

# LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),  
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),  
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

## REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),  
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),  
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Fabiana Dimpflmeier,  
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Martina Giuffrè,  
Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Federico Melosi,  
Luigigiovanni Quarta, Emanuela Rossi, Lorenzo Urbano

## COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Pietro Clemente (Coordinatore - Università degli studi di Firenze), Dionigi Albera  
(CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale),  
Lia Giancristoforo (Università degli studi di Chieti), Angela Giglia (Universidad Autónoma  
Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di Udine),  
Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della  
Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-  
Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università  
degli studi di Verona), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma «La Sapienza»)

## Miscellanea

PIETRO CLEMENTE – FABIO DEI, <i>Editoriale</i> . . . . .	3
FRANCESCA CERBINI, <i>Etnografie dell'autogoverno nelle carceri latinoamericane</i> . . . . .	7
VALENTINA GAMBERI, <i>Tra ontologia ed epistemologia: il disegno come comprensione e costruzione del mondo a Flums (Svizzera)</i> . . . . .	27
IN RICORDO DI LUISA ORRÙ	
<i>Bio-bibliografia di Luisa Orrù</i> . . . . .	63
PIETRO CLEMENTE, <i>L'archivio di Luisa Orrù e il tempo delle polifonie orali</i> . . . . .	67
FULVIA PUTZOLU, <i>L'archivio ASDALO. Archivio sonoro demo-antropologico 'Luisa Orrù'</i> . . . . .	79
VÉRONIQUE GINOUVÈS, <i>Quali memorie? Gli Archivi della ricerca in scienze umane e i dati condivisi nella prospettiva del patrimonio culturale immateriale. Usi sociali, scientifici e istituzionali</i> . . . . .	111
VALENTINA LAPICCIARELLA ZINGARI, <i>Terreni etnografici: tra comunità narrative, archivi e politiche del patrimonio</i> . . . . .	125
LIVIA MONNE, <i>Storie di vita fra produzione di conoscenza e soggettività: percorsi di donne comoriane a Marsiglia</i> . . . . .	147
GIOVANNI PIZZA, <i>Finestre, muri, vetri. Archivi e antropologia</i> . . . . .	165
FORUM	
La Fin du Mond di Ernesto de Martino. Un dibattito sull'edizione francese . . . . .	185
FABRICE JESNÉ, <i>La Fin du Mond di Ernesto de Martino come primo risultato della cooperazione scientifica franco-italiana nel campo delle scienze umane e sociali</i> . . . . .	186
MARCELLO MASSENZIO, <i>Traduzione della quarta di copertina de La Fin du Monde</i> . . . . .	187
MARCELLO MASSENZIO, <i>Osservazioni su alcuni tratti distintivi dell'edizione francese dell'opera postuma di Ernesto de Martino</i> . . . . .	188
GIORDANA CHARUTY, <i>Riflessioni sulla ricezione di de Martino in Francia e sulla pubblicazione di La Fin du Mond</i> . . . . .	191
EMMANUEL TERRAY, <i>Ernesto de Martino, filosofo, storico, antropologo</i> . . . . .	197
CARLO A. BONADIES, <i>Ernesto de Martino, la casa editrice Einaudi e le scienze umane</i> . . . . .	204
FABIO DEI, <i>Tra storia e dasein. Dove stava andando de Martino?</i> . . . . .	214
ARCHIVIO, <i>Lettera di Angelo Brelich a Guido Bollati (16 gennaio 1967)</i> . . . . .	221
Gli Autori . . . . .	225

EMMANUEL TERRAY \*

ERNESTO DE MARTINO,  
FILOSOFO, STORICO, ANTROPOLOGO

Percepisco nell'opera di Ernesto de Martino tre elementi strettamente legati: una filosofia esistenzialista, dal carattere essenzialmente drammatico, una storia della cultura occidentale dall'antichità ai nostri giorni e, infine, un'antropologia della nostra contemporaneità.

Una filosofia esistenzialista. Per de Martino, l'esistenza umana si definisce come presenza al mondo. Cos'è la presenza? L'essere umano si trova dinanzi a un mondo che gli è dato; egli è munito di un corpo e di una sensibilità che, ugualmente, gli sono dati. La presenza è allora la capacità di trasformare questi dati conformemente a dei valori. De Martino utilizza tutta una serie di espressioni per definire la presenza; espressioni che sono, in fin dei conti, equivalenti: la presenza è «energia valorizzatrice del trascendimento della situazione», «trascendimento della situazione secondo valori intersoggettivi», «superamento della natura o della vita nella cultura», far passare «dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità».<sup>1</sup>

Tutto ciò evoca una potenza trasformatrice o creatrice che è sia individuale che collettiva, non fosse altro perché i valori che orientano la sua azione sono definiti come intersoggettivi. L'attività dell'individuo si iscrive dunque, improvvisamente, in un contesto sociale.

