

Carlo Ginzburg ed Ernesto De Martino

Marcello Mustè*

English title: Carlo Ginzburg and Ernesto De Martino

Abstract: Ever since his 1963 review of *The Land of Remorse*, published in the journal “Il centro sociale”, Ernesto De Martino has always represented a fundamental reference point for Carlo Ginzburg’s historiography. The article reconstructs the various passages of an original interpretation, which mainly concerns *The Magic World* and, with the important discussion promoted in 1979 by the “Quaderni storici”, *The End of the World*. There is no lack of critical aspects and grounds for detachment, such as those relating to the concepts of “cultural circulation” and the “ethos of transcendence”. In addition to the judgement on De Martino’s writings, the article considers the influence exerted in the construction of Ginzburg’s major historical works, in particular on *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* and the theoretical chapters of *Ecstasies. Deciphering the Witches’ Sabbath*.

Keywords: Ernesto De Martino; Carlo Ginzburg; microhistory; theories of History; idealism.

Carlo Ginzburg è uno storico che ha largamente praticato il genere dell’autobiografia. Sono numerosi gli scritti in cui racconta la sua ricerca e tenta, da prospettive e in periodi diversi, di segnarne le discontinuità e le evoluzioni. Non si tratta di un’attenzione eccessiva rivolta al proprio ego, alla propria persona o al proprio lavoro, né di una tendenza distruttiva all’autocritica, ma di una precisa indicazione teorica e culturale. Storiografia e autobiografia (come, d’altronde, filosofia e autobiografia) sono dimensioni strettamente intrecciate, per molti versi iscritte l’una nell’altra. Non parliamo tanto delle vicende personali o private della vita, ma di un sé comune, collettivo, dove la vicenda di uno studioso incontra ferite e traumi della propria generazione,

* Università di Roma “La Sapienza”
marcello.muste@uniroma1.it

provando a rappresentarle e a renderne ragione sul piano della ricerca storica e della riflessione filosofica. Lo stesso De Martino verrà interpretato da Ginzburg con la formula di “autobiografia nascosta”. In certo modo si tratta di una categoria generale, tutto il nostro lavoro è una specie di “autobiografia nascosta”, che a volte viene alla luce, altre volte rimane “nascosta” dietro la ricostruzione di serie documentarie o la sequenza di concetti.

Nelle pagine autobiografiche, Ginzburg ha sempre riconosciuto nell’opera di De Martino, in particolare nel *Mondo magico*, una delle principali fonti del suo lavoro. Nel discorso del 2011 per il conferimento del premio Balzan, parlando della benjaminiana “partita a scacchi” iniziata nell’autunno 1959 con i processi di stregoneria, ha ricordato l’impressione suscitata in lui dai quaderni di Gramsci, dal *Cristo* di Carlo Levi e, appunto, dal *Mondo magico* di De Martino, indicandoli come fonti ispiratrici della sua prima ricerca¹. Nella *Prefazione* ai *Benandanti* del marzo 1965 questo giudizio è già presente, dove si ricorda un incontro con De Martino e “l’incoraggiamento” da lui ricevuto²; e dove, nel primo capitolo, il *Mondo magico* e il primo capitolo della *Terra del rimorso* (*Tarantismo e malattia*) sono evocati in un passaggio cruciale dell’opera, a proposito delle manifestazioni patologiche (isteria ed epilessia) delle streghe e della necessità di risolvere il problema dei benandanti non nell’ambito “della farmacologia o della psichiatria”, ma in quello “della storia della religiosità popolare”³. In forma più articolata, il debito verso De Martino è precisato nella conferenza di Tokyo del 1992 su *Streghe e sciamani*, quando Ginzburg (ripensando a un giudizio di Adriano Sofri) ha riassunto il senso del proprio itinerario nel “dilemma” fra il giusnaturalismo della madre e lo storicismo del padre, sottolineando però che il suo iniziale storicismo “non era quello di Croce”, ma “la sua versione radicale, e perciò sconfessata da Croce, proposta da Ernesto De Martino ne *Il mondo magico*”⁴. Le citazioni autobiografiche potrebbero proseguire con altri testi, ma è chiaro che De Martino è sempre riconosciuto come una fondamentale fonte di ispirazione; e che all’interprete, di conseguenza, spetta il compito di ricostruirne la lettura e di misurarne la reale efficacia.

