormemente a correggere certe ingenuità nella mia lettura di de Martino, oltre che mettermi a disposizione la sua amicizia e la sua ospitalità. Il professor Mario Gandini, della Biblioteca Comunale Giulio Cesare Croce in San Giovanni in Persiceto mi ha fornito un inestimabile aiuto bibliografico. La mia collega Karen Carr, del dipartimento di Studi Religiosi alla Lawrence University, è stata di grande aiuto nell'individuare alcuni passaggi rilevanti da *Essere e tempo* di Heidegger e nello spiegarne il significato. Un ringraziamento va anche a Clara Gallini, Tony Galt, Carlo Ginzburg, Vittorio Lanternari, Mariella Pandolfi, Carla Pasquinelli, Anna Schutte e Tullio Tentori per suggerimenti, aiuti e incoraggiamenti di vario tipo. Sono grato anche a due anonimi recensori di *American Anthropologist*, che hanno proposto rilievi critici estremamente costruttivi. Ogni residua stupidaggine è dovuta interamente alla mia testardaggine, alla crisi di mezza età e al relativo malessere.

culturale, del folklore e della storia della religioni, studi dedicati in gran parte alle aree povere e marginali dell'Italia stessa.

de Martino è interessante sia per i temi che tratta, sia per gli approcci teoretici, eclettici e creativi, che utilizza nelle sue analisi. Ad esempio i suoi studi sulla morte, sui rituali funerari, sulla “crisi della presenza” (1948, 1956, 1958, 1977) ci presentano una originalissima antropologia filosofica incentrata sul problema dell'esserci, e radicata nel pensiero di Heidegger ed Hegel. I lavori sulla magia e sul fascino o malocchio (1948, 1959), con la loro enfasi sul lavoro culturale di “destorificazione”, sono invece esempi di etnografia eccezionalmente ricca e ben costruita. La formazione di de Martino, avvenuta con il filosofo e storico idealista Benedetto Croce, lo condusse ad affrontare in modo assai raffinato il problema della storizzazione della vita e dell'esperienza di quelli che erano stati genericamente definiti “popoli senza storia” (DE MARTINO 1941, 1948, 1949, 1953-54, 1976), anticipando di molti anni la riscoperta della storia nell'etnologia americana (ROSEBERRY 1989, WOLF 1962). I suoi scritti sulla possibilità di un folklore progressivo (1949, 1976) e sulla coscienza politica delle classi più povere rappresentano discussioni assai incisive dei problemi teoretici sollevati da Marx e Gramsci. Il suo studio d'*équipe* sul tarantismo, un culto estatico di guarigione diffuso nella Penisola Salentina, nell'Italia meridionale (1961), è un classico metodologico, che riunisce i contributi della psicologia, dell'etnomusicologia, dell'antropologia e della storia delle religioni. Alla base di quasi tutto il suo lavoro vi è il profondo interesse per il potere, a tutti i suoi livelli: potere dell'individuo nei confronti della propria “presenza” in un dato contesto sociale ed esistenziale, potere dei gruppi l'uno rispetto all'altro, e potere dell'intellettuale nei confronti di tali gruppi e del contesto politico.

George Stocking ha osservato che “in momenti critici della formazione (o della riforma) di una disciplina, sono certe figure creatrici-di-modelli (*pattern-making*) a costruire le fondamenta e a scrivere le regole della ricerca successiva, incorporando nei loro sforzi eroici i fondamentali valori metodologici della disciplina” (*ivi*: 208). Certamente de Martino è stato una di queste figure creatrici-di-modelli. Nel presente articolo, mi concentrerò su un singolo terna che percorre tutta la sua opera, un approccio metodologico cui ci si riferisce di solito con l'espressione “etnocentrismo critico”. Per quanto vi siano molti aspetti del lavoro demartiniano meritevoli di attenzione, questo sembra particolarmente vicino al nostro attuale momento storico: un momento che vede l'antropologia impegnata a riflettere sui modi in cui le proprie stesse prospettive sono collocate in contesti

culturali, e in cui il problema delle relazioni tra antropologo e Altro assume un ruolo centrale. Quella di de Martino è un'opera fortemente compatta, con una notevole coerenza interna ed unità tematica: per questo, almeno di passaggio, toccherò altri importanti aspetti della sua antropologia. Devo però notare ancora una volta che de Martino è stato un pensatore straordinariamente complesso, e in questo articolo non ho alcuna pretesa di affrontare con completezza concetti così originali come quello di "crisi della presenza" (vedi su questo punto SAUNDERS 1995).

La formazione con Benedetto Croce

Ernesto de Martino è nato a Napoli nel 1908 e morto a Roma nel 1965. La sua carriera intellettuale attraversa dunque un periodo drammatico della storia politica italiana: dai primi anni del fascismo, alla Seconda guerra mondiale, fino ai movimenti socialisti del dopoguerra. I tentativi di porre in relazione il de Martino uomo con la sua opera sono al tempo stesso illuminanti e deludenti, poiché talvolta emergono più contraddizioni che coerenze (DI DONATO 1989): ma forse è proprio la complessità del suo impegno in questa difficile situazione storica che ha stimolato un lavoro tanto creativo.

All'università di Napoli de Martino seguì un corso di studi classici, lavorando con lo storico Adolfo Omodeo e laureandosi in lettere nel 1932. Successivamente entrò a far parte del circolo intellettuale di Croce a Bari ed a Napoli: inoltre, divenne discepolo di Raffaele Pettazzoni, uno storico delle religioni con forti interessi etnologici (TENTORI 1979: 104 ss.). de Martino subì anche l'influenza del suocero, Vittorio Macchioro, un ebreo che in seguito a un'esperienza mistica durante la guerra si era convertito prima al cattolicesimo, poi al protestantesimo valdese, poi di nuovo al cattolicesimo. Macchioro si dedicò professionalmente all'archeologia e alla museografia, studiando in particolare antichi fenomeni religiosi di carattere mistico (DI DONATO 1989).

Tuttavia, per comprendere la formazione del pensiero demartiniano dobbiamo concentrarci prima di tutto sulla figura di Benedetto Croce (1866-1952), che insieme ad Antonio Gramsci è stato il più influente intellettuale italiano del Novecento (BERNARDI 1990: 2). Croce fu uno studioso indipendente, che godette di straordinario prestigio ed influenza non solo nel campo della filosofia e della storia, ma anche dell'arte, della letteratura e persino della politica. A 44 anni fu nominato senatore a vita. Fu tra gli

intellettuali che si schierarono più apertamente contro il fascismo: ma il prestigio di cui godeva nella società italiana gli consentì di mantenere piena libertà negli anni di Mussolini. Per almeno cinquant'anni, Croce è stato il nome con cui ogni studioso in Italia doveva confrontarsi. Si può anche ritenere che la sua prospettiva idealista abbia svolto un ruolo fondamentale nell'indirizzare l'attenzione dei marxisti italiani (incluso Gramsci) più sulla cultura che sull'economia politica.

Seguendo David Roberts, sintetizzerò gli elementi essenziali dello storicismo di Croce nei seguenti tre punti:

- 1) l'accento posto su una radicale immanenza, o antitrascendenza;
- 2) “una forma di idealismo filosofico relativamente mondana”;
- 3) la sottolineatura della storicità radicale della vita umana (ROBERTS 1987: 57).

Con “immanenza radicale”, Roberts intende dire che per Croce il mondo umano è l'unico legittimo campo d'interesse della filosofia e della storia. Croce usa il termine spirito per caratterizzare la coscienza di un momento storico, e vede la storia come una “lotta per la libertà”; ma con questo linguaggio egli non intende certamente riferirsi a qualcosa di metafisico, all'intervento divino, e neppure a leggi generali di ordine sociale, come il progresso e simili (vedi anche CAPONIGRI 1955: 169-77, CROCE 1941: 59-62). A Croce non interessa né il metafisico né il naturale, se non in quanto essi sono compresi, categorizzati, percepiti e descritti nel linguaggio e nel pensiero umano. In gran parte della sua opera, non sarebbe irragionevole tradurre “spirito” come “cultura”.

Questo mondo umano, per Croce, è storia realizzata; e per comprendere il mondo umano la storia particolaristica è *tutto ciò che abbiamo a disposizione*. Croce accolse la concezione dualistica radicata nella filosofia tedesca, secondo cui la comprensione scientifica si distingue dalla comprensione dei fenomeni umani, essendo quest'ultima di più alto ordine. “La storia si occupa del particolare, dell'unico, dell'irripetibile”, dice Roberts parafrasando Croce (*ivi*: 38); e la vita umana, in ogni luogo e in ogni tempo, può esser compresa solo come la realizzazione unica di tutto il passato di quella particolare situazione. Di più: la comprensione del passato è una forma d'arte, e “l'arte è una forma della conoscenza, la modalità di conoscenza del particolare” (ROBERTS 1987: 39). I fatti storici non possono mai illustrare verità metafisiche o scientifiche; piuttosto, il loro significato sta soltanto nel modo in cui essi costruiscono il mondo in un particolare momento e in un particolare ambiente umano.

Scopo dell'impegno intellettuale di Croce era dunque scoprire questi significati – questo spirito – attraverso la storicizzazione di particolari istituzioni, eventi ed azioni umane. Per citare ancora la sintesi di Roberts: «la realtà non è altro che la storia, intesa come un unico grande particolare che cresce su se stesso nel tempo; cresce con le risposte che gli individui danno ad ogni situazione data, creando con ciò una nuova realtà» (ROBERTS 1987: 68). Lo storicismo è l'arte di scoprire quella particolare realtà, non la scienza delle sue relazioni con altri livelli di realtà o con astrazioni quali evoluzione, progresso, natura umana e simili.

In *Filosofia e storiografia* (1949), Croce introduce una distinzione netta e (almeno per la sensibilità contemporanea) sorprendente: quella tra i popoli “moderni”, ai quali si riferisce come “umanità”, e le società “primitive”, che chiama “natura”. Come Croce si esprime, «fra uomini che ne sono attori [della storia] e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia e uomini della natura (*Naturvolker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli...» (CROCE 1949: 247)¹. Croce è più esplicito e diretto forse di ogni altro studioso del suo tempo nell'affermare che di fatto gli Altri sono “senza storia”. Se i nostri tentativi di “inumanamento dei selvaggi” falliscono, egli afferma, “in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà?” (*ivi*: 248)². Questa lotta per la libertà, nel senso hegeliano del conseguimento della consapevole capacità di fare distinzioni e di agire di conseguenza, è centrale nell'opera di Croce e lo sarà più tardi, anche se in modo alquanto diverso, in quella di de Martino.

de Martino crebbe intellettualmente sotto la guida di Croce, pur passando gran parte della sua carriera di studioso in polemiche sottili e talvolta ambivalenti con le posizioni del maestro sulla società primitiva e sulle classi subalterne della stessa Italia. L'influenza di Croce è evidente nel primo

⁽¹⁾ Avulsa dal più ampio contesto dell'opera di Croce, questa citazione può risultare fuorviante, dal momento che implica un tipo di razzismo estraneo a gran parte del suo pensiero. Tuttavia, essa rappresenta bene la sua convinzione che le società “primitive” sono in un certo senso astoriche e presentano scarso interesse per l'analisi storica.

⁽²⁾ «Scrivere la storia – come ha notato una volta Goethe – è un modo per liberarsi dal passato. Il pensiero storico lo trasforma in proprio materiale o lo trasfigura in proprio oggetto, e scrivere la storia ci libera della storia» (CROCE 1941: 44). La lotta per la libertà è così in parte il tentativo di scrivere questa storia, e per Croce l'idea che la storia possa esser scritta nelle società primitive è assurda.

importante lavoro di de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, uscito nel 1941. In quest'opera, de Martino critica gli approcci etnologici dominanti nella prima parte del secolo, in particolare quelli di Lévy-Bruhl e Durkheim, per la loro mancanza di prospettiva storica e per i loro obiettivi generalizzanti. Gli approcci naturalistici (o positivistici, o scientifici) tendono, per de Martino, a disumanizzare i soggetti, nel senso che negano loro ogni possibilità di svolgere il ruolo di autori e agenti della storia; lo storicismo, al contrario, cerca esplicitamente di mettere in evidenza proprio questo ruolo di agenti.

Nel suo primo libro, tuttavia, de Martino prefigura anche il proprio specifico punto di vista, distinguendosi in qualche modo da Croce. Anzitutto, egli è esplicitamente interessato a storicizzare l'Altro, applicando lo storicismo crociano all'analisi delle «civiltà a noi più lontane» nel tempo, nello spazio e nell'*ethos* (DE MARTINO 1941: 8). In secondo luogo, uno degli obiettivi di questo tentativo – che difficilmente un antropologo può considerare paradossale – è «l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione» (*ivi*: 12). Questa è una prima formulazione dell'etnocentrismo critico³; e nello stesso paragrafo de Martino la connette a un ulteriore interesse che lo occuperà costantemente: «La civiltà moderna ha bisogno di tutte le sue energie per superare la crisi che attraversa» alla metà del ventesimo secolo. de Martino era già un attivista nella battaglia per la cultura politica italiana, ma la crisi cui si riferisce qui è qualcosa di più rispetto al fascismo e alla guerra – è una crisi endemica, anche se prende forme diverse a seconda del momento storico e del contesto culturale. Si tratta, soprattutto per i contadini e i braccianti che più tardi tanto lo interessarono, di una crisi della presenza, del rischio esistenziale di non esserci, sia in senso letterale (tramite la morte) sia funzionale (tramite la perdita di quella coscienza che rende capaci di dar forma alla storia, piuttosto che restare soggetti passivi delle azioni degli altri).

La crisi della civiltà moderna è la giustificazione morale dell'etnocentrismo critico, della posizione che riconosce lo scopo principale della ricerca antropologica nel volgersi a riflettere su noi stessi e sulla nostra situazione. de Martino non si riferisce solo all'esame della cultura occidentale contem-

⁽³⁾ Un numero speciale della rivista *La ricerca folklorica* (13, 1986) esplora con ampiezza una serie di temi collegati all'etnocentrismo critico nell'opera di de Martino. Si vedano in particolare gli articoli di Signorelli, Lanternari, Massenzio, Pasquinelli e Carpitella. La bibliografia curata in quello stesso numero da Gandini è uno strumento essenziale per la ricerca su de Martino. Anche l'epistolario curato da Angelini (1991), insieme all'introduzione dello stesso curatore, è molto utile a comprendere i rapporti di de Martino con la propria cultura e con la disciplina antropologica.

poranea raffrontata alle altre culture: piuttosto, si riferisce alla riflessione critica sulle categorie stesse della nostra analisi, e al riconoscimento che queste categorie derivano dai nostri etnocentrici valori culturali. L'obiettivo ultimo non è dunque soltanto la comparazione tra culture, ma la ristrutturazione dell'analisi culturale. de Martino, probabilmente, non si sarebbe per molti versi riconosciuto nel movimento contemporaneo dell'antropologia interpretativa, interessata alle modalità di costruzione della cultura all'interno della scrittura etnografica (CLIFFORD, MARCUS 1986, CRAPANZANO 1987, MARCUS, FISHER 1986, ROSALDO 1989); tuttavia, il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90⁴.

Azione politica e teoria della cultura

L'anno della pubblicazione di *Naturalismo e storicismo*, il 1941, fu anche quello in cui cominciò a prender forma definita l'attivismo politico di de Martino. Egli fu tra i protagonisti della formazione di un comitato antifascista a Bari nel 1941 e, nell'anno successivo, della nuova coalizione politica denominata Partito d'Azione. Nel 1945 aderì al Partito Socialista Italiano di Unità Proletaria (PSIUP), poi al Partito Socialista, e nel 1930 si iscrisse al Partito Comunista (GANDINI 1972: 224). Nei lavori che cominciò a pubblicare dopo la fine della guerra, è abbastanza chiara l'influenza delle sue convinzioni politiche sul suo approccio di studioso.

In Italia, gli anni immediatamente successivi alla guerra furono difficili ma anche entusiasmanti. Come nota Pasquinelli (*ivi*: 1), furono "anni di acuto disagio sociale, di duri scontri politici, di accese battaglie sindacali, insomma gli anni che videro il braccio di ferro tra la difesa della democrazia uscita dalla lotta di liberazione e il compiersi della restaurazione capitalistica". Sul piano della politica nazionale, la lotta per l'egemonia politica era tra il partito della Democrazia Cristiana, relativamente conservatore e sostenuto dagli Stati Uniti, e il Partito Comunista. A livello di base, sostiene

⁽⁴⁾ Vincenzo Padiglione mi ha fatto osservare come l'opera di de Martino sia vicina all'antropologia critica statunitense di fine anni '60 e dei primi anni '70 (come ad esempio SHOLTE 1974, DIAMOND 1974 ed altri contributi inclusi in HYMES 1974), più di quanto non lo sia a opere recenti come *Writing Culture* (CLIFFORD, MARCUS 1986) e *Anthropology as Cultural Critique* (MARCUS, FISHER 1986). Sono in parte d'accordo, soprattutto in quanto de Martino, pur concentrandosi sulle relazioni di potere, non sembra particolarmente interessato ai problemi della "voce", dello stile di presentazione della scrittura etnografica e così via. D'altra parte, il modo assai raffinato in cui tratta la riflessività mi sembra molto più prossimo agli anni '90 che non agli anni '60.

Pasquinelli, le lotte dei contadini per la terra, e in particolare le drammatiche occupazioni dei latifondi, portavano gli intellettuali a concentrare l'attenzione sul Sud rurale, suscitando ampi dibattiti sulla stratificazione di classe e sulla cultura subalterna.

D'altra parte, questi furono anche anni di profonda preoccupazione per il carattere della natura umana e per le sue relazioni con la cultura, in particolare con la cultura politica. Il freudiano *Il disagio della civiltà*, col suo pessimismo intorno a questi temi, viene subito in mente come predecessore di quelli che Carlo Ginzburg ha definito “libri dell'anno zero” (*ivi*: 239 e comunicazione personale): una serie di opere pubblicate tra il 1939 e il 1944 da autori come Theodor W. Adorno, Carlo Levi, Marc Bloch e Raymond Queneau, e che “presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo), provocati dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti” (*ivi*: 239). A tali temi de Martino era fortemente interessato.

Alla fine della guerra, de Martino si trovò a lavorare come segretario della Federazione Socialista di Bari, cercando di organizzare i braccianti nell'azione politica. Più tardi, egli scriverà di questo periodo (richiamando la contrastante posizione di Croce, sopra citata):

Il primo incontro fra la civiltà occidentale e i “primitivi” dell'ecumene si compì attraverso i conquistatori, i commercianti, i missionari, i funzionari coloniali: e non sostanzialmente diverso fu l'incontro fra lo Stato italiano e l'etnos del Mezzogiorno e delle isole, il dolorante mondo dei suoi contadini e dei suoi pastori. Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un “compagno”, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie [...] che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore [...] L'esser fra di noi “compagni”, cioè l'incontrarci per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituiva una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica, cioè al fine di rammemorare anche quella loro storia passata che non poteva in modo immediato essere attuale e comune, e che, in ogni caso, era da ricacciare lontano, e da sopprimere (DE MARTINO 1953: 318-9).

Dalla prospettiva degli anni '90, questo passo riflette sentimenti che sembrano al tempo stesso arroganti, nobili, e pieni di ambivalenza. de Martino intendeva esplicitamente fondere i propri interessi di studioso con il proprio impegno politico. Di più: voleva concentrarsi sul proprio rapporto con gli Altri che erano oggetto della sua ricerca, e riflettere sulla possibilità di dar vita a una cultura comune, che accomunasse cioè le *élites* culturali e intellettuali, come lui e i suoi colleghi, con i poveri ed illetterati proletari delle campagne. A questo punto, però, de Martino vedeva ancora la cultura

subalterna come un impedimento in senso conservatore ad una efficace azione solidale. Voleva i contadini ed i braccianti come compagni nella lotta per il mutamento, e tuttavia, come Croce (e forse, peraltro, come lo stesso Marx), lamentava che essi si trovassero, di fatto, fuori dalla storia.

Il passo in questione è retrospettivo, scritto nel 1953, quando de Martino si volgeva a riconsiderare quei primissimi anni del dopoguerra. Era stato in effetti un periodo per lui molto intenso, nell'attività di studioso come in quella di politico. Nel 1948, aveva pubblicato un importante studio storico ed etnologico dal titolo *Il mondo magico*. Il libro, che pure contiene alcune originali osservazioni etnografiche, è soprattutto una rassegna critica e filosofica delle teorie etnologiche sulla magia. La sua cornice, ancora una volta, è rappresentata dall'etnocentrismo critico (anche se de Martino non usa questo termine; cfr. CASES 1973: XI, GALLINI 1986). Nella *Prefazione*, de Martino afferma esplicitamente che "il compito dell'etnologia storicistica consiste nel... porre problemi la cui soluzione conduca all'allargamento della "autocoscienza della nostra civiltà" (*ivi*: 13).