Il carattere drammatico di questa filosofia esistenzialista riguarda il fatto che la presenza non è una qualità metafisica data all'essere umano una volta per tutte; essa è «un prodotto della storia [...], un bene culturale la cui esistenza deve essere costantemente difesa e riaffermata».<sup>2</sup> Di fatto, la presenza è un'acquisizione fragile, suscettibile di conoscere delle crisi che mettono in causa la sua stessa esistenza. Cos'è una crisi della presenza? Nella misura in cui la presenza è capacità di costruire un mondo coerente

---

\* Directeur d'études, Ehes

<sup>1</sup> E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2002, pp. 15, 16, 269, 632; cfr., E. DE MARTINO, *L'ethos trascendentale del superamento della vita nel valore*, documento dattiloscritto, Archivio de Martino, 22, 8.

<sup>2</sup> M. MASSENZIO, *Introduction*, in E. DE MARTINO, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Editions EHESS, 2016, p. 32.

orientato da valori intersoggettivi, la crisi si manifesta dalla parte dell'intersoggettività dei valori<sup>3</sup> – i membri del gruppo non aderiscono più a dei valori comuni – e, di conseguenza, attraverso la dissoluzione del mondo fondato sui valori.

Tali crisi sono sia individuali che collettive. Per quanto concerne le crisi individuali, de Martino dispone dell'esperienza acquisita dalla psicopatologia. Per quanto riguarda le crisi collettive resto invece un po' insoddisfatto. Certamente de Martino evoca la perdita di senso di cui soffre il mondo occidentale contemporaneo, in particolare attraverso l'analisi di opere letterarie come *La nausea* di Sartre. Ma per quanto io conosca la sua opera, non vi trovo l'analisi di una crisi storica della presenza, per come essa si è potuta produrre in diversi momenti della storia dell'occidente; al contempo, egli non affronta i problemi di metodo che l'applicazione dei concetti della psicopatologia pone all'universo sociale e storico: questi concetti sono stati elaborati per comprendere delle situazioni individuali, e la loro applicazione a delle crisi sociali non ne consegue in modo automatico. Su questo punto, la riflessione di de Martino può essere, secondo me, utilmente proseguita e completata da quella sulla nozione di isteria politica, proposta dal sociologo ungherese Istvan Bibo.<sup>4</sup> A partire dagli esempi presi dalla storia dell'Europa Centrale nel XIX secolo, Bibo mostra che, con alcuni adattamenti, il concetto freudiano di isteria può essere utilizzato per analizzare questi esempi. Mi sembra che in questo vi sia un complemento opportuno al lavoro di de Martino.

In modo generale, la possibilità di simili crisi è inscritta permanentemente nell'orizzonte degli uomini e delle società: ne sono apparse nel passato e nulla garantisce che in futuro non se ne ripresentino di nuove. Viviamo quindi sotto minaccia, e questa minaccia è fonte di angoscia. «Ora senza dubbio è vero che la storia umana racchiude un momento inesauribile di angosciosità proprio perché essa non è mai completamente umanizzabile [...]»<sup>5</sup> Questa angoscia è l'«esperienza del rischio di non poter essere in alcun mondo culturale possibile; essa è «angoscia davanti al *nulla*, ma il 'nulla' significa qui la possibilità che 'si annienti' l'ethos della presentificazione mondanizzante».<sup>6</sup>

La storia culturale dell'occidente appare allora come la rassegna di diverse forme d'esorcismo che gli uomini occidentali hanno inventato per scongiurare questa minaccia e liberarsi da questa angoscia, o per porre un limite alla crisi che sfortunatamente si è prodotta. Questi esorcismi, insieme, formano la cultura, concepita così come un dispositivo di protezione contro la crisi e contro l'angoscia. Ora, per de Martino, questi diversi tipi di

<sup>3</sup> E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 50.

<sup>4</sup> I. BIBO, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*, Paris, L'Harmattan, 1986.

<sup>5</sup> E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 282.