Tra queste pagine autobiografiche merita una menzione particolare l’articolo *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, pubblicato originariamente a Stoccolma nel 2016⁵. In questo articolo, che è in larga parte centrato sulla

¹ Carlo Ginzburg, *Premio Balzan 2010 per la storia d’Europa (1400-1700)*, Fondazione Internazionale Balzan, Milano 2011, p. 10.

² C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1996, p. XV.

³ Ivi, p. 30.

⁴ C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 293.

⁵ C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, in P. Jackson (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm University Press, Stockholm 2016, pp. 35-51.

lezione di De Martino, sono riassunti tutti, o quasi tutti, i motivi dell'interpretazione di Ginzburg: la lettura della crisi della presenza in termini di "autobiografia nascosta" (basata sugli appunti inediti pubblicati da Giordana Charuty nel 2009 e relativi alla giovanile epilessia di De Martino), il dissenso sulla realtà dei poteri magici e così via. Un passaggio da sottolineare riguarda la risposta ad alcune osservazioni che Andrei Znamenski aveva proposto in *The Beauty of the Primitive*⁶ e anche a quelle, di tipo diverso, avanzate da Willem de Blécourt in un articolo dello stesso 2007⁷. In una decina di pagine del quinto capitolo (*Shamanism Goes Global*), Znamenski aveva evidenziato la grande influenza del saggio del 1975 di Mircea Eliade (*Some Observations on European Witchcraft*), il quale, spiegava, "ha reso globale lo sciamanesimo", là dove i suoi predecessori ne avevano fermato i confini alla Siberia, alle zone artiche, all'America del Nord. La diffusione del modello transculturale di Eliade era rintracciata in un gruppo eterogeneo di autori, da Lommel a Furst, da Freidel a Myerhoff a Harner. Le opere di Ginzburg, a cominciare dai *Benandanti*, venivano iscritte in questa sfera di influenza, come una ripresa del paradigma di Eliade e della scuola romantica del folclore, e considerate incompatibili con i nuovi indirizzi post-moderni dell'antropologia, come quelli avviati da Clifford Geertz, Mary Atkinsons e altri.

La risposta di Ginzburg merita qualche considerazione. Egli non si limita a ricordare che l'articolo di Eliade era successivo ai *Benandanti* e anzi li menzionava in due occasioni. A proposito di Eliade (di cui aveva discusso la *Ambivalent Legacy* in un articolo del 2010), metteva in rilievo due aspetti. In primo luogo, il fatto che alla base dei *Benandanti* non c'era il modello transculturale di Eliade, ma "il *Mondo magico* di Ernesto De Martino, pubblicato nel 1948, e poi tradotto in sette lingue"⁸. In secondo luogo, chiariva che il successivo orientamento verso la morfologia era derivato proprio dalla "impossibilità di accettare l'interpretazione dello sciamanesimo come categoria transculturale"⁹. Quello che interessa, per il momento, è il riferimento centrale al *Mondo magico* (e non a Eliade) come prima fonte di ispirazione dei *Benandanti*. Ma l'articolo del 2016 aggiunge alcune notazioni su questa influenza di De Martino. Ginzburg sottolineava che il *Mondo magico* gli servì come una specie di mediazione per entrare in contatto con il libro che, nel 1935, Sergei Shirokogoroff aveva dedicato all'etnologia dei popoli tungusi. Attraverso De Martino, Shirokogoroff influì dunque notevolmente

⁶ Andrei Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁷ W. De Blécourt, *The Return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?*, in J. Barry, O. Davies (eds.), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, Palgrave Macmillan, London 2007, pp. 125-145.

⁸ C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, cit., p. 38.

⁹ Ivi, p. 45.