Quest'opera si concentra per la maggior parte su pratiche magiche e sciamaniche del Terzo Mondo; tuttavia, sul piano analitico, essa ha invece per oggetto la moderna modalità del pensiero europeo, che non riesce a comprendere la magia e trova impossibile accettarla come reale. "Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo...cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto "ovvio" della irrealtà dei poteri magici", dal momento che «si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)» (*ivi*: 21-2). Forse, in un senso ancora più ampio, il libro riguarda la visione del mondo scientifica del ventesimo secolo (*ivi*: 70). Attenzione, però: de Martino non sta in alcun modo suggerendo di "farsi nativi", e di credere che gli sciamani riescano veramente ad evocare gli spiriti e a mutare il corso di una malattia umana. Anzi, uno dei suoi più grandi timori è proprio quello di cadere nell'irrazionalismo (ed in questo senso, egli resta fedele a Croce). Né, certamente, de Martino è un relativista morale: egli impiega apertamente i propri valori nella ricerca. Ciò che suggerisce, piuttosto, è una forma di riflessività nel senso più pieno del termine: la necessità di riconoscere che le assunzioni epistemologiche da cui partiamo sono esse stesse storicamente determinate; dunque, chiedersi perché noi non crediamo all'efficacia della magia è altrettanto importante (e interessante) che chiedersi perché altri ci

credono. La nostra comprensione della nostra propria visione del mondo può e deve essere approfondita, esaminandola in raffronto alle visioni del mondo degli altri. Ed “esaminare”, per de Martino, significa “storicizzare”.

Con il progredire del suo lavoro, de Martino si interessò sempre meno allo studio del “primitivo” nel Terzo Mondo e sempre più alla cultura dei poveri e dei diseredati dell'Europa, in specie dell'Italia meridionale. Il problema del rapporto tra studioso ed Altro assumeva nuove dimensioni quando entrambi si trovavano ad essere membri della stessa società (anche se appartenenti a classi sociali diverse). I testi da analizzare divenivano “folklore”, i soggetti le “classi subalterne”, e l'ispirazione teorica veniva non tanto da etnologi come Lévy-Bruhl quanto da Marx (filtrato attraverso Croce e Gramsci), Freud, i fenomenologi e gli esistenzialisti – vale a dire, teorici la cui opera affondava le radici nelle complessità della società occidentale stessa. In questo contesto, l'etnocentrismo critico finì per includere l'analisi delle relazioni interne alle società complesse dell'Occidente. Analisi cui conferiva particolare carattere d'urgenza l'idea della fine della civiltà come possibile esito dell'anno zero.

La pubblicazione degli scritti dal carcere di Antonio Gramsci, alla fine della guerra, ebbe un profondo influsso sul dibattito intorno alla cultura subalterna. Giornalista, critica culturale, filosofo e organizzatore politico, Gramsci era stato tra i fondatori del Partito Comunista d'Italia all'inizio degli anni '20. Nel 1926 fu imprigionato dal regime fascista. Morì alla sua uscita dal carcere nel 1937, ma in quegli 11 anni era riuscito a scrivere moltissimo, producendo un commentario filosofico sulla società contemporanea davvero notevole. I suoi *Quaderni del carcere* furono pubblicati in Italia a partire dal 1948. Solo più tardi le idee di Gramsci cominceranno ad entrare nel pensiero sociale degli studiosi non italiani, ma, nell'Italia del 1948, il loro impatto fu immediato e drammatico, e de Martino fu tra coloro che più ne sentirono l'effetto (GALLINI 1982: 97 ss.).

Gli aspetti del pensiero gramsciano che più ci aiutano a capire l'antropologia italiana del dopoguerra sono la sua reinterpretazione idealista di Marx (sviluppata in parte in una estesa analisi dello storicismo di Croce; v. GRAMSCI 1973), e i suoi brevi ma influenti scritti sul folklore (Gramsci 1974). Come Marx, Gramsci è interessato alla lotta di classe: ma egli si occupa più degli aspetti ideologici e culturali di questa lotta che non della struttura socioeconomica.

Dal punto di vista di Gramsci, il dominio di classe è esercitato non solo attraverso la coercizione fisica (o la minaccia di essa) da parte dell'apparato statale, ma anche attraverso il consenso "popolare" raggiunto nella società civile, specialmente nelle società capitalistiche avanzate dove l'educazione, i media, la legge, la cultura di massa etc. assumono un nuovo ruolo (BOGGS 1976: 17).

Gramsci rivolgeva così l'attenzione degli studiosi e dei critici della cultura occidentale verso la cultura stessa. Nelle *Osservazioni sul folklore*, ad esempio, egli invoca lo studio del folklore in quanto "concezione del mondo e della vita", implicita in grande misura, di determinati strati [...] della società, in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiali" (*ivi*: 215). Il folklore comprende elementi spontanei e creativi, anche se la gran parte di esso è superstizione (si noti la radice latina di questa parola, che significa letteralmente "stare sopra", come in una sopravvivenza di forme culturali arcaiche; cfr. GINZBURG 1985: 406). Studiarlo è essenziale, per Gramsci, al fine di incoraggiare "la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari", e di superare così "il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore" (*ivi*: 218).

Ritroviamo sensibilità e concezioni analoghe nel lavoro compiuto da de Martino nei primi anni del dopoguerra. Nel 1949, ad esempio, egli pubblicò un saggio dal titolo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Qui troviamo ancora una critica agli approcci naturalistici della scienza sociale borghese che, orientati come sono alla raccolta e alla classificazione dei materiali culturali, trattano l'esogamia, il totemismo e il tabù dell'incesto come se fossero oggetti da esporre in un museo, con scarsa attenzione ai loro significati. "Il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile" (*ivi*: 412). Dunque, per de Martino vi è una diretta connessione tra lo sfruttamento politico ed economico delle classi popolari e lo studio naturalistico della loro cultura (vedi anche CLEMENTE, MEONI, SQUILLACCIOTTI 1976). Compito dell'etnologia⁵, per de Martino, è piuttosto la storicizzazione della cultura popolare, nel senso (ancora con Croce) di studiare i significati in quanto

⁽⁵⁾ In questo articolo uso quasi sempre il termine etnologia, piuttosto che quello più generale di antropologia, dal momento che l'Italia partecipa della vecchia tradizione francese e tedesca che riserva quest'ultimo termine, senza aggiunte, all'antropologia fisica. In Italia vi sono state anche importanti distinzioni fra "antropologia culturale" ed "etnologia", che tuttavia ignorerò in quest'articolo, poiché non sono particolarmente connesse ai temi in discussione; e anche perché mi sono sempre trovato in difficoltà con i colleghi italiani ogni volta che ho aperto bocca su questa particolare distinzione.

prodotti integralmente storici. Una simile storicizzazione apre la possibilità dell'azione sociale e del progressivo mutamento culturale.

Tali significati sono intrinsecamente collegati alla struttura di classe; ma de Martino, come Gramsci (cui fa costante riferimento in quest'articolo), è interessato prima di tutto alla dimensione culturale dei rapporti di classe. Egli considera il folklore come una forma di cultura essenzialmente conservatrice e mistificante, che rinchiude la povera gente nell'orizzonte della magia e si rivela una soluzione abnorme e controproducente ai loro problemi. La storicizzazione della cultura popolare, dunque, svolge prima di tutto un compito di “profilassi” – vale a dire, aiuta le classi popolari ad evitare di collaborare involontariamente al loro stesso sfruttamento. “Magia e superstizione, mentalità mitica, modi primitivi e popolareschi di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un immenso potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti, al fine di mantenere la loro egemonia minacciata” (*ivi*: 421). In particolare, de Martino nota come in Germania i nazisti avessero usato le tradizionali concezioni popolari sul sangue per promuovere un programma politico razzista.

In tal modo, de Martino riflette il dilemma dell'intellettuale simpatetico che vuole aiutare i poveri, ma di fatto ha sentimenti perlomeno ambivalenti verso le loro idee e i loro valori. Egli vorrebbe sinceramente vedere i poveri “entrare nella storia” e farsi carico del proprio destino; e tuttavia, teme che la loro cultura non li renda abbastanza preparati a farlo. Come in molti studi italiani di folklore, secondo quanto osserva A.M. Cirese, «il mondo folkloristico è considerato infatti come il mondo della arretratezza culturale, della superstizione, del pregiudizio: un mondo arcaico che non ha nulla a che vedere con la lotta di classe, o meglio che è uno degli ostacoli che l'emancipazione del proletariato incontra e che deve travolgere» (1951). Del resto, de Martino parla del temporaneo “imbarbarimento” culturale che avrebbe luogo con la “irruzione nella storia” delle masse popolari, stabilendo l'egemonia delle loro idee e dei loro valori⁶.

⁽⁶⁾ Per questa affermazione, de Martino fu attaccato da altri intellettuali di sinistra del tempo, e di fatto il suo articolo suscitò un importante dibattito. Cesare Luporini, ad esempio, si oppose strenuamente all'idea che l'accesso al potere delle classi subalterne dovesse implicare necessariamente un peggioramento (per quanto temporaneo) del livello culturale. Secondo Luporini, De Martino non teneva nella dovuta considerazione la funzione particolare della classe operaia nel guidare la rivoluzione. Lontano dal rappresentare una cultura arcaica, egli sosteneva, la classe operaia era un “prodotto nuovo, prodotto della [stessa] civiltà [capitalistica] e del progresso” (*ivi*: 102). Che questo punto fosse sottovalutato da de Martino sembrava a sua volta a Luporini un esempio di pensiero borghese.

Ma nel giro di pochi anni, il modo di intendere le dimensioni politiche della cultura popolare da parte di de Martino sarebbe alquanto cambiato. Non è forse una coincidenza che proprio l'articolo del 1949 delinei il suo intento di iniziare un primo progetto di ricerca sul campo nell'Italia del Sud, progetto che in effetti prese il via in Lucania in quello stesso anno. Un breve articolo pubblicato nel 1951 su *L'Unità* (il quotidiano del Partito Comunista), con il titolo *Il folklore progressivo*, sosteneva che le lotte per la terra nel Sud e nel Nord per i diritti dei lavoratori nelle aziende agricole, avevano cominciato a generare un nuovo tipo di folklore, caratterizzato da un messaggio particolarmente progressivo. «Sotto la spinta del movimento operaio e della sua coscienza teorica più alta, che è il marxismo-leninismo, si è venuto determinando nella vita culturale delle classi subalterne e strumentali della società borghese un vero e proprio sblocco delle forme tradizionali di vita culturale popolare» (*ivi*: 123). Si noti, tuttavia, che la spinta viene dal movimento operaio e che de Martino resta ambivalente circa la coscienza delle popolazioni rurali, anche se cita esempi di folklore progressivo nati nel piccolo paese lucano in cui stava facendo ricerca.

Si noti anche che il folklore progressivo è visto come qualcosa di nuovo; esso accompagna l'«irruzione nella storia» di una classe che in un certo senso, nel passato, ne è stata realmente fuori. Il passaggio più rivelatore è probabilmente il seguente:

La unificazione della cultura nazionale, così come Gramsci la concepì, cioè la formazione di una nuova vita culturale della Nazione che sani la frattura fra alta cultura e cultura del popolo, non può limitarsi alla nuova narrativa, al nuovo cinema realistico, alla nuova sensibilità che affiora in taluni dei nostri pittori, ecc., ma se si vuole che sia una unificazione concreta, reale, deve anche implicare la immissione nel circolo culturale di quella produzione popolare progressiva che rompendo con le forme tradizionali del folklore si lega al processo di emancipazione politica e sociale del popolo stesso (*ivi*: 124).

de Martino si riferisce qui ai grandi movimenti culturali del tempo, come il neorealismo dei romanzieri e dei registi come Pier Paolo Pasolini e Roberto Rossellini, che tentavano di ritrarre la vita della povera gente in modi radicalmente anti-romantici (vedi anche DE MARTINO 1952). Più specificamente, egli sostiene che tali produzioni culturali, per quanto di grande valore, non sono sufficienti, poiché restano immagini dei poveri prodotte da una *élite*. È invece importante riconoscere il valore delle produzioni culturali dei poveri stessi, che spesso sono legate in modo più stretto alle concrete necessità politiche. Inoltre, de Martino mette in evidenza la funzione educativa del folklore progressivo, che influenza la co-

scienza dei gruppi subalterni proprio in quanto è prodotto dai loro stessi amici e vicini.

L'etnocentrismo critico nell'ultimo de Martino

Prima della sua morte, avvenuta nel 1966, de Martino produsse altre tre grandi opere etnografiche, più una quarta pubblicata postuma. *Morte e pianto rituale* (1958), spesso considerato il suo libro migliore, è uno studio storico ed etnografico del lamento funebre, considerato nelle sue manifestazioni nell'area mediterranea, dalle civiltà classiche ad oggi. L'opera integra materiali classici con le ricerche etnografiche dello stesso autore sul lamento funebre in Lucania. Inoltre, essa contiene un'ampia analisi del funerale di un pastore rumeno, Lazzaro Boia, studiata da de Martino e da una *équipe* interdisciplinare sulle montagne della Transilvania, nel 1950. Il libro si incentra su due temi: la “crisi della presenza” e la “crisi del cordoglio”. “Crisi della presenza” è una complessa nozione, utilizzata anche in altre opere di de Martino. Essa deriva per certi versi da Hegel, ma soprattutto dal pensiero esistenzialista e fenomenologico, e in specie, probabilmente, da Heidegger (vedi CHERCHI e CHERCHI 1987: 62 ss., LANTERNARI 1990: 585). De Martino la definisce come il “rischio di non esserci nel mondo” (*ivi*: 3) o semplicemente “di non esserci”. Questa espressione a volte sembra indicare l'universale e astorica ineluttabilità della morte: ma de Martino tenta di dare una dimensione storica anche a questa prima semplice definizione, affermando che la capacità di controllo delle persone sembra più tenue da un lato in condizioni primitive, dove la povertà sia tecnologica che filosofica rende l'individuo più vulnerabile (*ivi*: 43-4), e dall'altro, al contrario, laddove la tecnologia ha un peso preponderante, come nella guerra moderna.

Ma, ed è ciò che più conta, la crisi della presenza è molto di più che non il semplice confronto con la morte. de Martino si riferisce infatti a un più ampio senso di perdita della presenza nel mondo, includendo in ciò fenomeni quali la dissociazione psicologica (sia quella psicopatologica sia quella attivamente perseguita, come nello sciamanismo), l'alienazione (soprattutto nel senso hegeliano, ma anche in quello marxiano), nonché il perenne problema dei ceti subalterni – la perdita di soggettività, vale a dire della capacità di agire sul mondo piuttosto che esser semplicemente un oggetto passivo dell'azione altrui. I concetti di presenza, perdita potenziale della presenza e crisi della presenza sono forse gli aspetti filosoficamente più profondi del pensiero demartiniano, ma anche i più problematici.

Il concetto di “presenza” è trattato sia da Hegel che da Heidegger nella loro discussione dell’ontologia. de Martino nota esplicitamente come il proprio uso del termine sia strettamente legato all’hegeliano “sentimento di sé”, e cita il seguente passo:

La totalità senziente, in quanto individualità, è essenzialmente questo: distinguere sé in se stessa e svegliarsi al *giudizio in sé*, secondo il quale essa ha sentimenti *particolari* e sta come *soggetto* in relazione con queste sue determinazioni. Il soggetto come tale pone queste in sé come suoi sentimenti. (HEGEL 1963: 378-9 [§ 407]; cit. in DE MARTINO 1975: 21; corsivi nell’originale).

Hegel fonda il concetto di presenza nella natura dell’essere, e in particolare nella natura della coscienza umana. Il punto critico, tuttavia, si trova in un altro luogo hegeliano:

Nella vita, la coscienza contempla un processo che sviluppa le proprie distinzioni essenziali come modificazioni della propria concreta identità [...] Il nucleo dell’autocoscienza è la sua intenzionalità (*Trieb*) pratica di rendere effettive le sue potenzialità, di trovare se stessa nel produrre se stessa. (HEGEL 1959: 212-3)

L’intenzionalità, dunque, è la dimensione attiva della presenza. È anche importante notare che nell’approccio dialettico di Hegel tutto, compresa la stessa esistenza, induce la propria negazione. La negazione della presenza, la “passivizzazione” dell’individuo, è molto importante nell’analisi che de Martino compie del rituale, in cui egli vede (mi pare) un mezzo per superare la negazione della presenza.

Allo stesso modo, Heidegger afferma che noi esistiamo perché abbiamo un rapporto con noi stessi. Per Heidegger il *Dasein*, come termine che designa l’esistenza umana, differenzia il semplice “essere” dall’ “esistere”, e solo gli uomini esistono in questo senso. Essi esistono perché hanno un rapporto con se stessi, un rapporto con l’ “essere” stesso (BIEMEL 1976: 34sgg.). Vi sono, tuttavia, modi diversi di essere con se stessi, e nel mondo concreto è facile per le persone perdere di vista ciò che significa essere nel mondo.

L’esserci che si incontra nell’ambientalità mondana è però, conformemente al senso più proprio del suo essere, un in-essere in quel medesimo mondo nel quale ci è con...gli altri che incontra [...] Questa contrapposizione commisurante, fondata nell’essere, presuppone che l’Essere, in quanto esserci-assieme quotidiano, si muova nella *soggezione* [*Botmässigkeit*] agli altri. Non è se stesso. Gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L’arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell’Esserci. Ma ciò non significa che gli altri siano dei *determinati* altri. Al contrario essi sono interscambiabili. (HEIDEGGER 1976: 159, 162-163).

Perdendo di vista il nostro essere fondamentale, diveniamo inautentici.

Attingendo a questi orientamenti filosofici, de Martino vede la presenza nel mondo come un rapporto con il Sé, una sorta di autocoscienza che informa (o, in un altro senso, è) una dialettica tra “presenza nel mondo” e “il mondo che si fa presente”. La crisi della presenza è una situazione in cui si è “assorbiti nel mondo”, fino al punto da perdere il controllo sulla propria esistenza. E per de Martino, quando l'individuo perde quel tipo di autocoscienza che comprende “la sua intenzionalità pratica”, quando non riesce a “produrre” se stesso, in quel caso si può parlare di crisi della presenza. Tuttavia, la crisi produce anche la possibilità della trascendenza. Per Heidegger la paura, o *Angst*, è lo stimolo all'autoconoscenza, e de Martino sembra condividere la convinzione che il superamento della crisi è il compito principale della cultura.

Per Heidegger, il tempo è l'“orizzonte” dal quale l'essere è sempre compreso; e anche de Martino, in un certo senso, è interessato al tempo in modo particolare. Egli torna qui alle sue radici crociane, tuttavia: parla infatti di presenza come del mantenimento, più o meno cosciente e intenzionale, della propria collocazione come un attore nel tempo – vale a dire, nel tempo o nella storia costruiti dall'uomo. Non sono semplicemente le situazioni – individuali o create nell'ampio fluire della cultura – a provocare una crisi della presenza. Il punto cruciale è che talvolta l'individuo finisce per trovarsi assolutamente passivo di fronte a situazioni che minacciano di sopraffarlo. Cadere nella passività equivale al rischio di perdita della presenza; a sua volta, la perdita della presenza è perdita di una collocazione nella storia, dal momento che la storia è il prodotto di esseri umani che pensano, agiscono, provano sensazioni e, ciò che forse più conta, distinguono. La capacità di distinguere le categorie e il contenuto della propria coscienza è il fulcro di una interazione dinamica con il mondo.

Dunque, la crisi della presenza è la perdita della propria collocazione in un momento storico, e la morte è semplicemente l'esempio più lampante di una tale perdita. La crisi del cordoglio si collega a ciò: essa rappresenta la possibilità che i viventi vengano sopraffatti dalla perdita che hanno subito e non riescano a guarirne; vale a dire, la possibilità che essi seguano il morto nel nulla. I riti funerari, compreso il lamento stilizzato dell'area mediterranea, aiutano a riportare i viventi alla storicità; ma, paradossalmente, ottengono questo risultato “destoricizzando” l'evento della morte, assimilandolo ad altre morti verificatesi in precedenza, riplasmando quella morte particolare come parte di un processo atemporale. In questo modo,

il rito aiuta i viventi a superare la crisi, e contribuisce alla loro integrazione sociale (*ivi*: 110).

Una così breve sintesi della trattazione demartiniana dei rituali funerari non può render giustizia alla brillantezza della sua analisi e alla precisione della sua etnologia storica. de Martino è uno storico consumato, che procede attraverso i lamenti funebri nell'epica e nella mitologia greca, nell'Antico Testamento e nell'antico Egitto; che ricostruisce i modi in cui, sotto la pressione del monoteismo nell'antico Israele, il lamento nei funerali individuali si è scisso dai lamenti stagionali del ciclo agrario (*ivi*: 236-288, 353); che, persino, analizza i modelli musicali dei lamenti registrati in Romania. In tutto ciò, egli mantiene tuttavia la prospettiva dell'etnocentrismo critico, la consapevolezza che le categorie che usa derivano prima di tutto dalle prospettive sulla morte sviluppate nel proprio ambiente, e devono esser messe alla prova e storicizzate nel confronto con altri contesti culturali.

Il successivo libro di de Martino, *Sud e magia* (1959), riprende ed amplia alcune di queste tematiche all'interno di un diverso contesto etnografico. La crisi della presenza si manifesta chiaramente nei tentativi di fronteggiare la malattia, la morte e la sventura per mezzo della magia. Il libro si apre con una discussione della tensione tra magia e razionalità, che de Martino vede come uno dei grandi temi della storia dell'Occidente. Egli fa proprio in modo netto il punto di vista progressista, secondo il quale l'Illuminismo avrebbe condotto ad approcci sempre più razionalisti verso la crisi della presenza; e tuttavia, vuole esplorare le condizioni sotto le quali la magia mantiene il proprio potere tra la povera gente, restando elemento importante di una cultura occidentale internamente differenziata. Ma vuole anche – ed è ciò che qui più interessa – comprendere la nostra comprensione della magia, storicizzare il mutamento culturale avvenuto nelle attitudini intellettuali e in quelle popolari nei confronti della magia.