<sup>6</sup> E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici-Società editrice il Mulino, 2005, p. 104.

esorcismi possono essere divisi in due insiemi principali, con una formula intermedia tra essi. Il primo insieme è costituito da ciò che de Martino chiama il 'mitico-rituale'. L'operazione propria del mitico-rituale consiste nell'introdurre un registro o un piano metastorico, all'interno del quale l'avvenire è sempre esperito in anticipo; e nel quale, analogamente, le crisi sono risolte e sistemate preventivamente. Questo piano metastorico prende corpo nei miti che raccontano l'origine e il destino del mondo. In presenza di situazioni concrete offerte dalla storia, agli uomini basterà dunque ripetere il mito per mezzo del rituale: in tal modo il pericolo verrà scongiurato. Meglio, è proprio l'avvenire che dunque viene 'mentalizzato': poiché già scritto nell'al-di-là o al-di-qua della storia. Non esistono né avvenimenti né novità: la storia non fa che ripetere, riprodurre un modello atemporale.

Così definito, il mitico-rituale appartiene all'ordine della rappresentazione e del discorso; non elimina il corso reale delle cose, ma instaura la possibilità d'essere nella storia come se non vi si fosse'. Tutta l'avventura intellettuale dell'occidente tende perciò al riconoscimento progressivo della storia nella sua realtà e nella sua specificità. In questa evoluzione, il Cristianesimo gioca un ruolo decisivo; il suo specifico apporto appare inizialmente come un semplice spostamento: attraverso esso l'avvenimento fondatore non si situa più alle origini della storia, ma nel suo centro o – se posso permettermi – a metà del suo percorso: si tratta – l'abbiamo compreso – dell'Incarnazione di Cristo, della sua morte e della sua Resurrezione. Attraverso questo spostamento, è la storia stessa che fa irruzione nel mitico-rituale. Già il tema dell'eterno ritorno formava una sorta di propedeutica 'ipocrita' alla storia, nella misura in cui essa vi si trovava riconosciuta quanto meno come apparenza. Ma con il Cristianesimo la storia diviene 'una', se non 'la', realtà sostanziale poiché dalla Creazione all'Incarnazione, e dalla Redenzione fino all'avvento del Regno, è proprio una storia che si compie.

Con il Rinascimento comincia il processo di secolarizzazione del Cristianesimo. Ciò significa che gli uomini ormai rifiutano di ricorrere alla Trascendenza, all'atemporale e al metastorico per proteggersi dalle crisi della presenza. Il sacro, allora, non è più considerato come necessario per la conservazione della presenza; l'uomo cerca ormai nell'immanenza i mezzi della sua sicurezza intellettuale e morale. È così aperta la via per un 'umanesimo storicistico', nel quale si prende coscienza che «i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall'uomo per l'uomo».<sup>7</sup> Allo stesso tempo, l'uomo rinuncia all'immortalità che la credenza in una vita eterna gli prometteva; egli non cerca più la propria sopravvivenza se non nelle «permanenze idealmente immortali dell'opera umana».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 356.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 279.

Una storia dunque, dal mitico-rituale all'umanesimo storico, ma anche un'antropologia – intendo un'antropologia del presente – nella misura in cui ciò che è sorpassato (ovvero il mitico-rituale) non per questo è abolito, e continua a prosperare ai margini della società secolarizzata. Di questa persistenza del mitico-rituale è testimone tutto il lavoro di campo di de Martino, così come le sue opere precedenti come *La terra del rimorso* o *Sud e magia*; nelle ultime opere, de Martino espone le condizioni che permettono ai vecchi dispositivi di conservarsi:

E certamente la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di una economia agricola arretrata, l'angusta memoria di comportamenti razionali efficaci con cui fronteggiare realisticamente i momenti critici dell'esistenza costituiscono altrettante condizioni che favoriscono il mantenimento di pratiche magiche.<sup>9</sup>

In questo caso, è l'insicurezza materiale e morale a giocare un ruolo di primo piano, oltre al fatto che, di fronte ad essa, gli uomini sono culturalmente disarmati: si comprende dunque perché la magia e lo spirito magico possano proliferare ben al di là dei contesti di un'economia agricola arretrata, arrivando fino al cuore delle metropoli e della modernità.

Un altro fattore di continuità tra il passato e il presente può essere rintracciato nella relazione molto intima che unisce la magia alla religione.

La magia lucana comunica dunque con i temi fondamentali del culto cattolico, con i sacramentali e i sacramenti, e infine, con lo stesso sacrificio della messa, attraverso una continuità di momenti [...].<sup>10</sup>

Ciò significa che magia e religione esercitano la stessa funzione: proteggere l'essere umano dall'angoscia; offrirgli una garanzia contro la crisi della presenza.