nella genesi dei *Benandanti*. Ginzburg aggiungeva (e questo è l'aspetto più interessante) che era stata decisiva l'influenza di Shirokogoroff anche sul *Mondo magico* di De Martino, sia pure in una maniera caratteristica. De Martino, che aveva recensito il libro nel 1942, non arrivò certo ad accogliere il relativismo radicale dell'etnologo russo, né il positivismo *emic* (per adoperare il lessico di Pike), né la negazione della realtà dei poteri magici, che corresse con i suoi interessi per la parapsicologia e per i fenomeni paranormali. Tuttavia, per almeno due motivi la presenza di Shirokogoroff sarebbe stata rilevante per De Martino. Da un lato per la definizione dell'olonismo primitivo, d'altro lato perché si legò a un'altra presenza significativa, quella di Wilhelm Mühlmann, già ricordato in termini elogiativi in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. In uno scritto più recente¹⁰, Ginzburg ha avanzato l'ipotesi che il primo incontro di De Martino con Martin Heidegger sia avvenuto grazie alla *Methodik der Völkerkunde* dell'antropologo tedesco, il quale citava il § 43 di *Sein und Zeit* proprio nella parte relativa alla crisi della presenza. Questo circuito De Martino-Shirokogoroff-Mühlmann acquista dunque un certo rilievo nell'interpretazione di Ginzburg e sarà opportuno tenerlo presente nei passaggi successivi.

Ora conviene fare un passo indietro. Il primo incontro di Ginzburg con l'opera di De Martino risale al 1963 e riguarda la sua recensione a *La terra del rimorso*. La recensione venne pubblicata in una piccola rivista, "Il centro sociale", e rappresenta oggi una rarità bibliografica. Ma ha molta importanza, perché dimostra come la ricerca di De Martino si ponga alla base, in una forma critica e problematica, di tutta la prima fase della produzione di Ginzburg, a cominciare dai *Benandanti*, pubblicati pochi anni dopo, nel 1966. In questa recensione Ginzburg distingueva con nettezza ciò che accoglieva e ciò che, invece, respingeva del libro di De Martino. Quello che accoglieva era la considerazione del tarantismo "da un punto di vista prevalentemente storico-religioso", che esclude la lettura patologica del fenomeno, come latrodectismo (avvelenamento a opera di un ragno), colpo di sole (Katner), psicosi collettiva (Giordano), che deriva dalla riduzione illuministica del tarantismo a malattia. L'accettazione della prospettiva storico-religiosa implicava il richiamo alla posizione "comprensiva e convincente" del *Mondo magico*, incentrata sulla dialettica tra crisi e riscatto della presenza.

Al libro di De Martino venivano tuttavia rivolte due critiche. In primo luogo, appoggiandosi alla recensione che Arnaldo Momigliano aveva pubblicato nel 1962 sulla "Rivista storica italiana", Ginzburg considerava sostanzialmente infondata tutta la discussione sulle origini del tarantismo, come si leggeva nel *Commentario storico* e soprattutto nel capitolo su *Le origini medievali del*

¹⁰ C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, "Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts", 23, 2016, pp. 196-210.

tarantismo. Condivideva bensì la critica a Sigerist sulle origini dionisiache del fenomeno, ma giudicava “poco persuasiva” la tesi della “nuova plasmazione” (così si era espresso De Martino) che rinvierebbe al Medioevo cristiano. Ricordando che la prima testimonianza di tarantismo risale alla metà del secolo XIV, concludeva che “è difficile affermare che le caratteristiche del tarantismo siano specificamente medievali”.

Alla critica sulle origini medievali del tarantismo si legava l’osservazione più rilevante, che chiudeva la recensione. Essa riguardava l’*Introduzione* di De Martino, in particolare la polemica con Giuseppe Pitré e, dunque, il significato del “relitto folklorico-religioso”. Pitré aveva sostenuto che vi fossero due storie, quella dei dominatori e quella dei dominati, raccomandando di non confondere la cultura popolare con quella dei dominatori. De Martino aveva contestato questo paradigma, richiamando invece l’unità della storia culturale, quindi il tema della “circolazione culturale” e il processo di plasmazione del tarantismo da parte della cultura egemonica. Come è chiaro, si tratta di un aspetto fondamentale del libro che De Martino aveva dedicato al tarantismo. Nella contestazione di questo aspetto, possiamo cogliere un momento essenziale del nuovo modello interpretativo che Ginzburg, in questo periodo, stava elaborando. Il problema della “circolazione culturale”, del rapporto fra élites e popolo, tra alto e basso, spiegava, non può essere risolto senza conferire una reale positività (sia pure, scriveva, una “circoscritta positività”) alla cultura popolare attestata dal “relitto folklorico-religioso”. Certo, aggiungeva, la “plasmazione” spiega la disgregazione e il declino della cultura popolare, ma “nel passato il rapporto tra tarantismo e cultura egemonica dovette essere diverso”. La ricerca storica deve dunque cogliere la positività, l’autonomia, del relitto folklorico, che precedette la “circolazione” e il suo conseguente declino. È facile osservare come in questa critica a De Martino si stringesse il programma storiografico che avrebbe caratterizzato la prima fase del lavoro di Ginzburg, dai *Benandanti* a *Il formaggio e i vermi*.