La risposta al primo problema parte dall'assunzione un po' pedestre che la magia è in un certo senso semplicemente la scienza degli ignoranti. De Martino sottolinea la potenza del negativo nella vita dei contadini poveri: nelle fragili condizioni della loro esistenza, gran parte di ciò che accade rappresenta una minaccia incontrollabile. La povera gente sviluppa facilmente sensazioni di vuoto e di inautenticità, di alienazione. I sistemi di credenze della magia mediterranea, il malocchio, la fascinazione, gli incantesimi, e così via rafforzano negli individui l'impressione di essere invasi e spersonalizzati dal male. Le vittime di disgrazie o malattie altrimenti inspiegabili finiscono per sentire che i loro problemi sono localizzati

in qualcosa di interno che è, nondimeno, radicalmente altro da sé. Ancora una volta, de Martino accosta qui categorie analitiche piuttosto eterogenee: la nozione marxiana di alienazione, il problema psicanalitico della dissociazione, il problema esistenziale del significato, e il problema storico del soggetto e dell'oggetto, di chi agisce e di chi è agito. La sua analisi è in parte una critica ad una società che conferisce differenti possibilità alle persone in segmenti differenti della struttura sociale. Come de Martino osserva (facendo anche qui eco ad Heidegger e forse a Sartre): «esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta secondo valori...» (ivi: 73). Ora, questa scelta è come usurpata da coloro che si trovano nei centri di potere culturale, quasi fosse una loro proprietà privata. In un certo senso, la magia è tutto quanto è lasciato a chi si trova nella periferia.

Il libro non si conclude, tuttavia, con la discussione della magia tra i ceti più poveri. Nella seconda parte (più di metà del libro), intitolata «Magia, cattolicesimo e alta cultura», de Martino riprende e sviluppa quella storia intellettuale degli atteggiamenti verso la magia iniziata con *Il mondo magico*. Ad esempio, egli esamina i mutamenti nelle attitudini verso il malocchio nell'Illuminismo napoletano. In italiano, una delle parole che indicano il malocchio è *fascino*, e de Martino nota che

fu la sensibilità romantica a portare un contributo decisivo a quel processo di umanizzazione e di laicizzazione che riconduce il fascino alla cerchia delle passioni umane e che ha lasciato nel nostro uso linguistico espressioni come «il fascino della personalità», «il fascino di una bella donna», «gli occhi che stregano» e simili (ivi: 100)

de Martino cerca di rintracciare le radici culturali e intellettuali delle analisi contemporanee sul malocchio e sui fenomeni magici ad esso legati, fornendo una fondazione storica all'analisi delle nostre assunzioni epistemologiche. Solo due anni più tardi, de Martino pubblica un libro che rappresenta un vero *tour de force*, *La terra del rimorso* (titolo fondato su un gioco di parole, traducibile con le due espressioni inglesi *land of remorse* e *land of re-bite*). Quest'opera è il risultato di una ricerca d'*équipe* sul tarantismo condotta nella Penisola Salentina, nel profondo Sud. Il tarantismo è un culto religioso seguito da persone che sono state esorcizzate, attraverso un prolungato ciclo di danze erotiche, dagli effetti maligni del morso della taranta dotata di poteri sovrannaturali. Il morso della taranta è inteso da alcuni come il morso di un vero ragno, da altri come una sorta di possessione spiritica; in ogni caso, esso lascia le sue vittime «in un mortale languore o in una disperata agitazione» (ivi: 31), e può esser curato solo per mezzo di

pratiche rituali basate sulla musica, sulla danza e sul simbolismo dei colori, eseguite da coloro che sono stati precedentemente già morsi e curati. Il culto include anche speciali rituali che si svolgono alla fine di giugno nella cappella di San Paolo a Galatina. Per studiare questo culto quasi cristiano, de Martino riunì un nutrito gruppo di studiosi, tra i quali uno specialista in neuropsichiatria (Giovanni Jervis, una psicologa (Letizia Jervis-Comba), un tossicologo per analizzare le eventuali prove di veri morsi di ragno (Sergio Bendai), un etnomusicologo (Diego Carpitella) e un'antropologa culturale (Amalia Signorelli-D'Ayala).

Si tratta di un libro affascinante, che meriterebbe una traduzione inglese non foss'altro che per i soli meriti etnografici. Dopo una introduzione, la prima parte descrive in dettaglio il lavoro di ricerca d'*équipe* condotto in Salento nel 1959, soffermandosi sul simbolismo del morso della taranta e dei rituali, sulla relazione fra tarantismo ed economia, e sui rapporti del culto con il cattolicesimo ufficiale. La seconda parte prende invece in esame in modo molto più approfondito il simbolismo della musica e della danza.

La terza parte, la più lunga e densa dal punto di vista teoretico, è intitolata "Commentario storico". Qui de Martino (che, dopo tutto, aveva una formazione di storico delle religioni) dà conto delle sue ricerche storiche sulle origini del tarantismo, sui suoi rapporti con altre forme di magia e con il pensiero illuminista e, in un ulteriore esempio di etnocentrismo critico, sulle reazioni espresse verso il fenomeno dagli studiosi e dalla borghesia. Ad esempio, si sofferma sui primi tentativi di sviluppare un'analisi scientifica del tarantismo da parte di un gruppo di medici napoletani all'inizio del XVIII secolo. Essi sostenevano che il tarantismo era, da un lato, una "istituzione" (fondata nella cultura), e dall'altro una malattia, in modo particolare una forma di disordine psichico (*ivi*: 262). Nel secolo successivo, lo studio del tarantismo divenne più "professionale e specializzato" e, secondo de Martino, la dimensione culturale finì per essere ignorata con l'affermarsi di un giudizio "scientifico" del fenomeno che ne sottolineava la patologia – che, dunque, lo medicalizzava.

de Martino descrive inoltre una farsa rappresentata con grande successo a Firenze nel 1794, in cui una storia del genere di Giulietta e Romeo è volta in satira contro i medici. Nella farsa, il padre di una giovane viene morso da una taranta, e i dottori non riescono a curarlo; ma l'innamorato della ragazza fa venire un gruppo di membri del culto che suonano e fanno ballare l'uomo fino alla guarigione. In questa rappresentazione, la tradizione sconfigge l'illuminismo e la razionalità, ma la dialettica suggerisce

le tensioni presenti nella cultura italiana dell'epoca. Può darsi che io forzi eccessivamente l'analisi di de Martino, ma mi colpisce la somiglianza del suo tentativo con quello che Foucault compirà qualche anno più tardi in *Storia della follia nell'età classica* (1962): un'analisi del discorso sul tarantismo volta a mostrare i rapporti di potere, le tensioni del mutamento culturale, e la ridefinizione dell'Altro attraverso il controllo della cultura da parte dei ceti dominanti.

L'ultimo libro di de Martino è uscito undici anni dopo la sua morte. Curato con grande rigore dalla sua allieva e collega Clara Gallini, esso si basa su appunti, assai ampi ma frammentari, lasciati dallo stesso de Martino (pur troppo, anche dopo l'edizione, il volume resta essenzialmente una raccolta di appunti tratti dalle fonti più disparate). Intitolato *La fine del Mondo*, il libro affronta il tema dell'apocalisse da vari punti di vista e riflette le preoccupazioni di de Martino verso la morte e il tramonto della civiltà. In una parte dal titolo “Apocalisse e decolonizzazione”, de Martino chiarisce il suo modo di intendere il ruolo di una “etnografia umanistica” nella critica della società europea. Come nota Gallini (*ivi*: 211), il contesto è qui la lotta per la decolonizzazione del Terzo Mondo. de Martino afferma che “quando l'etnografo osserva fenomeni culturali alieni [egli partecipa] al corso storico attraverso il quale si è venuta formando la cultura cui l'etnografo appartiene” (*ivi*: 390). In questo incontro, l'etnografo porta con sé particolari categorie di osservazione, senza le quali il fenomeno non è osservabile”. “L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del ‘proprio’ e dell’ ‘alieno’” (*ivi*: 391). Queste affermazioni possono anche esser intese come banale saggezza antropologica. de Martino, tuttavia, dà loro un senso radicale: il vero compito dell'etnografia è precisamente la critica della cultura occidentale stessa e, all'interno della cultura occidentale, della nostra storia intellettuale e dei nostri metodi di ricerca.

L'influenza di de Martino: il dibattito sulla cultura popolare

L'etnocentrismo critico – vale a dire, l'analisi critica e comparativa delle idee e dei valori fondamentali del proprio contesto culturale – è divenuto un tema centrale della produzione antropologica italiana dopo il 1948. Il dibattito si è concentrato spesso sulla “questione meridionale”, tema di grande attualità ancora negli anni '90 (cfr. ANGELINI 1977, PASQUINELLI 1977). Si dice spesso che l'Italia ha due culture: l'immagine, di solito, è quella di un Nord europeo, industrializzato e culturalmente moderno, e

di un Sud agricolo, feudale e dominato dalla mafia. La questione meridionale riguarda i rapporti – economici, politici e culturali – tra queste due entità. Nel contesto italiano, cultura “popolare” o “subalterna” e “folklore” equivalgono di solito a cultura meridionale (anche se non sempre; v. REVELLI 1977).

Il problema degli aspetti potenzialmente progressivi del folklore non è mai stato del tutto risolto nell'opera di de Martino; ma le sue argomentazioni hanno stimolato in Italia una intera stagione di ricerche sul campo e di discussioni teoriche, concentrate soprattutto sulle differenziazioni interne della cultura in una società altamente stratificata. A.M. Cirese, ad esempio, ha sostenuto che il folklore non è qualcosa di esclusivamente arcaico, né una versione degenerata della cultura egemonica. Egli ha assunto al contrario una posizione radicale affermando l'autonomia della cultura popolare intesa come “un mondo cresciuto su se stesso con movimenti che hanno fisionomia propria” (*ivi*: 163). Riguardo la società nel suo complesso, Cirese ha sviluppato la nozione di “dislivelli di cultura” (SAUNDERS 1984: 456-7). È anche significativo il fatto che il suo influente libro del 1971, *Cultura egemonica e culture subalterne*, si apra con una discussione dell'etnocentrismo. Per quanto critichi l'etnocentrismo, utilizzando i consueti argomenti antropologici, Cirese è altrettanto critico nei confronti del relativismo culturale, insistendo sul fatto che le reali relazioni di potere privilegiano in modo diverso le “concezioni del mondo” di diversi gruppi sociali. Il libro, del resto, è in gran parte dedicato ad analizzare in che modo questo privilegio funzioni. Infine, già dagli anni '50, Cirese suggerisce un'altra forma di etnocentrismo critico:

la nuova attenzione che si risveglia per il mondo del folklore ha di caratteristico e di essenzialmente nuovo il fatto che è il volgo stesso, protagonista del mondo folklorico, che studia se stesso: che compie, alla luce della sua lotta di emancipazione, la ricerca della propria morfologia e della propria storia culturale; indaga la sua sudditanza e la sua autonomia, la sua condizione subalterna e la sua emancipazione; non permette più che siano altri a delineare, paternalisticamente e estrinsecamente, profili arbitrari: ma scrive la propria autobiografia, in nome di un umanesimo e di uno storicismo integrali (1951).

È stato uno studioso più giovane, Luigi M. Lombardi-Satriani, a volgere specificamente l'attenzione al folklore come controcultura, partendo dalla nozione gramsciana di folklore come “modo di concepire il mondo e la vita” tipico delle classi popolari, in contrapposizione alle visioni del mondo ufficiali o culturalmente dominanti. Non v'è dubbio, afferma Lombardi-Satriani, che le visioni del mondo espresse nel folklore siano

spesso “arcaiche” e decisamente conservatrici, e che sovente il folklore mistifichi le relazioni di classe e socializzi le persone alla sottomissione; ma in certi casi esso può anche essere innovativo, creativo, e in contraddizione con i valori dominanti della società (LOMBARDI-SATRIANI 1974: 29). Talvolta ha senso considerare il folklore come “la testimonianza di un rifiuto culturale, di una risposta negativa, della resistenza delle classi subalterne al processo di acculturazione tentato nei loro confronti dalle classi dominanti...un rifiuto, spesso implicito, delle classi subalterne ad essere assorbite in un sistema culturale che le predestina al ruolo di vittime” (*ivi*: 84).

In breve, il folklore può essere una “cultura di contestazione”. Certo, si tratta di una resistenza che non sempre è direttamente politica. Lombardi-Satriani nota ad esempio che quando Giuseppe Pitrè (il famoso folklorista che operò in Sicilia tra fine Ottocento e i primi del Novecento) pubblicò una raccolta di fiabe, un giornale di Palermo scrisse che Pitrè aveva pubblicato “quattro volumi di porcherie”, riferendosi al contenuto sessuale delle fiabe, che offendeva la morale dei benpensanti (*ivi*: 104). In questo caso, il folklore sembra semplicemente una resistenza al decoro borghese (sebbene, come si sa, la resistenza alla “buone maniere” sia spesso un’attività altamente sovversiva; cfr. PADIGLIONE 1990: 95sgg.). In altre occasioni, tuttavia, il folklore può essere direttamente politico e rivoluzionario. Lombardi-Satriani racconta di un canto popolare siciliano in cui un contadino si rivolge a un crocifisso pregando che “Cristo distragga la mala razza dei padroni”. Il crocifisso risponde: “E tu forse hai paralizzate le braccia, \ oppure le hai inchiodate come me? \ Chi vuole la giustizia se la faccia” (*ivi*: 145). L’implicazione rivoluzionaria è chiara – tanto che quando il canto fu pubblicato in un foglio volante nel 1857, le autorità sequestrarono tutte le copie e consentirono la diffusione solo dopo la sostituzione della risposta con una più pacifista.

Gli studi italiani di folklore di questo tipo hanno avuto il merito di rendere più complesse le idee marxiane sulla cultura dei gruppi subalterni nelle società occidentali. Il folklore è per sua natura – in quanto cultura orale – frammentario e pieno di interne contraddizioni. Esso si adatta al momento, alle particolari situazioni che si trova di fronte, ai particolari individui presenti e allo stato d’animo dell’esecutore. Senza dubbio i rapporti di classe rappresentano un contesto importante per lo sviluppo di un simile folklore; e tuttavia, l’analisi di classe non può esser sufficiente a comprenderlo. Come gli studiosi italiani hanno ripetutamente dimostrato, talvolta esso è conservatore, e riproduce all’interno di contesti locali

i valori e i rapporti di autorità (familiari, di genere) dominanti. A volte resiste invece ai valori dominanti, pur incoraggiando ancora un comportamento remissivo. Altre volte, ancora, rifiuta apertamente quei valori ed incoraggia la ribellione. Lombardi-Satriani, ad esempio, parla della differenza tra un “folklore verità” – vale a dire, un folklore che nasce direttamente dalla gente e rappresenta genuinamente le loro idee, i loro valori e la loro situazione di classe – e un “folklore menzogna”, che costringe le classi inferiori nelle catene della magia e della mistificazione (PADIGLIONE 1978: 139). Gran parte del folklore, com'è naturale, contiene elementi di entrambe le varietà.

Uno studioso che ha trattato questo problema in modo molto serio è Vittorio Lanternari, abbastanza noto agli antropologi americani per un suo libro tradotto col titolo *The Religion of the Oppressed* (1963; ed. orig. LANTERNARI 1960). In quell'opera, egli fa notare la complessità politica dei culti messianici moderni (del Terzo Mondo), e soprattutto i modi in cui essi servono da veicoli di resistenza culturale, anche quando per altri versi contribuiscono all'adattamento alla situazione coloniale. Egli, tuttavia, sviluppa anche riflessivamente questa osservazione

Nella storia moderna i movimenti profetici vanno annoverati fra le manifestazioni più vive e drammatiche dell'urto culturale fra popolazioni a differente livello. Espressione di quell'urto e insieme reazione ad esso, i movimenti profetici esercitano la loro grande funzione nei confronti delle civiltà progredite e moderne, perché contribuiscono a demolire barriere fraposte dal colonialismo e dall'etnocentrismo delle nazioni occidentali, e impongono una revisione ed un aggiornamento dei valori della cultura nostrana, entro un orizzonte umanistico assai più ampio di quello elaborato nell'800 dalla cultura a sfondo “nazionalistico”. (LANTERNARI 1960: 289)

Le opere successive di Lanternari, che purtroppo non sono invece per la maggior parte tradotte, si concentrano più direttamente su questi movimenti all'interno della stessa Europa. In *Crisi e ricerca d'identità* (1977), ad esempio, egli prende in esame una grande varietà di fenomeni folklorici del mondo contemporaneo. Tra questi le feste popolari, che hanno conosciuto grande fortuna nelle piccole comunità italiane, e nelle quali le tradizioni locali sono ricreate dai residenti borghesi, di solito a fini commerciali. Lanternari si concentra anche su alcuni dei nuovi movimenti carismatici, come i Bambini di Dio o i seguaci del guai Maharaj-Ji, che fanno pensare a una rinascita di quelle visioni del mondo di tipo magico-religioso che erano l'oggetto dei precedenti studi di folklore. D'altra parte, Lanternari osserva, talvolta anche le versioni borghesi del folklore

sviluppano funzioni genuinamente controculturali o di protesta (LANTERNARI 1977: 121)⁷.

Studi etnografici dettagliati come quelli di Lanternari aiutano anche a correggere alcune serie carenze dell'opera di de Martino. Quest'ultimo, come Gramsci e molti altri marxisti italiani, evita senza dubbio di cadere in schematiche posizioni di determinismo economicista; come già si è detto, la loro attenzione si concentra sulla cultura più che sull'economia stessa. Forse, tuttavia, è proprio a causa della loro convinzione che la *cultura* egemonica sia davvero dominante che essi tendono ad accomunare nell'analisi gruppi sociali che sono invece strutturalmente e storicamente diversi. De Martino qualche volta distingue i lavoratori urbani dal proletariato rurale, ad esempio, ma nel complesso non riesce a mantenere neppure questa distinzione fondamentale. A un certo punto, ad esempio, egli accomuna “i popoli coloniali e semi-coloniali al proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche” (*ivi*: 411). È praticamente assente ogni attenzione alle differenze tra lavoratori giornalieri, mezzadri e piccoli proprietari. Inoltre, per quanto le relazioni di potere tra nazioni, classi e individui siano chiaramente lo sfondo dell'intera sua teoria, la sua analisi delle basi e dei contenuti di queste relazioni di potere può esser considerata, nel migliore dei casi, superficiale. E ancora, de Martino è poco attento ai problemi della “voce” – delle rappresentazioni appropriate degli altri punti di vista. Egli vedeva sia i movimenti di decolonizzazione, sia le lotte dei contadini poveri dell'Italia meridionale, come richieste di entrare nella storia e di trasformarsi in soggetti politici attivi (GALLINI 1979: 218); ma – nonostante la sua formazione filologica – non sembra aver compreso fino in fondo l'importanza che in questo processo rivestiva il linguaggio stesso. Dal punto di vista degli anni '90, le sue trattazioni della cultura e della coscienza popolare spesso appaiono decisamente paternalistiche. Gli antropologi italiani che hanno seguito de Martino hanno tenuto in maggior considerazione questi problemi.

Dunque, il lavoro dei seguaci di de Martino combina due importanti temi: la complessità della cultura dei gruppi subalterni e un approccio riflessivo alla comprensione della cultura europea dominante. Come de Martino scrisse in *La fine del mondo*,

⁽⁷⁾ L'opera di Lanternari è qui presentata come rappresentativa di un corpus assai ricco di studi etnografici e teorici di antropologi culturali, folkloristi e storici delle religioni italiani che hanno seguito questo tipo di approccio. Come altri esempi, si vedano Di Nola 1976, Guggino 1978, Lombardi-Satriani 1982, Padiglione 1989, Tentori 1983, 1987 e i saggi raccolti in Cipriani 1979.

(nell'etnocentrismo critico) l'etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza... dei limiti di impiego del proprio stesso sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. (*ivi*: 396-97).

Per quanto la promessa di quest'ultimo obiettivo non sia mai pienamente mantenuta, de Martino ha fatto molto per stimolare l'avvio del processo.

L'etnocentrismo dell'etnocentrismo critico

Considerata nel suo insieme, l'opera di de Martino costituisce una grandiosa storia intellettuale della comprensione europea dei fenomeni religiosi, mascherata in parte da analisi di quei fenomeni stessi. In altre parole, il suo lavoro oscilla sempre tra l'etnografia e l'etnostoria di magia, malocchio, stregoneria, rituali agrari, lamento funebre, tarantismo e così via, da un lato, e dall'altro l'analisi dei modi in cui l'"alta cultura" ha tentato di comprendere questi fenomeni. Suo obiettivo è in parte lo sviluppo di una critica alla cultura del capitalismo occidentale – un esercizio che lo pone nello stesso ambito di teorici come Marx, Freud, Sartre, Marcuse, Adorno e Gramsci. Egli vuol esporre i modi in cui le differenze di potere creano e mantengono le differenze culturali nelle società stratificate. Ma, ed è ciò che più conta, egli vuole anche comprendere la produzione intellettuale stessa come situata all'interno di questi rapporti di potere e di uno specifico contesto storico. Dunque, il suo intento è quello di usare l'analisi comparativa dei fenomeni religiosi per disvelare le differenti assunzioni che i praticanti della magia e i praticanti dell'etnologia portano con sé nei loro tentativi di comprendere quei fenomeni.