«La magia, come la religione, comporta sempre una reintegrazione nei valori», scrive sempre de Martino; in più, tra i mezzi utilizzati dalla magia e dalla religione per operare questa reintegrazione, non c'è che una differenza di grado, non di natura; gli uni sono più grossolani, gli altri più raffinati, in modo che l'antitesi posta tradizionalmente tra magia e religione è una realtà superficiale. Di fatto, la connessione si muove nei due sensi; da una parte, la magia resta irriducibilmente presente nel cuore della religione:

[...] Le religioni per 'elevate' che siano, se sono davvero religioni e non soltanto vita morale o conoscenza o poesia [...] racchiudono sempre un nucleo mitico-rituale, [...] una tecnica magica in atto, per quanto affinata e sublimata.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> E. DE MARTINO, *Sud e magia*, a cura di F. Dei, A. Fanelli, Roma, Donzelli, 2015, p. 61.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>11</sup> *Ibid.*

Per contro, la religione è già presente nella più grossolana delle pratiche magiche: «Il momento dell'apertura religiosa e della mediazione di valori, per quanto possa essere tenue, non manca mai, anche nel più rozzo scongiuro con *historiola* [...]».<sup>12</sup>

Per concludere, vorrei aggiungere soltanto che l'ipotesi della continuità tra magia e religione esposta da de Martino potrebbe essere estesa alle 'religioni secolari' del XX secolo, così come le hanno analizzate Emilio Gentile o Eric Voegelin. Certamente, questi ultimi fanno riferimento a delle verità scientifiche e non a una trascendenza, come i loro predecessori, ma questa differenza rispetto al fondamento non esclude le similitudini in rapporto alla funzione – esorcizzare l'angoscia incorporando il futuro – e ai mezzi messi in opera.

Vorrei concludere con una domanda alla quale solo i nostri amici italiani sono capaci di rispondere. Mentre approfondivo *La fine del mondo*, ho riletto due opere celebri che hanno come oggetto le stesse popolazioni che de Martino studia o, quanto meno, popolazioni particolarmente vicine a quelle. Parlo di *Fontamara* di Ignazio Silone e di *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi. Alla fine di questa rilettura, sono stato colpito dalla differenza o, quantomeno, dalla contraddizione tra i due affreschi che ci sono proposti.

Per de Martino, mi pare, non ci sono dubbi sul fatto che le popolazioni descritte rappresentino un momento della storia culturale dell'occidente, anche se come momento del passato: il dispositivo mitico-rituale caratterizza tanto le religioni e le credenze dell'antichità quanto le pratiche magiche contemporanee in Italia del sud. Ora, per Carlo Levi, con i contadini, da un lato, e i cittadini, dall'altro, ci imbattiamo in due forme di civilizzazione interamente estranee una all'altra, molto spesso in condizioni di ostilità, e tra le quali non esiste alcuna comunicazione né comprensione.<sup>13</sup> In modo simile, Silone parla di 'due nazioni separate', che non si comprendono, non parlando la stessa lingua.<sup>14</sup> Tale coesistenza tra due universi ripiegati su se stessi dura da sempre: né i greci né i romani hanno penetrato la società contadina; né gli uni né gli altri hanno esercitato su essa la minima influenza.<sup>15</sup>

Per de Martino, in secondo luogo, «l'uomo è nella storia anche quando pretende di uscirne con comportamento mitico-rituale».<sup>16</sup> Per Carlo Levi, al contrario, i contadini hanno effettivamente vissuto fuori dalla storia: «Nel mondo dei contadini non c'è posto per la ragione, per la religione e

<sup>12</sup> *Ivi.*, p. 84.

<sup>13</sup> Cfr., C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Milano, Oscar Mondadori, 1968.

<sup>14</sup> Cfr., I. SILONE, *Fontamara*, in I. SILONE, *Romanzi e saggi*, Milano, I Meridiani-Mondadori, 1998.

<sup>15</sup> C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968.