Se la si guarda in questa luce, l'opera di de Martino presenta una notevole continuità e unitarietà. Già nel suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, egli criticava gli approcci positivisti alla religione perché si rendeva conto che la loro pretesa "oggettività" era di fatto una falsa neutralità (GALLINI 1979: 213). La critica stessa di de Martino, naturalmente, è situata nel momento storico del fascismo italiano, del colonialismo e delle ombre della Seconda Guerra Mondiale, quando il problema del trattare persone come oggetti era necessariamente urgente. Nei lavori successivi, egli tornerà costantemente su temi come la religione, la magia, l'apocalisse, che caratterizzano il lungo corso della storia europea ma che ne differenziano in qualche modo i periodi. Egli voleva capire la natura di

quei fenomeni, ma voleva anche capire perché altri li avevano capiti in altri modi. Le condizioni della società occidentale e i suoi rapporti col Terzo Mondo davano a questo obiettivo una certa urgenza, e non è un caso che la sua etnografia abbia riguardato principalmente i temi della morte e della degenerazione culturale.

Infine, è utile soffermarsi ancora brevemente sull'ultima opera postuma di de Martino, *La fine del mondo*. Il tema dell'apocalisse, forse, è parte integrante dell'esperienza collettiva degli esseri umani, ma in particolari culture e momenti storici può divenire più reale. L'Europa del ventesimo secolo rappresenta uno di questi momenti. Molti studiosi, commentando il libro dopo la sua pubblicazione, hanno sottolineato la nozione di “ethos del trascendimento” (GINZBURG 1979: 240, LOMBARDI-SATRIANI 1979: 245, PASQUINELLI 1984). Il rischio radicale di non esserci o, come si esprime de Martino nel libro, “un inesauribile momento di ansia”, può esser superato o trasceso solo per mezzo della cultura umana; ma tale trascendimento non è affatto automatico. La crisi della presenza è davvero terrificante, non può non esserlo; e se noi dipendiamo dalla cultura per vincerla, allora la critica della cultura non è un compito intellettuale di grandissimo rilievo? L'etnocentrismo critico non è dunque soltanto un ozioso obiettivo intellettuale.

È forse paradossale che il percorso circolare seguito da de Martino conduca, alla fine, all'affermazione del primato della civiltà occidentale e della sua produzione intellettuale. Nonostante la sua autoconsapevolezza intellettuale, de Martino è in tutto e per tutto un europeo, ed accetta la visione marxiana e progressiva dell'Europa come l'unico contesto in cui simili problemi del pensiero sociale possono almeno esser posti a questo punto della storia. Egli comprende, in altre parole, che il proprio stesso riconoscimento della necessità dell'etnocentrismo critico è storicamente determinato, derivando dalla crisi politica e culturale dell'Europa tardo-capitalista nel dopoguerra e in epoca postcoloniale. I valori della civiltà europea come tali, compresa la sua concezione della scienza, devono esser criticati, ma non possono esser semplicemente abbandonati. Come afferma Gallini, parafrasando de Martino, “è nei valori della civiltà occidentale che siamo chiamati ad assumere le nostre posizioni” (GALLINI 1979: 221). Spetta a noi usare l'incontro etnografico per rivedere le nostre categorie analitiche, per criticare la nostra scienza (o la nostra “etnografia umanistica”, per dirla con de Martino), per riconoscere la connessione tra epistemologia e relazioni di potere, e per comprendere la storia della nostra società. Ma non ha senso pensare che questi tentativi possano o debbano

portare a rigettare in blocco quelle categorie, e tanto meno a trattare la nostra scienza come mera finzione o invenzione. L'etnologia è il prodotto del proprio momento storico, dice de Martino; ma il fatto che noi siamo attori di questo momento e soggetti di questa storia non invalida, di per sé, il nostro uso delle sue categorie. Un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse. È questa una delle eredità lasciate da Ernesto de Martino all'antropologia.

Riferimenti bibliografici

- ANGELINI P., a cura di (1977), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma.
- (1991), *Cesare Pavese, Ernesto de Martino, La collana viola. Lettere 1945-1950*, Boringhieri, Torino.
- BERNARDI B. (1990), *An Anthropological Odissey*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 18: 1-15.
- BIEMEL W. (1976), *Martin Heidegger. An Illustrated Study*, trad. inglese di J.L. Metha, Harcourt-Brace-Jovanovich, New York.
- BOGGS C. (1976), *Gramsci's Marxism*, Pluto Press, London.
- CAPONIGRI A.R. (1955), *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*, Routledge & Kegan Paul, Routledge.
- CARPITELLA D. (1986), *de Martino e le nuove discipline*, "La ricerca folklorica", Vol. 13: 69-70.
- CASES C. (1973), *Introduzione*, in E. de Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino: vii-xviii.
- CHERCHI P. – CHERCHI M. (1987), *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli.
- CIPRIANI R., a cura di (1979), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Napoli.
- CIRESE A.M. (1951), *Il volgo protagonista*, "Avanti!", 8 Maggio 1951 (poi in C. PASQUINELLI 1977: 161-66).
- (1971) *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- CLEMENTE P. – MEONI M.L. – SQUILLACCIOTTI M., a cura di (1976), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano.
- CLIFFORD J. – MARCUS G.E., eds. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- CRAPANZANO V. (1987), *On The Writing of Ethnography*, "Dialectical Anthropology", Vol. 2: 69-72.
- CROCE B. (1941), *History as the Story of Liberty*, W.W. Norton, New York [ed. orig. *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938].
- 1949 *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari.
- DE MARTINO, E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.
- (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- (1949), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", Vol. 1: 411-435.
- (1951), *Il Folklore progressivo*, "L'Unità", 28 giugno.

- (1952), *Realismo e folklore nel cinema italiano*, “Filmcritica”, Vol. 4: 183-185.
- (1953), *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, “Società”, Vol. 9 (3): 313-342.
- (1953-54), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 24-25: 1-25.
- (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut-Aut”, Vol. 31: 17-38.
- (1958), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
- (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- (1976), *Il Folklore progressivo (Note lucane)*, in CLEMENTE *et. al.* 1976: 123-124.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DIAMOND S. (1974) *Anthropology in Question*, pp. 401-429, in D. HYMES (ed.), *Reinventing Anthropology*, Vintage, New York.
- DI DONATO R. (1989), *Preistoria di Ernesto de Martino*, “Studi storici”, 30: 225-46.
- DI NOLA A.M. (1976), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino.
- FOUCAULT M. (1965), *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Rizzoli, Milano.
- GALASSO G. (1978 [1969]), *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano.
- GALLINI C. (1979), *Note su de Martino e l'etnocentrismo critico*, “Problemi del socialismo”, 15: 211-22.
- (1982), *Le scienze umane nella rivista “Società”*, “Uomo e cultura”, 15-16: 95-107.
- GANDINI, M. (1972), *Ernesto de Martino: nota bio-bibliografica*, “Uomo e cultura”, 5: 223-68.
- (1986), *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani (1974-1985)*, “La ricerca folklorica”, Vol. 13: 101-104.
- GINZBURG, C. (1979), *“La fine del mondo” di Ernesto de Martino*, “Studi storici”, Vol. 21: 238-242.
- (1988), *Momigliano e de Martino*, “Rivista storica italiana”, 100: 400-413.
- GRAMSCI A. (1974 [1950]), *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
- (1975), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino.
- GUGGINO E. (1978), *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- HEGEL G.W.F. (1959), *Encyclopedia of Philosophy*, trad. ing. di G.E. Muller, Philosophical Library, New York.
- (1963) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano.
- HYMES D., ed. (1974), *Reinventing Anthropology*, Vintage, New York.
- LANTERNARI V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.
- (1963), *The Religion of the Oppressed*, Alfred A. Knopf, New York.
- (1977), *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli.
- (1983), *L'“incivilimento” dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari.
- (1986), *Ernesto de Martino? Meglio un americano*, “La ricerca folklorica”, Vol. 13: 15-22.

— (1990), *de Martino*. In *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma: 584-88.

LOMBARDI-SATRIANI L.M. (1974), *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Rimini.

— (1979), “*La fine del mondo*” di Ernesto de Martino, “*Studi storici*”, Vol. 40: 244-248.

LOMBARDI-SATRIANI L.M., MELIGRANA M. (1982), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

LUPORINI C. (1977 [1950]), *Intorno alla storia del “Mondo popolare subalterno”*, in PASQUINELLI 1977: 73-88.

MARCUS G.E., FISHER M.M.J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago University Press, Chicago.

MASSENZIO M. (1986), *Il problema della destorificazione*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 13: 23-30.

PADIGLIONE V. (1978), *In margine al dibattito sul folklore*, pp. 132-148, in FERRAROTTI F. (ed.), *Antropologia storicismo e marxismo*, Angeli, Milano.

— (1989), *Il cinghiale cacciatore*, Armando, Roma.

— (1990), *Pregghiera e buone maniere: due generi di successo*, in pp. 95-114, in Id., *Le parole della fede. Forme di espressività religiosa*, Dedalo, Bari.

PASQUINELLI C. (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze.

— (1984) *Trascendenza ed ethos del lavoro. Note su “La fine del mondo” di Ernesto de Martino*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 9: 32-36.

ROBERTS D.D. (1987), *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. University of California Press, Berkeley.

ROSALDO R. (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston.

ROSEBERRY W. (1989), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, “*Annual Review of Anthropology*”, Vol. 13: 442-466.

— (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, “*American Ethnologist*”. Vol. 22 (2): 324-340.

SHOLTE B. (1974), *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, in HYMES 1974: 430-458.

SIGNORELLI A. (1986), *Lo storico etnografo*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 13: 5-14.

STOCKING, G.W. JR. (1989), *The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of Anthropological Tradition*, pp. 208-276, in G.W. STOCKING, *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, University of Wisconsin Press, Madison.

TENTORI T. (1979), *Note e memorie per una discussione sulla impostazione della antropologia culturale in Italia negli anni '50*, “*Problemi del socialismo*”, Vol. 16: 95-122.

— (1983), *Per una storia del bisogno antropologico*, IANUA, Roma.

— (1987), *Il rischio della certezza*, Studium, Roma.

WALLACE W. (1894) *Hegel's Philosophy of Mind, Translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with Five Introductory Essays*, Clarendon, Oxford.

WOLF E.R. (1982), *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley (trad. it. Il Mulino, Bologna, 1992).

*

Nel 1995, numerose iniziative hanno celebrato i trent'anni dalla scomparsa di Ernesto de Martino. Tra queste, l'avvio di una collana di inediti e ristampe demartiniane, e un grande convegno internazionale tenuto lo scorso dicembre a Roma e Napoli (entrambi promossi dall'Associazione internazionale Ernesto de Martino). In questi trent'anni, l'antropologia italiana è venuta riconoscendo nello studioso napoletano uno dei suoi “padri fondatori”: non ha mai cessato di ragionare sulla sua ricca e complessa eredità intellettuale, e ancor oggi continua intensamente a farlo. Lo stesso non è però accaduto fuori d'Italia, dove de Martino è stato per lo più trascurato (sia pur con notevoli eccezioni). Ciò è avvenuto, in parte, per la mancanza di traduzioni, specialmente in lingua inglese; e in parte, invece, per la scarsa sintonia tra le dominanti scuole antropologiche, di impianto “naturalistico”, e le raffinate proposte demartiniane per una riforma in senso umanistico della disciplina.

Solo i più recenti sviluppi del dibattito internazionale hanno aperto nuovi spazi a un'adeguata comprensione di de Martino. Il saggio di George R. Saunders, che presentiamo in questo numero di Ossimori, ne è una testimonianza. Apparso originariamente nel 1993, nella più prestigiosa rivista americana di antropologia, il saggio tenta un'audace interpretazione del pensiero di de Martino, presentandolo come un anticipatore dei recenti orientamenti epistemologici di tipo “riflessivo” e “interpretativo”. Ci è sembrato importante proporre lo scritto di Saunders al pubblico italiano, e non tanto per l'orgoglio che deriva dal riconoscimento internazionale (per quanto tardivo) di un nostro “eroe fondatore”; né, crediamo, per mera subalternità alle mode culturali provenienti da oltre oceano. Al contrario, collegare con forza l'eredità demartiniana ai grandi temi del dibattito internazionale può forse aiutarci a superare proprio quella subalternità di cui gli studi etno-antropologici italiani hanno sofferto nei confronti delle dominanti scuole anglosassoni e francesi.

Su questo punto, come di consueto, Ossimori ha chiesto interventi di commento a numerosi studiosi italiani e stranieri. Intervengono in questo numero Daniel Fabre (Università di Toulouse), Tony Galt (Università del Wisconsin – Green Bay), Vittorio Lanternari (Università di Roma “La Sapienza”), Luigi M. Lombardi Satriani (Università di Roma “La Sapienza”), Tullio Seppilli (Università di Perugia); e inoltre Lia de Martino, figlia di Ernesto, impegnata in una personale e originale riflessione sulla figura del padre, e Dorothy L. Zinn, giovane antropologa americana che sta attualmente lavorando alla traduzione inglese di La terra del rimorso. Ci auguriamo che il dibattito possa proseguire nei numeri successivi della rivista.

COMMENTI

Lia de Martino

Ed eccoci a 30 anni dalla scomparsa di Ernesto de Martino, mio padre. Certo, quel 6 maggio del 1965 arrivò crudele, inverosimile a troncare, fra l'altro, un rapporto concreto che era andato crescendo solo negli ultimi anni. Cosa sarei stata se questo dialogo ravvicinato avesse avuto i tempi e i modi per svilupparsi, non mi è dato saperlo. Pure, questo padre che io mi porto dentro è un dato di fatto con il quale ho potuto, dovuto, voluto fare i conti sempre di più, aiutata da presenze e testimonianze che mi sono state, e lo sono tutt'ora, indispensabili e preziose.

Non nascondo che, all'approssimarsi del trentennale della sua morte, attendevo con enorme tristezza i rituali di un tradizionale omaggio che non avrebbe lasciato più di tanto, allo scadere del 1995. Così era stato per il decennale, così per il ventennale.

Mi opprimeva la possibilità che, una volta di più, riviste specializzate e non, quotidiani, studiosi della materia, iniziative varie si sarebbero consumate in un puntuale, doveroso ricordo, ma che tuttavia il pensiero, le opere dello studioso sarebbero tornati a languire nuovamente in un limbo dorato. Un limbo fonte di ricchezza culturale per troppo pochi, e senza che la complessità stessa e l'attualità del suo pensiero fossero correttamente e coraggiosamente messi in luce, trasformandosi così in patrimonio per molti, molti di più.

E non vorrei che questo mio malessere fosse confuso e interpretato come una malcelata delusione tutta filiale. Saremmo fuori strada.

Volentieri accolgo l'invito rivoltomi dalla rivista *Ossimori* di essere presente con un mio contributo su questo numero speciale che, attraverso la pubblicazione del saggio del prof. Saunders ed una serie di autorevoli interventi, intende partecipare al dibattito in atto su Ernesto de Martino.

Ben volentieri, dicevo, nonostante io non sia né antropologa, né etnologa o addetta ai lavori. Sono, tuttavia, una figlia che a suo modo (in qualche modo) ha seguito da vicino il pensiero e le opere di suo padre, catturata anch'essa dal fascino e dal messaggio dei suoi scritti.

Non è stato facile. Mi ha aiutato, forse, in questo la capacità (chissà se ereditata) di risolvere in poesia alcuni dei conflitti, irrisolti e no, presenti in me.

Oggi la mia voce si unisce ad altre e desidera “ESSERCI”, proprio nel momento in cui vi sono segnali precisi, fatti, che testimoniano la possibilità di una diversa conoscenza, divulgazione, approccio al pensiero di Ernesto de Martino. Solo per ricordarne alcuni, cito: l'edizione critica degli inediti e dell'epistolario nei tipi della casa editrice Argo (una realtà editoriale coraggiosa, che ha raccolto e fatto sue una serie di proposte diversamente lasciate cadere); la riedizione, sempre negli stessi tipi, di *Naturalismo e storicismo*, suo primo volume, uscito nel 1941 e mai ripubblicato; l'ipotesi di raccogliere in “Opera omnia”, non appena possibile, tutta la sua produzione; la trasposizione, infine, di tutto il materiale esistente, edito ed inedito, su computer presso il Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari di Roma. Opportunità, quest'ultima, che permetterà di salvaguardare un materiale prezioso e straordinario dalla distruzione del tempo, permettendo contemporaneamente un facile accesso per ogni eventuale consultazione. Come potrebbe, del resto, non essere così? Questi 30 anni sono stati una parte di storia, individuale e collettiva, dalla quale tutti noi usciamo diversi.

Quanto diversi? In realtà siamo “ALTRO” da quello che eravamo solo qualche anno fa: orfani di certezze, di consapevolezze, in qualche modo di “radici”. Eventi e “apocalissi” storiche, politiche, culturali, ci costringono a confrontarci con analisi e intuizioni che ci vengono incontro, per esempio, dalle pagine anticipatorie de *La fine del mondo*. Il fascino dello stile, della passione ci catturano, trasmettendoci un patrimonio che trascende l'ambito dell'antropologo specificamente “meridionalista”. Il valore etico e scientifico del messaggio ci costringe a fare i conti con interrogativi, quesiti, contraddizioni tutte nostre, dell'epoca che stiamo vivendo.

La “crisi della presenza”, la necessità dell'“ESSERCI” in una società sempre più aliena, nemica, la capacità e la possibilità di “riscatto”, alla ricerca di una propria identità, sono i temi fatali di un conflitto sempre più ampio, aspro, crudele, che occorre capire, analizzare ed al quale occorre dare risposte e soluzioni, individuali e collettive, se non vogliamo soccombere. Sono tutte “apocalissi” da affrontare e risolvere, le cui chiavi di lettura è possibile ritrovare, appunto, nella ricerca e nell'opera dello studioso.

E che sia vero, reale, questo salto di qualità nell'approccio con le tematiche e le ragioni care ad Ernesto de Martino, lo testimonia anche questo ampio e bel saggio del prof. Saunders, che attraverso un excursus approfondito, colma una lacuna durata 30 anni: quella di non essere riusciti a fornire ai paesi di lingua anglosassone la possibilità di conoscere questo straordinario autore. Certo, anche ciò non può che essere considerato un altro dei

“buchi neri” della cultura del nostro paese, allorché non ha individuato i necessari strumenti e le occasioni perché questo avvenisse molto prima. Tant’è che ora, come dicevo, e non per caso, una maggior consapevolezza si unisce al coraggio, e questi elementi, con altri ancora, mi auguro accompagneranno e premieranno negli anni a venire gli sforzi, la tenacia di quanti hanno creduto che valesse la pena, fosse indispensabile, dare respiro e fiato al dibattito culturale, allargando gli orizzonti e non trascurando presenze, opere, contributi – talvolta persino a portata di mano – anche se non inquadrati in codici prestabiliti, predeterminati, scontati.

*

Vittorio Lanternari (La Sapienza Università di Roma)

Bene ha fatto George Saunders a fornire con questo saggio un contributo – benché tardivo – a trar fuori dall’ombra e dal silenzio in America la figura e l’opera di de Martino: una figura che in Italia si colloca, pur autonomamente, in un quadro parallelo a quello al quale appartiene anche Lévi-Strauss in Francia: il quadro del “primo grande risveglio” critico delle scienze umane in Europa, segnato dalla radicale revisione dei vecchi orientamenti concettuali, etico-civili, storico-culturali e valutativi protrattisi in Europa fino al crollo del nazi-fascismo, con l’emergere dei popoli ex-coloniali e dei gruppi sociali emarginati d’Europa, all’orizzonte della nuova storia mondiale. Ernesto de Martino sarebbe forse rimasto ancora a lungo seppellito nel nulla, in America, per via di quel “cripto-sciovinismo” linguistico troppo spesso costà dominante verso scritti e autori non leggibili in lingua inglese. Perciò ci compiaciamo vivamente per il discorso condotto in forma nuova e in modo autonomo da G. Saunders sullo studioso italiano: specificamente considerando che nel precedente contributo dello stesso autore dedicato nel 1984 all’“Antropologia culturale italiana contemporanea”, parve – non senza una nota di stupore da parte nostra – che entro il quadro generico e sommario presentato, di indirizzi e autori precedenti o operanti nel campo delle discipline antropologiche di casa nostra, si fosse implicitamente posto l’accento sull’indirizzo dell’antropologia culturale di derivazione americana, notoriamente portato da noi da Tullio Tentori, senza porre l’opera di de Martino nella giusta prospettiva che gli spettava, per il ruolo storico-culturale ch’esso allora – oltre 15 anni dalla sua morte – dimostrava pienamente di occupare. Basta segnalare che de Martino subito s’impose, con le sue ricerche sul folklore magico-religioso

del Mezzogiorno contadino, come pioniere dell'antropologia culturale sotto il profilo del metodo, dell'interpretazione, della valutazione delle componenti simboliche, e dei problemi *ex-novo* da lui posti e discussi tra noi, del rapporto “osservatore-osservato”, tra esponenti di culture e *status* sociali divergenti. Ma negli anni dai '60 ai primi '80 erano fioriti studi anche nel campo dell'etnologia che – come nel caso di chi scrive – si ponevano in una linea di intesa coerente – relativamente alle culture “altre” del Terzo Mondo – rispetto agli studi demartiniani condotti sulle subculture rurali del Sud d'Italia. Era pertanto impossibile nei primi anni '80 non ravvisare in prospettiva il ruolo di protagonista spettante a questo autore nell'ambito delle scienze umane italiane.

Siamo pertanto particolarmente compiaciuti nel ravvisare nel più recente saggio di G. Saunders, ben più che una integrazione del suo precedente articolo del 1984, una vera reinquadratura, con un utile approfondimento degli aspetti salienti del pensiero demartiniano.

Nel quale pensiero Saunders stesso ritiene di ritrovare spunti idonei ad un accostamento o ad una inconsapevole corrispondenza con temi e problemi oggi dominanti, dall'ultimo decennio, nell'antropologia americana: temi e problemi che del resto caratterizzano a livello internazionale il panorama odierno della riflessione critica e teorica in campo antropologico. Infatti, benché Saunders non elabori una metodica analisi in questo articolo su omologie, anticipazioni o parallelismi fra de Martino e gli autori moderni da lui menzionati (Clifford, Marcus, Crapanzano, Rosaldo, ma nel *paper* preliminare al testo uscito nel 1993, e presentato nel 1990 al Meeting dell'*American Anthropological Association*, anche Geertz, Fabian, Tilley e altri), significativamente dichiara quanto segue: cioè che “il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90” (v. *supra*).

Ciò significa ammettere – e noi siamo d'accordo su questo punto – che tre-quattro decenni or sono nel pensiero filosofico e quindi nella riflessione delle cosiddette nuove scienze umane in Italia erano ampiamente acquisiti alcuni elementi di revisione critica e autocritica delle categorie speculative, conoscitive e mentali tradizionali: elementi atti ad aprirsi ad un approccio del tutto rinnovato verso quella “nuova dimensione dell'umanesimo nel quadro della civiltà moderna e contemporanea”, rappresentata per de Martino dall'etnologia (DE MARTINO 1964b: 5).

Diciamo subito che G. Saunders pare ritrovare nell'“etnocentrismo critico” la proposta più originale e più degna d'attenzione, come segnale di modernità, entro l'insieme della riflessione demartiniana: tanto da assumere la formula or detta come centro e titolo del suo saggio. Effettivamente 30-40 anni or sono, fu con la guida metodologica di tale principio che de Martino condusse l'esperienza di ricerca sul campo in Lucania, così da potersi permettere di scoprire e additare nuovi e complessi significati simbolici, insospettate valenze psico-culturali in varie manifestazioni rituali tradizionali del mondo contadino in Lucania, o nel Salento: come il lamento funebre, la fascinazione magica, il tarantismo. E poté pervenire, grazie all'esperienza diretta sul campo, ad una più precisa e netta formulazione di tale principio. Perciò l'etnocentrismo critico si presenta come vincolante richiamo, dinanzi a una cultura “altra”, a porre in metodica discussione le categorie tradizionalmente introiettate nella personalità propria, da parte dell'etnologo: ossia categorie comunicative, conoscitive, speculative, valutative, etico-comportamentali, emotive, e ciò per aprirsi all'altro fuori da aprioristiche chiusure negativiste, tuttavia nella impossibilità di rinnegare la propria identità culturale originaria.

Questo forte richiamo all'autocritica culturale – estensibile ovviamente ai rapporti storici avutisi con gli “altri” in passato – è un richiamo alla dilatazione del nostro “sapere” attraverso l'acquisizione e la comprensione sociologica dell'altrui “sapere”: pur senza rinuncia – sia chiaro – ai nuclei storicamente convalidati della propria tradizione culturale, da parte dell'etnografo sul campo e a casa. Non possiamo non ravvisare, in questo richiamo forte enunciato da de Martino negli anni '50-'60, volto ad applicare il criterio dell'etnocentrismo critico nell'analisi e nell'interpretazione dei comportamenti e fenomeni culturali osservati sul campo, un'anticipazione, *in nuce*, delle questioni metodologiche che investono il compito di chi oggi intende “tradurre” una cultura “altra”, nel linguaggio proprio dell'etnografo e dei suoi lettori, come oggi stesso discute il filone dell'antropologia interpretativa.

Al tempo di de Martino si trattava di risolvere l'antinomia di uno sterile relativismo culturale del resto praticamente contraddetto nella realtà dei rapporti di potere tra culture e società, e il chiuso, dogmatico etnocentrismo, cieco verso i valori delle culture e società “altre”.

Del resto rifluisce, nell'opera di de Martino, una somma di problematiche oggi stesso al centro del dibattito teorico nel campo dell'etno-antropologia. Vi è chiaramente affrontato il tema della “soggettività ineludibilmente

condizionata e condizionatrice”, contro la falsa e logicamente inconsistente pretesa di una “obiettività assoluta” nel campo della conoscenza e della rendicontazione etnologica, redatta nella scrittura. Forte vi si ritrova la discussione sul dilemma “razionalità-irrazionalità” a proposito dell’approccio di studio verso culture “altre”, come pure un’importanza nuova vi si dimostra riconosciuta a quel contrasto tra logica razionale e logica simbolica, che con de Martino ha appunto dato nascita in Italia ai primi fondamentali contributi della cosiddetta “antropologia simbolica”.

Questi vari e importanti spunti problematici affrontati e risolti in de Martino secondo criteri originali legati alla tradizione storicista crociana rividuta alla luce di nuove componenti marxiane, sono da vedersi a mio avviso come indipendenti anticipazioni d’ordine teorico-cognitivo, evidentemente non calcolate per trent’anni dall’antropologia americana: la quale sembra oggi scoprire *ex novo* la problematica dell’interpretatività dei dati storici o etnologici, quando nella tradizione di pensiero italiana l’interpretatività rappresenta ed è riconosciuta da tempo come l’unica autentica possibile fonte e maniera di conoscibilità dei dati stessi. Poiché già con Benedetto Croce non esiste nella storiografia alcuna possibile obiettività assoluta: come non esiste per de Martino alcuna attendibile verità storica, o etnologica, d’ordine “naturalistico”, dunque assoluta.

Su questo punto sembra utile, anzi, ricordare la lezione di Benedetto Croce, data da lui nella sua ben lontana opera, pur tuttavia sempre valida su questo problema, *Teoria e storia della storiografia* (1917). Mi riferisco al principio, dettato dal Croce, della cosiddetta “contemporaneità di ogni storia (narrata)”, in quanto prodotto di una storiografia culturalmente e storicamente a sua volta “condizionata”. Di fatto ogni periodo del passato, presentato storiograficamente in uno scritto, offre una rappresentazione del periodo stesso, condizionata in mille modi dalla cultura del tempo cui appartiene lo storico. Lo storico seleziona, di quel periodo, temi, eventi dettati a lui da interessi contemporanei a lui stesso; e ne offre interpretazioni a loro volta in qualche misura influenzate da quei suoi interessi, per quanto egli si sforzi – doverosamente – di spersonalizzarsi nella presentazione e discussione dei fatti narrati. Non esiste, dunque, una “storia assolutamente obiettiva”. Che de Martino abbia combattuto a lungo, come Saunders ci ricorda nel suo saggio, contro quel che egli indicava col nome di “naturalismo”, sta a provare quanto decisiva in lui fosse la lezione del Croce, ch’egli applicava tuttavia non più unicamente alla storiografia, ma all’Etnologia, da lui intesa come anche da chi qui ora scrive – come disciplina impostata in una prospettiva storica e insieme storiografica: sia perché mutantesi

negli sviluppi della storia generale della civiltà alla quale appartengono temi e problemi culturali trattati, sia perché costituita da dati autonomamente e liberamente scelti, intesi e interpretati a seconda del periodo, delle condizioni storiche, della cultura nonché delle peculiari pertinenze ideologico-culturali di chi scrive la storia. L'importante tesi del Croce può pertanto esprimersi nell'aforisma: "ogni storia del passato diventa una storia contemporanea (per chi la scrive)". L'aforisma è significativo anche per il lavoro dell'antropologo, perché esso comporta la tesi della relatività e del punto di vista "parziale" d'ogni narrazione storiografica, come d'ogni presentazione d'una cultura, ad opera dell'etnologo. Infatti non si sfugge, in sede etnologica come in sede storica, al problema dei rapporti fra una meramente opinabile "cultura" assunta come dato naturalistico – come se fosse al di là della percezione, della rappresentazione pensata dall'uomo – e il resoconto della cultura, personalmente elaborato dal soggetto uomo, l'etnologo, e resa umanamente comunicabile con la parola scritta. Quest'ultimo elaborato personale, sarà in ogni caso un resoconto segnato da una più o meno forte carica di soggettività e parzialità, per quanto s'industriali l'etnologo di travalicare la soglia d'una soggettività acriticamente incontrollata. Ma, come dicevamo, è questa l'unica maniera umanamente esistente di dare conoscibilità ai dati storici, o etnologici, come d'ogni altro aspetto del pensiero.

Per noi l'importante è che tutto ciò fa parte di un sapere, almeno in forme embrionali, già maturo da un tempo ben lontano da quello che riguarda – per così dire – la seconda crisi di risveglio della scienza antropologica a livello mondiale, che potremmo denominare la crisi "decostruzionista" oggi in corso.

È bene anche a questo punto ricordare, a integrazione del saggio di Saunders – che non contempla in modo analitico questi elementi di riflessione "moderna" in Croce e in de Martino –, che se da tempo B. Croce aveva messo in tutta evidenza il condizionamento storico-culturale d'ogni interpretazione della storia, de Martino con riferimento al settore specifico della storia delle religioni ebbe a battersi strenuamente contro la tesi che postulava una "storia delle religioni senza opzioni filosofiche" (DE MARTINO 1963). Egli si richiama in tal caso a un condizionamento non solo storico-culturale, bensì anche psico-ideologico, e individuale. Infatti rivendica l'insostenibilità logica di detta tesi, che non poteva non riguardare ovviamente l'etnologia religiosa, e l'etnologia *tout court*, in quanto disciplina che ha per oggetto culture e subculture delle quali urge comprendere, spiegare, interpretare in primis la *Weltanschauung* religiosa. E di questa

Weltanschauung egli ebbe a proporre, nei casi studiati, la “sua interpretazione”, però avvalendosi delle più sofisticate cautele introspettive d'ordine cognitivo, epistemologico, nel “tradurre” per noi altrettanti sistemi d'idee, linguaggi segnici, complessi simbolico-rituali altrimenti “alieni”, inspiegabili. In effetti, riuscire a cogliere, come de Martino s'industria di fare e riesce a fare con riferimento a un mondo culturale altro dal nostro, le radici storico-culturali delle rappresentazioni del reale vigenti in quel mondo, e a coglierne certi valori simbolici, etico-sociali, psicologici, vitali connessi con quelle rappresentazioni, consente di “avvicinarsi” all'umanità di quel mondo, senza la pretesa, peraltro, di esserci immedesimati in essa al punto da pretendere d'avere esaurito qualunque ulteriore problema di “traduzione” e di “interpretazione” di quella cultura. Seguendo dunque Saunders, pare doversi ammettere che varie delle problematiche oggi poste da Geertz (1987, 1988, 1990), o da Clifford e Marcus (1986), sull'interpretatività in antropologia, e sui rapporti fra “essere là sul campo” e “scrittura antropologica” trovino in de Martino intuizioni anticipatrici.

Per quanto riguarda il principio etico-filosofico dell'etnocentrismo critico di de Martino, assunto da Saunders giustificatamente come nodo essenziale del pensiero demartiniano, egli ne dà una spiegazione che ne riporta la genesi alla crisi della civiltà moderna, crisi di cui – egli scrive – l'etnocentrismo critico sarebbe una “giustificazione morale”. Tuttavia a me sembra di dover rimarcare che, al di là della “crisi della civiltà moderna”, abbia direttamente operato su de Martino l'influenza determinante di due fondamentali esperienze storiche ed esistenziali da lui condivise: l'osservare i nuovi moti di emancipazione a suo tempo in corso fra i popoli afro-asiatici in regime coloniale, e il sollevarsi dei gruppi sociali più poveri ed emarginati del nostro Sud. Si tenga conto dei movimenti di occupazione delle terre dei primi anni '50. de Martino era mosso dunque da una nuova “curiosità” conoscitiva, umanistica e dalla spinta a “fare i conti” – egli meridionale colto, borghese, non-povero – con quel mondo in movimento, culturalmente tanto lontano, geograficamente così vicino.

L'etnocentrismo critico gli servì come criterio di guida operativa, sul campo, volta a salvaguardare con coscienza pura ma critica la propria identità culturale d'origine, in un contestuale comportamento di apertissima disponibilità a rivedere errori, risolvere pregiudizi, comprendere – anzi scoprire – le logiche altrui. Ed è la lezione importante, di equilibrato orientamento percettivo, reattivo, etico-culturale, ma anche di richiamo alla cosciente considerazione delle differenti storie plasmatiche di differenti identità culturali: quindi lezione valida ancor più oggi per ogni problema

d'incontro interculturale, quando l'incontro vede non più l'europeo a casa dell'"altro" ma l'"altro" a casa dell'europeo.

Un'altra tematica fra le tante emergenti dall'opera demartiniana, e da George Saunders problematizzata con attenzione, è quella che si raccoglie nella nozione di "presenza" e congiuntamente di "crisi della presenza" e "rischio di tale crisi". Diciamo subito che per noi sembra logicamente essenziale necessità, nell'affrontare il complesso problema della discutibile e discussa nozione di "presenza" e "rischio" ad essa pertinente, legare tale nozione a quella specularmente integrativa, posta da de Martino, di "riscatto dal rischio", tenendo conto che strumento specifico del riscatto è, per de Martino, il "rito", o più genericamente, il ricorso alla rappresentazione mitico-rituale del rapporto ("destorificato") dell'uomo con le realtà negative (o "negatività") della esistenza: in sintesi, con i fattori di sofferenza. Personalmente a me sembra che la pur intricata e complessa ricerca di Saunders, volta a chiarire a se stesso il più autentico significato della nozione di "crisi della presenza" in de Martino, si muova su un terreno che parte dal livello di un elementare e semplicistico empirismo ("crisi della presenza come rischio di non esserci al mondo inteso talora come "universale e astorica ineluttabilità della morte", v. *supra*), per poi comprendere i significati psico-sociologici di "dissociazione", "alienazione" in senso hegeliano e marxiano, "perdita della propria soggettività", spostandosi infine sulle posizioni filosofiche di Hegel (*sense of self* o percezione del Sé) o più appropriatamente di Heidegger (*Dasein*), che de Martino traduce col suo "esserci".

In effetti tuttavia Saunders finisce per tornare, benché per la via di un'interpretazione psico-filosofica della nozione analizzata, alla primigenia interpretazione elementarmente empirica, di "paura della propria morte". Infatti egli scrive:

La crisi della presenza è la perdita della propria collocazione in un momento storico, e la morte è semplicemente l'esempio più lampante di una tale perdita. La crisi del cordoglio si collega a ciò: essa rappresenta la possibilità che i viventi vengano sopraffatti dalla perdita che hanno subito e non riescano a guarirne (v. *supra*: 66).

È una interpretazione a nostro avviso seriamente riduzionista. Una delle più tipiche "crisi della presenza" analizzata sul campo da de Martino è proprio quella del lutto, cui Saunders pure si riferisce. Ma noi sappiamo, dai testi del lamento funebre riportati da de Martino, che nel "piangere" la lamentatrice esprime drammaticamente il vero senso del "lutto", cioè dell'abbandono subito – per esempio – per la scomparsa di colui ch'era "l'asse portante della casa". E i segni iniziali del pianto rituale consistono

come noto in tentativi simbolici autolesionistici di autodistruzione, di voler morire. In breve, la crisi della presenza, particolarmente con l'esempio del lutto, si configura come rischio di sentirsi – da parte del soggetto – deprivato del potere di autocontrollo dell'io. È la sofferenza vissuta come minaccia di cadere nella follia. Dunque nella crisi della presenza dobbiamo – seguendo de Martino – riconoscere il potenziale pericolo di non resistere all'attacco della “negatività”, della sofferenza, del dolore o del “colpo” della sorte, con lo sconfinamento del soggetto nella dimensione psicopatologica.

Stranamente, per Saunders la crisi del lutto finisce per identificarsi – con un criterio seriamente riduzionista col sentimento egocentrico, di paura della propria morte: paura rinnovellata dall'occasione luttuosa del momento. Si può dire che in linea generale Saunders è portato a deviare da una organica e articolata collocazione del problema inerente al tema demartiniano della “presenza” e della “crisi”, a nostro avviso per effetto di due particolari carenze d'ordine insieme filologico e metodologico. Anzitutto egli sembra trascurare l'importanza data da de Martino, fin dai suoi primissimi contributi di ricerca, alla dimensione psicologica, parapsicologica, infine psicopatologica nei suoi collegamenti con le manifestazioni culturali. D'altra parte, il nostro studioso tralascia di collegare in modo organico, come de Martino (*ivi*: 22, 1956) invece fa sistematicamente, la crisi della presenza con il riscatto della crisi stessa. Egli quindi omette di rimarcare il tipico rapporto tra la crisi ed un riscatto che si attua su una base “mitico-rituale”. Ne discende un inevitabile obnubilamento di due presupposti che in de Martino hanno un'importanza determinante ai fini dell'intelligenza dell'intero complesso “crisi-riscatto”. Fuor di ogni esitazione, de Martino indica nel rito, unito al mito, una precisa funzione che io indico come psicoterapeutica. Il rito è per lui “una tecnica” con la quale si risponde alla “crisi”, la quale a sua volta è intesa come carica di potenziali aspetti psicopatologici. E il rito dunque agisce come tecnica psicoterapeutica.

Che tra i primari interessi di ricerca di de Martino figurino quelli d'ordine psicologico, parapsicologico o metapsichico, e psicopatologico, lo dimostrano i molteplici contributi della produzione dei primi anni (1942a, 1942b, 1943, poi 1948, 1952, 1959). Ma i riferimenti d'ordine psicopatologico sono ricorrenti in tutta la sua produzione. Si pensi al fondamentale lavoro sul tarantismo, con il contributo neuropsichiatrico di Giovanni Jervis (1961), e d'altra parte al posto preminente dato negli ultimissimi suoi contributi al tema delle apocalissi, guardate e messe a confronto dal piano psicopatologico al piano culturale (1964). Ma il tema è infine ripreso con ampi sviluppi d'ordine psicopatologico su “alienazione e delirio di

fine del mondo” nell’opera postuma (1977). Del resto lo stesso de Martino espone in modo chiaro e determinato la dialettica del rapporto fra psicopatologia e mondo mitico-rituale. Riferendosi primariamente alle culture arcaizzanti (il Sud d’Italia arretrato, le società sottosviluppate del Terzo Mondo), ma in sostanza ponendo un problema di portata universale, egli indica il momento psicopatologico come perenne minaccia potenziale o sfida esistenziale contro cui la cultura rierige, ad ogni occasione di “attacco” – cioè sofferenza, dolore, “colpo della sorte” – una risposta di difesa, fondata su un sistema magico-religioso, o semplicemente religioso. Il quale agisce come dispositivo mitico rituale di destorificazione del reale, e di riscatto per il soggetto sofferente, pencolante verso il baratro, riportandolo sulla via equilibrata dell’operosità laica e dei valori culturali. La chiarezza della dialettica fra psicopatologia – come anticultura – e riscatto culturale risalta in modo lampante dal passaggio seguente, mentre in Saunders sia l’orizzonte psicopatologico sia l’unità “casi-riscatto” risultano obliterate, in modo compromettente. Scrive de Martino a proposito del “rischio della presenza” (de Martino 1955: 21-22) e dell’orizzonte psicopatologico al quale egli esplicitamente lo acclude:

Le forme del rischio vitale (o esistenziale) della presenza sono molteplici: il crollo della distinzione fra io e mondo, il defluire della presenza nel mondo e il sentirsi “agito”, “posseduto”, “invaso” dal mondo, le esperienze di incompletezza ed estraneità e la perdita del senso del reale, la imitazione speculare dell’accadere e la volontà sbarrata dallo stupore catatonico, il frantumarsi della unità esistenziale nella pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l’alternazione ciclica di depressione e mania, la scarica incontrollata di impulsi distruttivi, e via specificando secondo le indicazioni che in via euristica la psicopatologia fornisce.

E aggiunge poi:

Di qui procede la necessità di una tecnica rivolta...ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico dal quale, primissima gloria dell’uomo, si è sollevata..., per impedire il trionfo assoluto del vitale-animale, lì dove si pone l’animale che deve diventare uomo.