<sup>16</sup> E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 268.

per la storia». <sup>17</sup> Questa esclusione dalla storia può essere intesa in due sensi: da una parte, i contadini si sono mantenuti ai margini della storia degli altri; né i greci né i romani, l'ho già detto, hanno trasformato il loro destino, e lo stesso vale per tutti i popoli che si sono succeduti nella regione:

Nessuno degli arditi uomini di occidente ha portato quaggiù il suo senso del tempo che si muove, né la sua teocrazia statale, né la sua perenne attività che cresce su se stessa. Nessuno ha toccato questa terra se non come un conquistatore, un nemico o un visitatore incomprensivo. <sup>18</sup>

Ma, d'altronde, considerati in sé stessi, i contadini non hanno conosciuto la storia, hanno vissuto un tempo immobile e immutabile, contraddistinto dalle alternanze naturali:

Questa Italia si è svolta nel suo nero silenzio, come la terra, in un susseguirsi di stagioni uguali e di uguali sventure, e quello che di esterno è passato su di lei non ha lasciato traccia, e non conta. <sup>19</sup>

Silone evoca qualcosa di simile: «le solite angustie, le solite pene, la solita miseria: la miseria ricevuta dai padri», che l'avevano ereditata dai nonni. <sup>20</sup> In assenza di qualsiasi cambiamento e di qualsiasi evoluzione, di fatto l'appartenenza alla storia diviene puramente formale.

In terzo luogo, mi pare che, malgrado tutto, de Martino giudichi positivamente le attività magiche, nella misura in cui esse costituiscono uno sforzo per rendere il mondo sopportabile e vivibile; sebbene strane e a volte ripugnanti, le pratiche magiche appartengono alla grande famiglia degli esorcismi indirizzati contro l'angoscia e contro la minaccia della disintegrazione del mondo; con esse, in ogni caso, l'uomo fuoriesce dalla passività, non accetta più di subire il proprio destino e prova ad opporsi ad esso. Al contrario, Carlo Levi insiste sulla rassegnazione che caratterizza, secondo lui, la società contadina: di fronte allo stato, i contadini provano «la stessa cupa rassegnazione, senza speranza di paradiso, che curva le loro schiene sotto i mali della natura. [...] Il loro cuore è mite e l'anima paziente. Secoli di rassegnazione pesano sulle loro schiene, e il sentimento della vanità delle cose e della potenza del destino». <sup>21</sup> Anche Silone parla di rassegnazione e pessimismo. Anche la rivolta che scoppia proprio dalla presa di coscienza di troppe ingiustizie evidenti assume un carattere disperato. Scrive ancora Levi: «È una rivolta disumana, che parte dalla morte e non conosce che la morte, dove la ferocia nasce dalla disperazione». <sup>22</sup>

<sup>17</sup> C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968, p. 103.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>20</sup> I. SILONE, *Fontamara*, cit., 1998, p. 9.

<sup>21</sup> C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968, p. 72, 121.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 121.

Infine, de Martino e Carlo Levi sostengono a proposito della religione due opinioni particolarmente divergenti. Per de Martino, l'abbiamo visto, non c'è separazione netta tra le pratiche magiche e il culto religioso: quelle sono profondamente impregnate di questo. Per Carlo Levi, al contrario, tra i contadini non esiste «né senso di Stato né di religione».<sup>23</sup> Egli fa descrivere ad un ecclesiastico un quadro estremamente oscuro della religiosità contadina:

[...] [C]'è poca religione. C'è un gran numero di ragazzi che non sono nemmeno battezzati; e nessuno se ne dà cura, se non sono malati e in punto di morte. Alle funzioni non viene che qualche vecchia, alla messa della domenica la chiesa è quasi deserta. La gente non si confessa, non fa la comunione.<sup>24</sup>

Ciò significa che lo spirito magico e la sua visione del mondo – l'immagine di un universo sovraffollato da forze oscure e onnipotenti – ha, in qualche modo, divorato e assorbito la religione:

Non c'è posto per la religione, appunto perché tutto partecipa della divinità. Perché tutto è, realmente e non simbolicamente, divino, il cielo come gli animali, Cristo come la capra. Tutto è magia naturale. Anche le cerimonie della chiesa diventano dei riti pagani, celebratori della indifferenziata esistenza delle cose, degli infiniti terrestri dèi del villaggio.<sup>25</sup>

Si riconoscerà, spero, che una tale differenza di punti di vista e di apprezzamento è strana, trattandosi di popolazioni particolarmente prossime. Bisogna spiegarla attraverso la personalità e la rispettiva formazione degli autori? Non sono capace di esprimermi su questo punto e, su questa questione, aspetto con molto interesse il parere dei nostri amici italiani.

(traduzione di Luigigiovanni Quarta e Fabio Dei)

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 81

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>25</sup> *Ibid.*