E già nel *Mondo magico* (1948) il rischio della presenza era formulato come “rischio di perdere l’anima e insieme di perdere il mondo” (ivi: 149; CHERCHI 1987: 97-9). In questa precisa formulazione si riconosce quella che personalmente io chiamo “funzione psicoterapeutica del rito” come importante e implicita indicazione demartiniana. Ed è in questa indicazione il segno del ruolo oggi riconosciuto a de Martino di “pioniere” di quella disciplina, l’“etnopsichiatria”, che soltanto oggi 30 anni dopo di lui, in Italia sta sviluppandosi con autocoscienza critica ed autonomia disci-

plinare (v. LANTERNARI 1994: *Introduzione*). Quanto ai collegamenti ideologici che de Martino presenta con indirizzi filosofici quali crocianesimo, marxismo, fenomenologia, è chiaro che da ciascuno di questi indirizzi egli deriva importanti o fondamentali stimoli, peraltro traendone un amalga-ma originale, in relazione a nuovi ambiti problematici, di ricerca e d'analisi. Egli rileva dal Croce il binomio antinomico di categorie speculative “naturalismo-storicismo”, ma le applica ai nuovi settori disciplinari della etnologia e della storia delle religioni, che il Croce respinge come non degni di seria attenzione, studio, speculazione né storiografica né filosofica. Ma de Martino ne ricava e discopre, attraverso la loro applicazione, insospettate potenzialità di riflessione epistemologica. Per di più la stessa originaria nozione di “storia” tramandata dal Croce viene da de Martino assunta secondo un'accezione d'ordine esistenziale del tutto impensato, specialmente, quando egli ingloba il termine “storia” nella categoria da lui ideata della “destorificazione”.

Del marxismo de Martino condivide la fondamentale e generale apertura al sociale, che conferisce alla sua produzione l'impronta di un vibrante impegno etico-civile e ideologico. Ma è da Gramsci ch'egli trae stimoli al proprio ruolo di ricercatore nel campo del folklore, particolarmente religioso. Ne ricava significati che gettano luci nuove sopra l'intera storia culturale e di vita dei gruppi rurali oggetto d'indagine. Da Heidegger desume la categoria esistenzialista del *Dasein*, ma la applica concretamente, secondo una nuova interpretazione, al complesso di risposte culturali date dai mondi di cultura arcaica o arcaizzante, alla esperienza del negativo (CHERCHI 1987: 91-104).

In conclusione considerata la poliedrica personalità di de Martino come studioso, non si può prescindere dal guardare ogni sua opera dalle sue varie facce, come quelle di un cristallo con la sua luce multiradiante. Una delle “facce” dell'opera demartiniana è data dalla sua propensione a coniugare i problemi della psiche (psicologia, parapsicologia, psicopatologia) con quelli della cultura (mondo magico, mondo religioso, complessi mitico-rituali). Trascurando, come sembra aver fatto in parte Saunders, questa propensione demartiniana, si rischia di lasciarsi sfuggire elementi importanti per una più ampia e organica intelligenza della visione generale dello studioso e interprete dei fenomeni della cultura. Sul piano delle informazioni biografiche raccolte puntualmente da George Saunders sia su de Martino, sia su Croce, è da correggere un dato riguardante il Croce. Del quale sta scritto che sarebbe stato nominato senatore «all'età di 44 anni». È una svista evidentemente incongrua de-

rivante dalla fonte italiana erroneamente letta. Croce, infatti, glorioso e coraggioso modello di intellettuale antifascista in pieno regime fascista, veniva nominato senatore a vita, come riconoscimento dei suoi meriti intellettuali e di antifascista nell'Italia liberatasi dal fascismo, cioè nel 1948. Croce aveva 78 anni¹.

Riferimenti bibliografici

- CHERCHI P., CHERCHI, M. (1987), *Ernesto de Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli.
- CLIFFORD J., MARCUS G.E., eds. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- CROCE B. (1917), *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari.
- DE MARTINO E. (1942a), *Lineamenti di etnometapsichica*, in Società italiana di metapsichica, a cura di, *Problemi di metapsichica*, Stabilimento Tipografico Colombo, Roma: 113-39.
- (1942b), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 18: 1-19.
- (1943), *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanico*, “Rivista di antropologia”, Vol. 34: 479-90.
- (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- (1952), *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Alchippa delle origini*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 23: 52-66.
- (1955), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 24-25: 5-29.
- (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut-Aut”, Vol. 6: 17-38.
- (1959), *Metapsichica o parapsicologia?*, “Uomini e idee”, Vol. 1: 225-27.
- (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- (1962), *Furore in Svezia*, in Id., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano.
- (1963), *A proposito d'una storia religiosa senza opzioni filosofiche*, “Rivista storica italiana”, Vol. 75: 818-28.
- (1964a), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, “Nuovi argomenti”, 69-71: 105-141.
- (1964b), *Etnologia e civiltà moderna*, “Cultura e scuola”, Vol. 11: 5-14.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, trad. it. Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1973].

⁽¹⁾ In realtà è Lanternari che qui si sbaglia. Il corretto riferimento di Saunders è alla nomina regia di Benedetto Croce come senatore che avviene nel 1910, esattamente quando il filosofo aveva 44 anni. Si trattava di una nomina regia, su proposta del ministro Sonnino, vitalizia come tutte quelle del Senato del Regno. Croce non decadde dalla sua carica durante il fascismo, e dopo la guerra (nel maggio del 1948) entrò nel Senato della Repubblica non con una nomina specifica ma “di diritto”, in virtù della terza disposizione transitoria della Costituzione (N.d.C.).

— (1988), *Antropologia interpretativa*, trad. it. Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1983].

— (1990), *Opere e vite. L'antropologo come autore*, trad. it Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1987].

LANTERNARI V. (1994), *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-66.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.

*

Luigi M. Lombardi Satriani

L'articolo di Georges R. Saunders ha suscitato in Italia molto interesse, per una serie di motivi, di segno molto diverso. Mi soffermerò su di essi, dopo aver esposto alcune considerazioni sul contenuto di questo scritto, al quale, in ogni caso, va riconosciuto il merito di aver dedicato una specifica attenzione alla nostra tradizione di studi, spesso oggetto di sguardi fugaci e del tutto superficiali.

Lo studioso si impegna opportunamente a contestualizzare la vicenda scientifica di de Martino ("la sua carriera intellettuale") e a porre in risalto il suo centrale rapporto con Croce, anche se mi sembra eccessivo scrivere che l'etnologo napoletano "crebbe intellettualmente sotto la guida di Croce". Il rapporto con Croce, certo molto importante, è parte di un più ampio e complesso rapporto di de Martino con l'idealismo in primo luogo, e decisamente, con Hegel, un Hegel riarticolato anche attraverso la lettura di Marx, in particolare dell'*Ideologia tedesca*, dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, delle *Tesi su Feuerbach*, e così via. Un Hegel rivisitato dopo il marxismo, un marxismo inteso "come quest'ethos vergognoso di sé e che maschera nel "dover produrre" il "dover produrre." Si tratta, come sappiamo, dell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore, che è "il principio che rende intellegibile il distacco dell'umano e del culturale dal meramente naturale – cioè l'attiva produzione della vita materiale stessa secondo una modalità determinata (il distacco inaugurale dalla natura), e quindi l'andare oltre la produzione della vita materiale mercé la produzione di altre valorizzazioni della vita".

Con una scelta persuasiva, Saunders, non pretendendo di "affrontare con completezza concetti così originali come quello di crisi della presenza", concentra la sua attenzione «su un singolo tema che percorre tutta la sua

opera, un approccio metodologico cui ci si riferisce di solito con l'espressione "etnocentrismo critico"» (v. *supra*).

Tale strumento concettuale e metodologico si pone come un tema di particolare rilevanza nel pensiero demartiniano e rappresenta uno dei contributi più originali alla letteratura antropologica.

Nella realtà contemporanea, assistiamo, infatti, alla continua oscillazione tra un etnocentrismo che legittima di fatto inaccettabili gerarchie culturali e conseguenti discriminazioni ed emarginazioni e un relativismo assoluto, che avalla qualsiasi costellazione di valori, modello, comportamento, sol perché presenti nella cultura di quei determinati protagonisti. Opportuna, dunque, la scelta di Saunders di far ruotare l'analisi dell'opera demartiniana su tale concetto, anche se vengono messi a fuoco numerosi altri tratti che la caratterizzano.

Il pensiero dello studioso napoletano viene delineato con notevole chiarezza e non vengono taciuti tratti limitanti («il problema degli aspetti potenzialmente progressivi del folklore non è mai stato del tutto risolto nell'opera di de Martino» – v. *supra*).

Vengono sottolineate le caratteristiche che rendono l'opera demartiniana omogenea alla nostra temperie culturale, la sua profonda "attualità". Per chi abbia, come Saunders, piena consapevolezza dei nodi essenziali del dibattito antropologico contemporaneo, poteva essere forte la tentazione di "accreditare" l'attualità del pensiero demartiniano confrontandone puntualmente i diversi aspetti con le posizioni più saldamente presenti nell'attuale scena antropologica; la postmodernità, nelle sue articolazioni più note, sarebbe stata assunta, così, quale criterio di legittimazione delle posizioni etnologiche, tanto più valide quanto più verificate simili a tali articolazioni. Sarebbe stato come convocare de Martino a un improbabile tribunale della Modernità o della Post-Modernità, per sottoporlo a giudizio ed emettere una sentenza assolutoria o di condanna a seconda della puntuale coincidenza degli aspetti del suo pensiero con quelli maggiormente caratterizzanti una parte dell'attuale dibattito antropologico. Altra è la direzione intrapresa da Saunders:

de Martino, probabilmente, non si sarebbe per molti versi riconosciuto nel movimento contemporaneo dell'antropologia interpretativa, interessata alle modalità di costruzione della cultura all'interno della scrittura etnografica; tuttavia il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90 (v. *supra*).

Saunders è convinto dell'attualità di de Martino, ma fa scaturire tale convinzione essenzialmente dall'essere stato, lo studioso italiano, una di quelle “figure creatrici-di-modelli” che, secondo l'espressione di George Stocking ripresa dallo stesso Saunders, “in momenti critici della formazione (o riforma) di una disciplina” si impegnano di fatto “a costruire le fondamenta e a scrivere le regole della ricerca successiva, incorporando nei loro sforzi eroici i fondamentali valori metodologici della disciplina” (v. *supra*).

Lo scritto di Saunders si colloca, dunque, come già rilevato, in una feconda prospettiva storicizzante. Opportuna, dunque, nell'economia di tale scritto, la scelta di approfondire il tema dell'influenza di de Martino, con particolare riferimento al dibattito sulla cultura popolare che è stato, in ogni caso, quale che sia il giudizio che se ne voglia dare, uno dei nodi caratterizzanti la storia degli studi demo-etno-antropologici nel loro concreto articolarsi nel nostro paese.

Non si può che essere grati a Saunders per questo notevole contributo storiografico e critico, condividendo quanto egli afferma a conclusione del suo scritto: «spetta a noi usare l'incontro etnografico per rivedere le nostre categorie analitiche, per criticare la nostra scienza – o la nostra ‘etnografia umanistica’, per dirla con de Martino –, per riconoscere la connessione tra epistemologia e relazioni di potere, e per comprendere la storia della nostra società. Ma non ha senso pensare che questi tentativi possano o debbano portare a rigettare in blocco quelle categorie, e tanto meno a trattare la nostra scienza come è il prodotto del mera finzione o invenzione.

L'etnologia è il prodotto del proprio momento storico, dice de Martino; ma il fatto che noi siamo attori di questo momento e soggetti di questa storia non invalida, di per sé, il nostro uso delle sue categorie. Un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva, deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse (v. *supra*).

Come si vede, le considerazioni critiche presenti in questo articolo sono tali da giustificare in pieno l'interesse da esso suscitato nel nostro paese, di cui la pubblicazione su *Ossimori* è una delle testimonianze. Una comunità scientifica non può essere rigidamente costretta nei confini nazionali; essa non può che potenziare il dialogo tra gli studiosi delle diverse nazionalità e delle più differenziate tradizioni intellettuali. Che questo spesso non sia avvenuto è effetto, e causa ulteriore, di quelle chiusure e incomprensioni, di quei fraintendimenti che tanto hanno nuociuto allo sviluppo degli studi etnoantropologici.

Ottima cosa, dunque, che Saunders discuta su *American Anthropologist* di de Martino e di altri studiosi italiani; ottima cosa che in Italia si discuta anche di Saunders.

Molto meno condivisibile, a mio sommesso parere, sarebbe la ricezione dell'interesse dimostrato da Saunders come una sorta di legittimazione, anche se tardiva, di de Martino e di quanti alla sua problematica si sono variamente rapportati, come se ora si potesse occupare pieno titolo della prospettiva demartiniana o di quelle analoghe a questa, dal momento che su di esse si è comunque posato uno sguardo autorevole, anche perché "straniero", in una rivista prestigiosa, anche perché "straniera".

de Martino ha suscitato ripulse globali e stizzite, sia nel corso della sua vita che, più specificamente, in quello della sua travagliata esperienza scientifica e accademica.

Emblematica di tale atteggiamento di ripulsa la "recensione" dedicata a *Furore Simbolo Valore* da Paolo Toschi: «recensione in quattro parole: furore molto, valore poco». Numerose testimonianze sottolineano lo stupore, l'incomprensione, il risentimento che gli scritti dello studioso napoletano suscitavano. Giuseppe Bonomo, ad esempio, afferma:

che altri studiosi (non pochi altri) in Italia in quegli anni continuassero a non condividere le sue idee, lo sanno quelli della generazione di chi scrive che conobbero de Martino personalmente, e lo sanno per aver vissuto in un clima non facile, nel quale si svilupparono tra studiosi polemiche spesso aspre. Chi scrive è stato testimone diretto dell'incomprensione, dello stupore e anche del risentimento che i libri e gli articoli di de Martino suscitavano in larga parte del mondo accademico tra gli anni cinquanta-sessanta (BONOMO 1979: 13).

Significative, anche, le difficoltà insormontabili incontrate dallo stesso de Martino nella sua aspirazione a essere chiamato a svolgere il suo insegnamento nell'Università di Roma.

Tale rabbioso rigetto è continuato nel tempo; molti di noi abbiamo assistito in questi anni a intense dichiarazioni antidemartiniane, a enfatiche messe sotto accusa di sue specifiche affermazioni. È persino troppo ovvio notare che ogni autore possa essere discusso, che ogni affermazione scientifica possa essere contraddetta con altre argomentazioni, più o meno convincenti. Ciò che si vuole qui sottolineare è che nei confronti di de Martino è stata operante qualcosa in più di una "normale" dialettica scientifica nella quale le diverse posizioni si confrontano, interagendo anche polemicamente. Nella fortuna demartiniana è dato ritrovare un'emotività

che ha sostanzialmente atteggiamenti stizzosi, quando non lividi, e, di converso, assunzioni globali vissute come scelte di campo etico-politiche, oltre che scientifiche.

Recentemente Clifford Geertz – dopo aver ribadito la sua posizione: «le cose, indubbiamente, sono quelle che sono: che altro potrebbero essere? Ma ciò che noi ci scambiamo sono i resoconti su di esse, i resoconti dei nostri informatori, dei nostri colleghi, dei nostri precursori, e i nostri, ed essi sono costruzioni. Storie di storie, visioni di visioni» – dichiara:

perché mai questa idea, e cioè che la descrizione culturale è conoscenza modellata, di seconda mano, debba innervosire così tanto certuni, non mi è del tutto chiaro. Forse l'accoglimento di questa idea vi costringe ad assumervi personalmente la responsabilità di ciò che dite o scrivete, perché dopo tutto siete voi che lo avete detto o scritto, ossia non vi consente di addossare tale responsabilità alla “realtà”, la “natura”, “il mondo” o a qualche altra vaga e capace riserva di verità incontaminate. Forse tale avversione è il risultato di una paura secondo la quale riconoscere che avete messo insieme qualcosa piuttosto che averlo trovato lì bello luccicante sulla spiaggia significa- ca minarne la pretesa al vero essere e alla vera esistenza (GEERTZ 1995: 76).

Geertz mette in diretto rapporto – appena mitigato dal forse – avversione e paura. Potremmo ipotizzare, senza con questo avvicinare due prospettive teoriche che restano fortemente differenziate, che almeno una parte dell'avversione suscitata da de Martino in ambiente accademico sia il risultato della paura che la propria autarchica concezione della scienza antropologica potesse essere messa in crisi dall'impegno scientifico ed etico-politico fortemente testimoniato dall'opera demartiniana. Paura che questo antropologo ‘scomodo’ costringesse, in qualche modo, a prendere comunque posizione rispetto all'oggetto del proprio studio o, se non altro, facesse emergere nettamente che non si intendeva prendere posizione.

Certo è che siamo stati antidemartiniani, magari silenziosamente tali, o, ma in numero infinitamente più esiguo, demartiniani, variamente tali. Questo numero esiguo sembra essere destinato ad aumentare; forse per una diversa temperie oggi presente, forse per un diverso evolversi del dibattito antropologico, forse per nostalgia di radici o di antenati, assistiamo a dichiarazioni filodemartiniane anche da parte di studiosi sinora estranei all'orizzonte delineato, con forte caratterizzazione, dall'etnologo napoletano. Nessuno vuole stabilire un territorio di ortodossia demartiniana, dal quale tentare di tenere lontani gli altri studiosi, come se ci si autoproclamasse sacerdoti, anche se improbabili, di un culto che non sopporta eretici o “infedeli”; si vuole soltanto paventare il pericolo di una moda demarti-

niana, che succeda a una moda antidemartiniana, dovute in ogni caso a considerazioni extrascientifiche.

Tutt'altro sarebbe il discorso, ovviamente, se dopo tante chiusure e arroccamenti, si diffondesse un effettivo interesse verso le tematiche demartiniane e verso il dibattito sulla cultura popolare, che, lo si è già notato, hanno segnato in maniera non marginale gli studi demo-etno-antropologici nei decenni appena trascorsi. Un interesse siffatto sarebbe da segnalare in maniera estremamente positiva, perché testimoniarebbe la consapevolezza esplicitata, come abbiamo appena visto, nello scritto di Saunders, che "un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse" e il bisogno di discussione nella comunità scientifica dei singoli contributi degli studiosi, delle loro diverse prospettive.

L'articolo di Saunders, l'interesse da esso suscitato, le discussioni che ha sollecitato, infatti, mostrano ampiamente, infatti, se pur ve ne fosse bisogno, quanto sia opportuno potenziare gli spazi dialogici, riducendo la prassi, purtroppo molto diffusa nei nostri ambiti disciplinari, dello sguardo autarchicamente rivolto alla propria maniera di fare antropologia, assunta come modello legiferante ed esaustivo; dei monologhi, ossessivamente tali, anche quando truccati, più o meno abilmente, da dialogo.

*

Daniel Fabre

L'articolo di George R. Saunders costituisce a tutt'oggi la presentazione più ampia dell'opera di de Martino apparsa fuori d'Italia e, almeno da questo punto di vista, è un avvenimento importante. Pur evitando di trattare de Martino come un totem – cosa che è stata fatta in diversi periodi e che si spiega col carattere veramente fondatore della sua opera – George R. Saunders è comunque necessariamente legato allo stato attuale degli studi e alla documentazione disponibile. In questo senso il suo articolo rispecchia anche la condizione presente dei lavori sulla biografia, sulla pratica antropologica e sull'architettura dei concetti demartiniani. Non potendo qui tener conto del recente convegno *Ernesto de Martino nella cultura europea* (Roma-Napoli, 29 novembre - 2 dicembre 1995), mi limiterò a segnalare le aspettative che la lettura di questa presentazione così suggestiva ha suggerito.

La complessità della figura di de Martino, testimoniata bene dal suo percorso di formazione, la sua capacità di *bricolage* concettuale e la varietà degli ambiti della sua riflessione mi sembra esigano degli strumenti di analisi che, oggi, potrebbero andare oltre il modello classico della “storia delle idee”. Faccio molta fatica a seguire il resoconto di queste mescolanze contro-natura – Croce e Pettazzoni, Heidegger e Gramsci – di cui de Martino sarebbe il risultato dialettico, che apre un dibattito senza fine sull’unità e la diversità del personaggio. Più che di una genealogia personale, da un pensatore all’altro, o piuttosto da un’opera a un lettore, noi abbiamo ora bisogno di una prospettiva che operi la (ri)costituzione di una disciplina, nel senso che Michel Foucault (in *L'ordre du discours*) dava a questo termine, conferendogli una grande elasticità e una larga differenziazione di modi d’espressione. So bene che, per esempio, si è potuto negare l’esistenza in Italia di un *campo letterario*, e più largamente *intellettuale*, realmente strutturato². Ma come pensare la solitudine attrattiva, la marginalità intraprendente di de Martino senza realmente situare il suo “progetto creativo” nei diversi contesti a cui appartiene? Colpisce, in effetti, la constatazione che de Martino ha avuto una presenza forte in ambiti – politico, scientifico, filosofico – la cui autonomia relativa era per lui una questione fondamentale, una domanda sempre in attesa di risposta, direttamente legata alla sua pratica di etnologo. Si può dire che, per la propria posizione, egli ha avuto una forte coscienza dei campi della sua attività. Perché dunque non dar seguito a questo sapere dell’attore con una ricerca che ne scopra tutto lo spazio sociale, che ne ricostruisca il sistema delle posizioni?

Proprio quando la redazione di *Ossimori* mi invitava alla lettura dell’articolo di George R. Saunders ero immerso nell’enorme biografia che Marcel Fournier ha appena consacrato a Marcel Mauss, altro “padre spirituale”, altro fondatore³. A dispetto della sua meticolosità un po’ piatta questo libro, mirabilmente documentato, apre prospettive stimolanti sul progetto del Mauss antropologo, riscoprendone tutta la dimensione dell’impegno politico – al punto che un volume delle sue *Oeuvres politiques* sarà pubblicato presto. Si tratta di un elemento molto importante nei lavori in corso della storia dell’antropologia francese, che non può che essere l’opera di antropologi o sociologi del campo intellettuale. Credo, in effetti, che nell’allargamento attuale dei suoi centri d’interesse e dei suoi metodi l’antropologia

(²) È l’opinione di Vincenzo Consolo, argomentata nella sua introduzione a Christophe Charle, *Letteratura e potere*, Palermo, Sellerio 1979. La nozione di “campo intellettuale” è stata elaborata, nel corso di un lavoro ormai trentennale, da Pierre Bourdieu.

(³) MARCEL FOURNIER, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard 1994, p. 844.

debba includere questo tipo di tema e questa forma di approccio e dunque applicare a se stessa, al campo sociale che essa costituisce in quanto disciplina, una modalità d'interrogazione capace di illuminare la genesi, la formazione e l'evoluzione delle proprie pratiche e dei propri concetti, prodotti e incarnati nell'ambito di un progetto creativo e individuato.

Ernesto de Martino, come dimostrano i lavori recenti di Pietro Angelini e Riccardo Di Donato, è forse autore più ricco e complesso di quanto si fosse immaginato. In questo senso, al di là dell'immenso interesse che suscita la sua opera, il suo potrebbe assumere le dimensioni di un caso esemplare, e, ora che i suoi archivi sono aperti, far nascere un progetto autenticamente antropologico di biografia intellettuale. Parecchi concetti da lui stesso elaborati, la sua riflessione così nuova su una certa "cultura delle élites", le molteplici tracce di contatti, negoziazioni, prese di posizione nei confronti dei vari poli intellettuali e politici della vita italiana, offrono insieme un materiale molto ricco e delle suggestioni inedite sui modi per pensare questo autore.

*

Tony Galt

In questo commento, piuttosto che trattare organicamente un argomento, mi limiterò a raccogliere e ampliare qualche spunto suggeritomi dall'eccellente articolo di George Saunders. Innanzitutto, devo dire che Saunders si colloca come l'interprete più significativo che l'antropologia italiana ha presso il pubblico di lingua inglese. Egli ha reso un importante servizio, in particolare all'antropologia americana, portando alla nostra attenzione sulle pagine di una rivista così diffusa come *American Anthropologist* l'opera e il contributo di Ernesto de Martino⁴. Si può ora sperare che, dopo tanti anni, gli scritti di de Martino e quelli di antropologi italiani vengano tradotti in inglese, così che possano essere apprezzati direttamente da un pubblico più ampio. Se fosse tradotta *La terra del rimorso*, questo sarebbe un contributo importante alla letteratura etnografica sull'Italia e su temi della magia e della possessione, così come alla maggior diffusione delle impostazioni teoriche di de Martino.

⁽⁴⁾ Saunders ha pubblicato anche una ampia rassegna degli studi contemporanei di antropologia culturale in Italia (Saunders 1984).

Saunders sostiene che Ernesto de Martino ha anticipato di molti anni alcune delle tendenze culturali del discorso antropologico, in particolare la riflessività e alcuni aspetti della critica postmoderna dell'antropologia. Io sono d'accordo, e vorrei aggiungere alcune osservazioni a questo proposito. Per prima cosa, nel ricostruire le radici dell'idea di “etnocentrismo critico”, centrale in de Martino, Saunders non sembra aver preso in considerazione una influenza importante e specificamente antropologica, che de Martino stesso riconosce come centrale tra le altre che Saunders sottolinea. Nell'introduzione a *La terra del rimorso* viene data particolare evidenza a un passo di *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss che recita:

Che inchiesta siamo venuti a fare qui? Che cosa è propriamente una inchiesta etnografica?

L'esercizio normale di una professione come le altre, con la sola differenza che l'ufficio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri? O è la conseguenza di una scelta più radicale, che implica la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti? (cit. in de Martino 1961: 20).

L'ultima frase, naturalmente, è fortemente consonante con l'idea demartinianiana di etnocentrismo critico, quando vi si dice che l'etnografia fatta con l'Altro sottopone a critica le strutture della comprensione con cui affrontiamo il mondo e il farsi stesso dell'etnografia. Ancora una volta chiamando in causa Lévi-Strauss, de Martino scrive:

È accaduto anche a me dieci anni fa, durante una visita alla “Rabata” di Tricarico, di rivolgermi queste domande moralmente impegnative e di scoprire che la mia nascente passione di etnografo itinerante nel Mezzogiorno d'Italia comportava – per ripetere ancora una volta le parole di Lévi-Strauss – “la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti”, e stava come simbolo di “espiazione” e di “riscatto”. Successivamente il mio compito mi si venne chiarendo in un senso molto più preciso, e cioè come utilizzazione della etnografia ai fini di una storia religiosa del Sud, da intendere come nuova dimensione conoscitiva della cosiddetta “questione meridionale” (*ivi*: 24).

Da questo risulta chiaro che de Martino riconosceva a Lévi-Strauss una influenza capace di aiutarlo a mettere a fuoco la sua riflessione intorno a una storia meridionalista della religione⁵.

5 Dico “mettere a fuoco” perché de Martino deve essere arrivato a porsi la stessa domanda che si è posto Lévi-Strauss indipendentemente da quest'ultimo, dato che lui scriveva su Tricarico nel 1950 e *Tristi tropici* veniva pubblicato nel 1955.

Nell'ultimo passaggio del brano viene sottolineato un altro tema-chiave al quale Saunders non ha dato, secondo me, abbastanza rilievo, forse perché ha preferito sottolineare gli aspetti del pensiero demartiniano di rilevanza più generale per l'antropologia odierna e ha concentrato la sua attenzione esclusivamente sulle radici intellettuali di de Martino. Ma, benché il suo pensiero abbia certo implicazioni più generali, de Martino era pur sempre un meridionale e un meridionalista, e questo dovrebbe essere tenuto in considerazione discutendo di lui e della sua opera. Sarebbe rilevante capire i sentimenti e gli atteggiamenti per i quali de Martino sentiva di aver bisogno di "espiazione" e "riscatto" (forse era una questione di pregiudizi di classe), e poter valutare se la sua esperienza di meridionale "nato e cresciuto" non abbia magari influito sulla sua opera almeno quanto la sua formazione intellettuale di derivazione crociana e gramsciana. Insomma, non si dovrebbe considerare l'evoluzione di de Martino come studioso ignorando il contesto in cui crebbe e lavorò, che era quello dell'Italia meridionale, anche se occasionalmente egli scrisse su altre parti del mondo e con più universali intenti. E bisognerebbe anche ammettere che egli fu uno dei meridionalisti più eminenti della sua epoca.

Inoltre, si potrebbe ampliare la discussione sulle importanti correnti dell'attuale pensiero antropologico che de Martino aveva anticipato col suo concetto di "etnocentrismo critico", citando il lavoro di Michael Herzfeld, che, nel suo *Anthropology Through the Looking Glass* (1987), usa l'esame dell'etnografia della Grecia per riflettere criticamente sull'antropologia stessa. Herzfeld considera il fare etnografia in Europa in un certo senso "troppo vicino a casa", fonte di problemi perché inevitabilmente origine di interrogativi e contraddizioni intorno agli assunti su ciò che gli etnografi fanno sul campo e su quello che scrivono. de Martino, benché privo di un addestramento da antropologo, e dunque non necessariamente spinto professionalmente verso il lavoro "lontano da casa", deve sicuramente essere contato tra i pionieri del lavoro "troppo vicino a casa", e questo fattore (forse implicato nella frase su Tricarico citata prima) deve aver contribuito ad alimentare la sua nozione di etnocentrismo critico.

Così troviamo in de Martino una figura che in molti modi ha anticipato alcuni degli aspetti del pensiero antropologico contemporaneo, che è interpretativo, umanistico, riflessivo e autocritico. Saunders non cede alla tentazione di speculare sul fatto che se l'opera di de Martino fosse stata tradotta e conosciuta prima avrebbe potuto condurre l'antropologia in un'altra direzione, ma mostra chiaramente il desiderio di far conoscere all'antro-

pologia di lingua inglese una figura fino ad oggi trascurata⁶. La mancanza di traduzioni può essere una delle spiegazioni del fatto che de Martino sia stato trascurato, ma questo fatto deve essere valutato tenendo presente anche la storia della nostra disciplina. Infatti, tre dei libri più importanti di de Martino compaiono raggruppati in un arco di soli quattro anni che va dalla fine degli anni Cinquanta all'inizio dei Sessanta. Questo periodo segnava forse, per l'antropologia anglofona, il culmine del funzionalismo, ed era il momento in cui molti tra gli antropologi britannici e americani si consideravano, in una prospettiva che oggi ci appare piuttosto angusta, positivisti sincronici. Io mi chiedo se quella di de Martino, se anche fosse stata tradotta, sarebbe stata allora riconosciuta come l'opera di un antropologo. Dopo tutto egli era, e diceva di essere, uno storico delle religioni, e, inoltre, lavorava presso una popolazione europea, cosa assai sospetta, a quell'epoca (e anche dopo), agli occhi degli antropologi britannici e americani. de Martino chiaramente non si definiva un antropologo culturale, tanto è vero che si adoperò per avere un'antropologa all'interno della famosa équipe progettata per studiare il tarantismo, ad integrazione delle sue proprie competenze (DE MARTINO 1961: 34). In effetti, parte del genio di de Martino come studioso stava nella sua capacità di essere genuinamente interdisciplinare nel formulare un problema e nel far concorrere al suo studio una felice mescolanza di metodi e discipline diversi. *La terra del rimorso* rimane un esempio eminente di ricerca interdisciplinare. Saunders può congratularsi con se stesso per aver fatto conoscere Ernesto de Martino al pubblico antropologico di lingua inglese essenzialmente al momento giusto, quando cioè l'antropologia, negli Stati Uniti e altrove, si è finalmente aperta al confronto con approcci interdisciplinari (in particolare di tipo storico) e interpretativi come quello di de Martino, e quando antropologi come Herzfeld, studiando l'Europa, pongono ai loro colleghi difficili interrogativi a partire dalla sua etnografia.

(Traduzione italiana di Eugenio Testa, rivista dall'autore)

Riferimenti bibliografici

DE MARTINO E. (1961), *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.

HERZFELD M. (1987), *Anthropology Through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁽⁶⁾ Benché, per la precisione, andrebbe ricordata la traduzione in francese de *La terra del rimorso*, che avrebbe dovuto essere accessibile agli antropologi anglofoni, i quali generalmente hanno una qualche conoscenza di tale lingua.

LÉVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-466.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.

*

Dorothy Louise Zinn

Da oltre un decennio, ormai, il collega Saunders sta tentando di diffondere tra gli antropologi statunitensi la conoscenza dell'antropologia italiana e, in particolar modo, dell'opera di Ernesto de Martino (SAUNDERS 1984, 1993, 1995). Nell'articolo presentato qui su *Ossimori*, oltre a un'introduzione generale a de Martino, Saunders cerca di mettere a fuoco il concetto di etnocentrismo critico. La scelta di questo tema mi pare molto felice. Anche se Saunders evita i toni polemici, si può infatti rilevare un etnocentrismo non tanto critico da parte dell'*establishment* antropologico anglo-americano nei confronti di tradizioni accademiche "straniere", con la limitata eccezione di alcuni pensatori francesi e tedeschi⁷.

In parte, lo scarso interesse per l'antropologia italiana è dovuto alla mancanza di traduzioni in lingua inglese: per quanto Saunders possa entusiasmare i lettori con la sua illustrazione del pensiero demartiniano, purtroppo questi sono per lo più privi della possibilità di una conoscenza diretta dello studioso. La stessa carenza ha riguardato l'opera di Gramsci, che è stata tradotta in inglese solo negli anni Settanta e che ha realizzato il suo pieno impatto nella teoria antropologica anglo-americana oltre dieci anni ancora più tardi. Di recente abbiamo assistito a dei tentativi di migliorare la conoscenza dell'antropologia italiana: Alessandro Duranti ha pubblicato una recensione dei libri di B. Palumbo e M. Pandolfi sull'*American Ethnologist* (Duranti 1993) e la Sezione Italiana della *American Folklore Society* sta programmando un futuro volume di saggi in traduzione di folkloristi italiani (all'interno di una collana di saggi in traduzione della AFS). Quest'ultima iniziativa, però, cerca esplicitamente degli articoli di studiosi "attuali", non una ristampa dei vecchi classici. Una simile linea editoriale

⁽⁷⁾ Se Saunders, così garbato ed equilibrato nella sua esposizione, sente la necessità di giustificare eventuali "idiozie" nel suo saggio con "testardaggine, crisi di mezza età e relativo malessere", chiedo scusa per un mio tono forse eccessivamente polemico ed aspro, risultato di squilibrio ormonale da gravidanza.

può esser giusta se pensiamo a Gramsci, ma possiamo dire che vale anche per de Martino, che non è ancora stato tradotto?

Verso de Martino vi sono atteggiamenti differenti, dalla venerazione alla polemica; ma sappiamo tutti che egli ha comunque avuto un'influenza fondamentale, tanto che mi sembra che i colleghi italiani stiano tutt'oggi dialogando con il suo fantasma (come avviene con quello di Marx, in certi circoli anglo-americani). Quindi anche la buona volontà con la quale il programmato volume della AFS cerca di colmare il *gap* verso i colleghi d'oltreoceano rischia, a mio avviso, di essere un esercizio in superficialità se non si dà la possibilità ai lettori di lingua inglese di capire il profondo sottofondo demartiniano che sottende la tradizione italiana.

Tristemente, il rischio di superficialità si corre anche tra coloro che hanno avuto l'effettiva opportunità di conoscere l'opera di de Martino. de Martino, spesso, viene preso in considerazione da alcuni italianisti anglo-americani solo come repertorio di esempi etnografici: non c'è il tentativo di informare attraverso la sua opera la teoria antropologica, e ancor meno di impiegare un modello demartiniano. Per quanto io sappia, Saunders è unico nella sua applicazione del pensiero di de Martino a uno specifico caso etnografico: mi riferisco in particolare a un suo studio, di prossima uscita, sulla crisi della presenza nelle conversioni pentecostali in Italia (SAUNDERS 1995). Qui potremmo sollevare una critica più generale: mentre noi studiosi anglo-americani dell'antropologia d'Europa ci vantiamo di esser stati tra i primi ad applicare l'antropologia culturale *at home* e sulle società complesse (riscattando così la nostra legittimità agli occhi di chi fa antropologia “esotica” e di chi finanzia ricerca etnografica), il livello medio della teoria e delle sue applicazioni potrebbe e dovrebbe essere più alto. In questo senso, se è difficile dire quanto l'eredità demartiniana abbia da offrire all'antropologia anglo-americana in generale, essa può certamente offrire molto all'antropologia europeista degli anglo-americani nel suo complesso.

Per quanto riguarda più specificamente alcuni temi dell'articolo di Saunders qui presentato, emergono molto chiaramente da esso alcuni punti in cui de Martino si dimostrava un precursore rispetto agli sviluppi dell'antropologia anglo-americana. Vorrei discutere un paio di questi punti in riferimento all'etnocentrismo critico. La nozione di etnocentrismo critico, nota Saunders, è importante non solo in quanto introduce una dimensione di riflessività nella intrapresa scientifica, ma anche in quanto suggerisce una concezione del sapere antropologico come processo di continuo affi-

namento delle nostre categorie analitiche, che ineluttabilmente applichiamo nel corso della ricerca e dell'analisi. Questa concezione supera i limiti di una riflessività che è stata a volte criticata, nell'antropologia degli ultimi anni, per le sue cadute nel solipsismo o nel nichilismo. La razionalità demartiniana non rinuncia al progetto scientifico, ma al tempo stesso tiene sempre presente l'impossibilità di una oggettività assoluta; in breve, offre una ridefinizione della scienza stessa.

In secondo luogo, questo riportare noi stessi alla coscienza ci consente di seguire i cambiamenti culturali anche come cambiamenti intellettuali. Mi sembra più che giusto, come timidamente suggerisce Saunders, paragonare alcuni punti dell'opera di de Martino col progetto foucaultiano, che ha suscitato così ampio interesse in ambito anglo-americano. L'attenzione all'epistemologia, alla costruzione del nostro oggetto di studio all'interno dei nostri discorsi, è tra i cardini dello sviluppo dell'antropologia dagli anni '80 in poi. A questo entusiasmo per Foucault, però, l'opera di de Martino potrebbe congiungere una nuova pista per riflettere sul problema della *agency*. Se Foucault ci offre delle analisi brillantissime, storicizzate, molti anglo-americani hanno dovuto scontrarsi col problema dell'*agency* del soggetto; d'altro canto, molti nostri *fans* di Gramsci pongono il problema inverso – quello di vedere “resistenza” in tutto e dappertutto. Non sono un'esperta dell'opera demartiniana, e non vorrei assolutamente suggerire qui che de Martino abbia “la Risposta”; mi limito semplicemente alla considerazione che la sua attenzione al soggetto nella storia, accanto al suo rigoroso storicismo, potrebbe arricchire gli attuali dibattiti teorici anglo-americani.

Inoltre, il trattamento del soggetto in de Martino trova dei riscontri con il rinnovato interesse per Heidegger, nonché per le varie esplorazioni della soggettività tentate dalle ricerche che in senso lato possiamo chiamare femministe e postmoderne. Una delle categorie più fondamentali con cui ci avviciniamo all'oggetto del nostro studio è il concetto di sé; dunque, l'etnocentrismo critico comporta la messa in questione anche, e forse soprattutto, di questa categoria del pensiero occidentale.

Se fosse stato al corrente delle vicende attuali negli Stati Uniti, non credo che sarebbero sfuggite a de Martino le conseguenze politiche di un'auto-critica occidentale: si considerino le ferocissime polemiche sul “multiculturalismo” nelle scuole e nelle università americane, alle quali partecipa la nostra antropologia culturale, anche se con poca influenza sul quadro generale. Non si tratta soltanto dell'inserimento nei programmi di qualche

libro o di qualche citazione di un autore o personaggio appartenente ai gruppi subalterni (come una collezione di farfalle), e nemmeno del tentativo di rendere obbligatori alcuni corsi di studio su temi del genere, ma della profonda messa in discussione delle epistemologie occidentali stesse. Da qui la percezione di minaccia, da parte di molti nei gruppi finora privilegiati (borghesi-maschi-bianchi), che questi loro valori «universali» e «classici» vengano assaliti e distrutti. Come nota Saunders, il concetto demartiniano di etnocentrismo critico non significa l'abbandono degli schemi occidentali, ma il loro miglioramento attraverso il confronto con quelli dell'Altro (degli Altri, e di conseguenza anche una riconsiderazione delle nostre azioni (SAUNDERS 1993: 877, 889). Purtroppo, nei reali rapporti di potere (come nel caso dei mafiosi che si oppongono allo sviluppo economico e sociale del loro territorio) il miglioramento non fa sempre comodo a tutti. E allora, l'altro aspetto dell'eredità demartiniana da apprezzare e da comunicare oltreoceano non è soltanto teorico, ma profondamente politico; non limitato al momento storico di de Martino – attraverso il periodo fascista, il dopoguerra, e le lotte contadine – ma verso un progetto oggi più che mai attuale: quello della comprensione, tolleranza, pace e giustizia.

Riferimenti bibliografici

DURANTI A. (1993), *Midwives, Godmothers, and Witches: Female Body and Identity in the Italian South*, "American Ethnologist", Vol. 20 (2): 385-89.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-466.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.

— (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, "American Ethnologist", Vol. 22 (2): 324-340.

INTERVISTA A TULLIO SEPPILLI*

Fabio Dei – *Vorrei cominciare col chiederti un commento alla tesi centrale dell'articolo di Saunders: vale a dire, la possibilità di una valorizzazione ed attualizzazione del pensiero di de Martino in relazione ad alcuni temi del dibattito che domina oggi l'antropologia anglosassone, e in particolare al tema della cosiddetta "riflessività".*

Tullio Seppilli – Direi che questa attualizzazione si fonda soprattutto sulla riscoperta di un de Martino che problematizza la condizione e l'esperienza del ricercatore; e che, mettendo in discussione il soggetto della ricerca, si sottrae all'atteggiamento positivistico dell'antropologia classica, alla oggettivazione acritica delle comunità umane analizzate. Saunders ha sottolineato questo punto anche nell'intervento al recente convegno di Napoli ("Ernesto de Martino nella cultura europea", 29 nov. - 2 dic. 1995; *N.d.R.*). E ciò è indubbiamente vero: de Martino è stato il primo, almeno in Italia, a mettere in discussione un'antropologia in cui l'osservatore scompariva e appariva invece soltanto, oggettivato, l'osservato. Nell'introduzione a *La terra del rimorso*, per fare solo un esempio, questo punto è evidentissimo, esplicitato, dichiarato, ribadito in maniera anche molto polemica. Si può comprendere dunque l'interesse da parte dell'antropologia americana, in cui questo tema viene oggi attualizzato, in qualche modo addirittura "scoperto", senza la consapevolezza che era già stato scoperto prima. Quello che non mi convince della tesi di Saunders (specialmente di quanto lui ha detto a Napoli, e come del resto ho già fatto osservare in quello stesso convegno), è che de Martino non può essere recuperato come un anticipatore del pensiero debole. Al contrario, de Martino ragionava all'interno di un pensiero molto forte, di un marxismo rivisto alla luce delle grandi correnti culturali europee del tempo. Forse non è nemmeno molto interessante vedere quale percentuale di marxismo, quale di storicismo crociano, quale di fenomenologia c'era nel suo pensiero: ma certamente era un pensiero forte. La sua critica all'etnocentrismo avviene all'interno di grandi coordinate. Questa mi sembra la grande differenza. Il rischio è di attualizzare de Martino facendolo diventare un anticipatore del pensiero debole, di quel neo-idealismo che sembra ormai dilagare negli Stati Uniti e che ha quasi – come lo stesso Saunders diceva – provocato una fortissima disgregazione all'interno dell'antropologia americana.

FD – *Credi che questa attenzione per de Martino sia il sintomo di un diverso atteggiamento delle scuole antropologiche dominanti, anglosassoni e francesi, verso tradizioni nazionali di studi che sono state invece quasi sempre trascurate – come quella italiana, per l'appunto?*

TS – Questo è un punto che mi sembra di grande interesse. Del resto gli stessi francesi non sono molto frequentati dall'antropologia americana, che di solito conosce solo gli autori tradotti in inglese. Questo recupero di attenzione verso gli studi europei è dunque estremamente positivo. Dovrebbe però essere un'operazione che valorizza gli europei non tanto o non solo perché anticipano e si possono pensare in funzione del dibattito attuale americano, ma come espressione di correnti autonome, o relativamente autonome, di pensiero con le quali fare i conti. Altrimenti diventa una specie di pagella che si dà agli altri, solo perché hanno detto delle cose che adesso anche noi diciamo, e non come espressione di una lunga storia, di un dibattito che si muove su coordinate autonome. Fra l'altro, le tradizioni europee degli studi non sono facilmente ricostruibili per gli americani: probabilmente, perché si manifestano in antropologia ma trovano radici in una serie di altri filoni di pensiero che non si presentano ufficialmente come antropologici.

FD – *Ma forse una delle caratteristiche dell'antropologia americana attuale è proprio un'apertura maggiore nei confronti di altri approcci disciplinari. Saunders, ad esempio, apprezza de Martino proprio perché ha un approccio da storico, perché innesta su certi problemi anche la riflessione di altre discipline...*

TS – Sì, questo sì. Rimane però il fatto che il recupero di un autore non può avvenire al di fuori delle coordinate storiche in cui il suo pensiero si è formato. È vero che ogni recupero avviene in funzione dei problemi dell'oggi, però occorre porre molta attenzione al contesto storico. Un autore è sempre espressione di una tradizione precedente, e il suo pensiero è risposta ad un vasto dibattito, a una complessa storia precedente, che in qualche modo va conosciuta e con cui ci si deve confrontare. Il rischio, altrimenti, è di isolare un elemento, come questo della consapevolezza che il soggetto della ricerca deve mettersi in discussione, ma non andare poi fino in fondo nel comprendere il significato di questo problema. Certamente, comunque, questo desiderio di confrontarsi con altri approcci e discipline è produttivo, non c'è dubbio. Semmai oggi agli antropologi americani, o almeno a certe linee emergenti dell'antropologia americana, si può quasi, se vuoi, rimproverare il contrario, cioè di perdersi dietro a cose non antropologiche dimenticando lo specifico antropologico, sciogliendo l'antropologia nella letteratura o nel soggettivismo più sfrenato.

FD – *Nell'ultima parte l'articolo di Saunders tratteggia una quadro degli studi italiani contemporanei, sottolineandone la coerenza e la continuità con il lavoro di de Martino. Ne emerge quasi l'immagine di una scuola nazionale molto compatta, che si riconosce consapevolmente come erede dei fondamentali insegnamenti demartiniani. Cosa ne pensi di questo?*

TS – Beh, visto da lontano può forse sembrare così, più di quanto appaia da vicino. Io direi che si può parlare di due fasi. Una fase in cui effettivamente un certo numero di antropologi italiani, pur con diverse tematiche e con diversi interessi, e anche con diverse sfumature metodologiche e teoriche, in qualche modo si potevano tuttavia dire demartiniani, o continuatori di una linea di pensiero legata a Ernesto de Martino; contrapponendosi, in questo, a un'altra parte più tradizionalista e interessata quasi esclusivamente al folklore. In qualche modo, fino agli anni '70, questo è apparso abbastanza evidente; tant'è vero che questa scuola, questo insieme di studiosi più vicini alle linee di ricerca e agli interessi demartiniani, sono quelli che poi si sono incontrati con il '68, con tutta una serie di tematiche... Ad esempio la questione della lettura politica del folklore, il folklore di contestazione, tutte queste cose. Però anche all'interno di questo gruppo c'erano delle profonde differenze, differenze che sono emerse soprattutto nella seconda fase, quando poi da questo filone un po' generico sono emerse delle linee personali – direi più personali che di scuola. Linee condizionate fra l'altro dall'influenza di nuove correnti culturali, come la semiotica, ad esempio, che a un certo punto è entrata con forza nell'antropologia anche se in diversi modi e con diverso peso nei vari studiosi. I conti con la storia sono stati fatti in maniera diversa; l'uscita verso condizioni più moderne dell'analisi antropologica è stata fatta con diverse tonalità. Per altro verso, sono emersi filoni di interesse che contengono precisi elementi di riferimento a de Martino – per esempio tutta la linea di ricerca su mondo antico e antropologia, archeologia e antropologia, che ha una sua precisa configurazione. Dunque, oggi è molto più difficile dire che c'è una scuola demartiniana. C'è probabilmente, e in maniera forse ancora più larga di prima, un'eredità demartiniana in molti antropologi italiani, salvo forse quelli che si riconoscono esclusivamente in linee legate all'antropologia francese e soprattutto a quella anglosassone; ma sono quelli meno italiani, da questo punto di vista.

FD – *Ecco, per metterla sotto forma di domanda giornalistica, qual è a tuo avviso il nucleo vivo di questa eredità di de Martino? Cioè, qual è la parte del lavoro di de Martino che è oggi più attuale e più feconda? In modo particolare, visti i tuoi interessi specifici nel campo dell'antropologia medica, vorrei chiederti quanto ritieni importante l'eredità demartiniana nello sviluppo di questa disciplina in Italia.*

TS – Secondo me vi sono vari aspetti. Da un lato, c'è l'aspetto gramsciano di de Martino, cioè un'impostazione dell'antropologia che tiene in largo conto della condizione sociale dei vari gruppi e dei processi di egemonia e di circolazione culturale. Questo è sempre stato uno dei grandi interessi di de Martino. Fra l'altro, al momento della sua morte egli aveva forti interessi per un progetto che poi non ha potuto portare avanti, lo studio dei grandi processi di egemonia della Chiesa nel Mezzogiorno d'Italia. Questo era il suo grande progetto, e me ne parlava molto spesso. Anche gli studi sul lamento funebre, anche sull'atteggiamento verso il tarantismo eccetera, erano da lui concepiti come sondaggi etnografici, diciamo, sia pure di grande spessore teorico, per costruire questa grande impalcatura della ricerca su come la storia è intervenuta nei processi di sincretismo, di circolazione, di cambiamento culturale nell'Italia meridionale. È questo l'aspetto gramsciano di de Martino, che si concentra non tanto sugli aspetti strettamente oggettivi, materiali della condizione di classe, ma sulla grande vivacità dei rapporti di egemonia, sui gruppi che riescono a fare egemonia, sui problemi attorno ai quali si costruisce l'egemonia. Le osservazioni sulle Indie di qua nella Terra del rimorso sono un buon esempio di questo approccio. Ecco, tutto questo secondo me è uno dei nuclei più vivi. Io non saprei immaginarmi oggi una ricerca che non si fondi su questo quadro di riferimento. E questa è un'opzione metodologica. Basta cambiare scenario e tutto ciò non avviene. E direi anche che questo è l'aspetto del pensiero demartiniano che affascina di più in Spagna e nei paesi latino-americani. Non tanto il tema della crisi della presenza, ad esempio, quanto questa concezione molto viva dei processi di circolazione culturale e di egemonia.

FD – *L'aspetto che lui chiamava storiografico...*

TS – L'aspetto che lui chiamava storiografico, in cui i gruppi sociali erano in maniera molto viva agenti di processi... eccetera. Questa secondo me è la lezione più viva, cioè, come dico, oggi non immaginerei di poter fare una ricerca senza questa impalcatura. In questo c'è naturalmente una fortissima influenza del marxismo. Del resto, de Martino vedeva nel marxismo una teoria della ricerca sociale in grado di combinare i tre approcci base che si continuano a confrontare nell'antropologia moderna, incentrati sui concetti di funzione, di struttura e di storicità. Mentre nelle tre correnti o impostazioni strutturalista, funzionalista e storicista questi approcci vengono isolati e perciò si impoveriscono, si impoverisce cioè lo sguardo d'insieme, nel marxismo più vivo, quello di tipo gramsciano, essi sembrano potersi integrare. E questo secondo me è il nucleo fondamentale dell'ere-

dità demartiniana. Per l'antropologia medica, io credo, la sua influenza è soprattutto legata al modello di ricerca sperimentato in *La terra del rimorso*. La ricerca sul tarantismo mi sembra di grande interesse perché anticipa il tipo di analisi della malattia che si concentra, per dirla in termini attuali, sui due poli della *disease* e dell'*illness*. In questo modo è da intendersi la sua discussione dell'intreccio tra aspetti biologici e aspetti culturali del tarantismo: se si tratti o meno di avvelenamento da ragno, in che misura il morso del ragno può essere reale ma divenire stimolo di qualcos'altro, e come questo qualcos'altro si definisca in rapporto a una soggettività che è storicamente data, in un gruppo sociale dato, in una condizione data, in una stagione data. Questo mi sembra un modello di analisi fondamentale per l'antropologia medica.

Il terzo elemento, quello che di solito viene considerato l'elemento portante di Ernesto de Martino, cioè la teoria della crisi della presenza, mi lascia molti più dubbi. Perché intanto occorrerebbe definirla meglio. Negli scritti demartiniani, la crisi della presenza è quasi sempre definita in termini metaforici, e non è risolto il suo rapporto con la storia. C'è infatti una continua oscillazione, che è stata messa in luce da tanti, tra due diverse accezioni del termine. Da una parte, sembra che de Martino consideri una conquista storica o evolutiva quella di avere sempre meno bisogno della magia in virtù di una coscienza sempre più data, certa e strutturata; dall'altra parte, in molte pagine demartiniane le vicende della presenza appaiono invece non tanto come fasi di un percorso storico, quanto piuttosto come legate a variazioni nella condizione esistenziale degli individui. In taluni momenti queste condizioni mettono in crisi la presenza, in altri no. Certo, non c'è dubbio che su queste condizioni incida l'apparato interpretativo del mondo di cui una società è in possesso, quindi per esempio l'apparato scientifico. Direi che l'elemento centrale è la capacità dell'uomo di trasformare la realtà, di incidere su di essa, di padroneggiare i processi in cui viene coinvolto; però questa capacità e questo grado di padronanza possono variare enormemente anche all'interno di una stessa civiltà e cultura. Noi oggi lo vediamo nella nostra cultura: ed è per questo che alcune previsioni di de Martino non si sono avverate. Ci può essere un padroneggiamento della realtà in alcuni settori, e invece una scarsissima capacità di padroneggiarla in altri settori.

Fra l'altro si potrebbe discutere a lungo su questo problema: se l'ipotesi di de Martino, che con lo sviluppo della laicità sarebbe scomparsa la magia, sia stata o no smentita dalla storia. Adesso si dice di solito che ha sbagliato, che l'ipotesi è stata smentita dalla storia, e dietro c'è l'eco dell'altra grande

ipotesi smentita, quella marxiana. Ma a un'analisi più puntuale si potrebbe anche dire che de Martino non è stato smentito, e che piuttosto le condizioni che lui prevedeva si sarebbero create non si sono create. Cioè, non c'è stato un progressivo padroneggiamento di massa della propria condizione esistenziale, e allora proprio in termini demartiniani si può spiegare la permanenza di tutta una serie di elementi in senso lato magici nella società contemporanea. Comunque, questo è un discorso che interessa più in termini positivi che in termini di esegesi biografica o critica su de Martino. Credo, ripeto, che sia il settore in cui bisogna lavorare di più. Per esempio, certamente il concetto di “miseria psicologica” che de Martino ha introdotto è abbastanza discutibile, un po' meccanico – però bisogna ricordare anche il contesto in cui l'ha introdotto; l'ha fatto in un congresso, quello milanese sul sottosviluppo, in cui il suo problema era far capire agli addetti ai lavori l'importanza di una dimensione soggettiva nelle analisi delle condizioni di sottosviluppo economico del Mezzogiorno. Vi era quindi una ragione strategica precisa. Comunque, se si vuole usare il concetto di crisi della presenza occorre definirlo meglio. La perdita della presenza potrebbe esser definita per esempio come il contemporaneo prodursi di una situazione di dissociazione psichica e di incapacità di mantenere una distanza con l'oggetto delle percezioni e delle riflessioni. Se è questo, allora si tratta di fare i conti con tutto il pensiero psichiatrico moderno. Però bisogna definire esattamente cosa s'intende. Lo stesso vale per il problema della destorificazione: in che misura essa produce un rassicuramento tale da implicare effetti sul terreno dell'equilibrio psichico, per esempio.

FD – *Io su questo vorrei chiederti due cose. Se, come dici, de Martino oscilla tra una concezione della crisi della presenza come problema storico, che riguarda lo sviluppo dell'Io in senso non empirico ma trascendentale, e dall'altra parte invece una concezione psichiatrica, come problema empirico di singole personalità, di singoli Io...*

TS – Sempre in condizioni storicamente precise, però.

FD. *Sempre in condizioni storicamente precise. Ora, la vecchia tesi di Cases, per esempio, era che questa oscillazione fosse in realtà una oscillazione nello sviluppo del pensiero di de Martino...*

TS – Sì, più o meno Croce...

FD. *Sì. La tua impressione è la stessa?*

TS – Io credo che abbia perlomeno interferito, questo. Perché per de Martino questa questione delle categorie, preesistenti al processo storico oppure

esse stesse prodotto storico, era un problema reale, ed era un problema reale in rapporto al dibattito post-crociano di quegli anni. Essendo lui un allievo di Croce, non poteva non porsi questo problema, e secondo me questo ha interferito largamente. Ma non credo che abbia inciso solo questo. Il punto è che de Martino è passato da una fase di riflessione generale, come quella di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, per intenderci, a una sempre più accentuata concretizzazione storica dei problemi. Da quando si è occupato di problemi concreti, di casi storicamente determinati, egli ha sempre sottolineato con grande forza la radicazione interpretativa dei livelli di coscienza nelle condizioni reali di esistenza degli individui. Ciò lo ha portato a superare quel generico evoluzionismo, quella dicotomia tra una fase della storia umana nella quale la presenza non era data e una in cui è data, che direi francamente schematica e discutibilissima. L'alternativa a questo è la radicazione interpretativa delle forme di coscienza a una condizione di esistenza storicamente determinata. Ed è questo il momento più marxiano, diciamo, di de Martino; e, a mio parere, anche il momento più vivo in chiave di antropologia medica. Infatti questa estrema aderenza alla concretezza delle situazioni storico-sociali in cui gli individui sono collocati lo porta a sviluppare appieno il tema dell'efficacia simbolica della magia – della sua efficacia reale, voglio dire, nei confronti di quelle che oggi chiameremmo *culture bound syndromes*. Già nel *Mondo magico* si affaccia mille volte la possibilità di un'efficacia simbolica reale, che in quell'opera viene tuttavia risolta in un'efficacia meramente evolutiva – il simbolismo consente di “entrare nella storia”, più che di risolvere problemi determinati in determinate condizioni storiche. Io penso che sia più viva quella parte del suo pensiero in cui l'efficacia appare come la soluzione per quell'individuo di quella crisi in quel momento – soluzione di un problema che non è assolutamente psichiatrico, ma è un problema esistenziale di quell'individuo. Per riepilogare, ecco, io credo che questa linea della solida radicazione della soggettività in un contesto storico determinato e in un quadro di dinamiche sociali di circolazione culturale, di potere, di egemonia, sia l'elemento più vivo di de Martino.

FD – *Un'ultima domanda. Saunders enuclea il concetto di etnocentrismo critico come centrale, come l'apporto più importante dell'intero pensiero di de Martino. Sei d'accordo su questo punto?*

TS – Credo che sia importante. Mi sembra un tema fondamentale soprattutto perché ci aiuta a preservare la validità del pensiero scientifico contro le svalutazioni relativistiche che lo assimilano a qualsiasi altro tipo di ideo-

logia. Come antropologi, dobbiamo assumere che la scienza è un prodotto storico, ma anche che non è una semplice “sovrastuttura” come tante altre, per intenderci. Essa rappresenta una maniera specifica di indagare sulla realtà, la più controllabile di tutte, meno facilmente trasformabile in mera ideologia. Se non si parte da questo, è inutile fare antropologia. Cioè, occorre una piattaforma stabile che ci consente di dire: questo è il pensiero scientifico, e all'interno delle forme del pensiero scientifico io propongo l'antropologia. Se io demolisco questo... posso farlo benissimo, ma allora demolisco quella parte del pensiero occidentale che ha prodotto la scienza. Allora è inutile fare un'antropologia diversa: semplicemente non si fa antropologia. Che è cosa ben diversa dal tentare di superare l'oggettivazione e di mettere in discussione il rapporto tra ricercatore e oggetto della ricerca, che è invece cosa giustissima, il grande passo avanti che de Martino ha compiuto. Si pensi alla famosa frase “Io entravo nelle case dei contadini come un compagno...”, etc. Però se noi andiamo al livello estremo, dicendo che l'antropologia è soltanto un'ideologia come tutte le altre, va bene, ma allora anche la chimica, anche la biologia... È come fare un'antropologia medica in cui si neghi che c'è un processo attraverso il quale dei batteri o dei virus o delle conformazioni genetiche incidono sul livello di benessere degli individui. Ora, de Martino partiva in fondo dall'idea che l'Occidente avesse sì prodotto cose spaventose, ma anche cose che considerava la base di uno sviluppo ulteriore. Tant'è che la sua operazione antioccidentale è quella di ricomprendere in una visione scientifica l'intero pianeta e l'intero mondo delle varie culture, e non soltanto la nostra. Qui c'è l'attacco a Croce eccetera. Però ciò a cui in fondo lui qui mirava era un allargamento della coscienza critica dell'Occidente: qui sta il suo etnocentrismo critico. Ora, una cosa è un tentativo di raffinamento costante dell'epistemologia, per quanto difficile da realizzare, altra cosa è dire che, poiché la scienza è ideologia, qualsiasi altra concezione del mondo ha lo stesso valore. Questo per quanto riguarda gli aspetti cognitivi. Per quanto riguarda gli aspetti di valore è un altro discorso. Certo, de Martino riteneva che l'Occidente avesse fondato alcune possibili regole etiche che potevano essere molto importanti. Però in realtà sotto sotto, anche se non lo affermano esplicitamente, quasi tutti gli antropologi ritengono ad esempio che la democrazia è meglio dell'autocrazia, e altre cose. Quindi, delle opzioni comunque si fanno, soltanto in chiave di valore è normale farle, siamo fuori dall'antropologia, diciamo, sono scelte politiche, ideologiche. All'interno dell'antropologia la vera scelta è un'epistemologia sempre più raffinata.

FD – *Ma forse de Martino non voleva scindere questi aspetti etici, di valore, di scelta storica, di presa di posizione politica, dalle basi stesse della scienza, no?*

TS – No, però ho l'impressione che per lui il collegamento tra scienza e politica non implicasse la fusione del piano cognitivo e di quello etico. In lui prevaleva l'idea (e in questo c'è anche un collegamento con Croce, sia pure molto lontano) che poiché la ricerca nasce da un problema, e un problema nasce da una condizione storica determinata, da uno sguardo, da un'angolazione determinata e quindi da un progetto politico determinato, il collegamento tra la scienza e la politica, il sistema etico, eccetera, consisteva nello stimolo a indagare sui processi reali che costituiscono la base del problema, più che il mescolamento continuo tra valori e processi cognitivi. Poiché io sto dalla parte dei contadini e della liberazione dell'uomo, indago sui meccanismi che frenano questo processo di liberazione. Ma una volta che io indago su questi meccanismi, il fatto che io sia per la liberazione dei contadini non mi modifica radicalmente il processo cognitivo; mi modifica semmai l'impianto e soprattutto la scelta tematica della ricerca. Detto così può sembrare tagliato con la mannaia, ma, se vogliamo usare una frase del tempo, si può dire che la scelta ideologica e politica era a monte della ricerca – scegliere quale angolazione dare e quale problema affrontare – e a valle per quanto riguarda chi usa socialmente la ricerca e a che fine. Tant'è vero che all'epoca si diceva che ricerche finanziate da gruppi conservatori potevano, per il loro nucleo cognitivo, essere utilizzate in funzione di liberazione. Cosa che, si fosse trattato soltanto di ideologia, non sarebbe stata possibile. Occorre distinguere dunque tra schema etico e procedure della ricerca.