Con la prima edizione della *Fine del mondo*, nel 1977, la lettura di De Martino si allargò oltre i riferimenti al *Mondo magico* e alla *Terra del rimorso*. La prima occasione venne, nel 1979, con la tavola rotonda organizzata dai “Quaderni storici” presso l’Istituto Cervi di Roma. Rispetto agli interventi di Clara Gallini (che ribadì i punti principali della sua lunga e controversa introduzione) e di Cesare Cases (che fu molto severo verso la “mancata assimilazione del marxismo” da parte di De Martino), il discorso di Ginzburg segnò una notevole discontinuità con le letture allora correnti della *Fine del mondo*. Già l’esordio era di una inequivocabile chiarezza: “non sono d’accordo – affermò – con l’interpretazione della figura e dell’opera di De Martino proposte da Clara Gallini nella sua introduzione a *La fine del mondo*. Vorrei

spiegare brevemente i motivi del mio dissenso”¹¹. Il ragionamento andò ben oltre il motivo del dissenso, che riguardava soprattutto il rimprovero di non avere praticato “i principi più elementari del materialismo dialettico”, al quale Ginzburg poteva opporre la constatazione che De Martino non aveva voluto praticarli perché considerava il materialismo dialettico (così si leggeva nella *Fine del mondo*) come una “degenerazione positivista del marxismo”. La discussione arrivò a toccare il nodo del rapporto fra De Martino e la cultura italiana ed europea a lui contemporanea. Alla tesi, ripetuta dalla Gallini, del mancato incontro con la maggiore cultura europea (la scuola di Francoforte, Max Weber, l’antropologia inglese), Ginzburg oppose l’interpretazione contraria. Riprendendo un giudizio di Renato Solmi, mostrò la forte affinità tra il *Mondo magico* e alcuni passaggi della *Dialettica dell’illuminismo*; quindi allargò la considerazione a “una piccola costellazione di libri” – che includeva, oltre Adorno e De Martino, i nomi di Carlo Levi, Marc Bloch e Raymond Queneau –, tutti scritti fra il 1939 e il 1944 e tutti ruotanti intorno al tema del crollo e della fine di un mondo, che definì “libri dell’anno zero”, con un trasparente riferimento all’opera di Roberto Rossellini. De Martino, dunque, apparteneva a pieno titolo a questa “costellazione” e rappresentava un motivo profondo della cultura europea del suo tempo.

Nella *Fine del mondo* questo giudizio trovava conferma per il fitto dialogo con l’esistenzialismo e la psicoanalisi. Ma la lettura di Ginzburg riguardava ancora, in modo particolare, il *Mondo magico*. Anzi, il confronto tra il libro del 1948 e i dossier postumi che ne sviluppavano e ne generalizzava la trama, lo portava a delineare l’immagine (che tornerà negli scritti successivi) di una “figura intellettuale tragica”: “attenuarne i tratti contraddittori – scriveva nel saggio del 2016 su *La genèses de la Fin du monde de De Martino* – significherebbe tradire la sua importanza”¹². In effetti, nella *Fine del mondo* interveniva un elemento ulteriore, cioè l’Ethos del trascendimento, che Ginzburg ha sempre interpretato come una “involutione” rispetto al motivo originario della presenza e della sua crisi, tale da “indebolirne” il significato: “io non considero questa accentuazione dell’etica – si legge nell’articolo del 2016 –, più prescrittiva che descrittiva, come convincente”¹³. Con l’Ethos del trascendimento, De Martino tornava alla lezione di Croce, o meglio dell’ultimo Croce, allontanandosi così da quella “costellazione” europea dei “libri dell’anno zero”. Si apriva perciò una specie di contraddizione fra il De Martino del 1948 e quello del 1962, segnata, appunto, da questa “involutione” in senso etico.

¹¹ C. Ginzburg, *La “Fine del mondo” di Ernesto De Martino*, “Quaderni storici”, 14, 40, 1979, pp. 228-248.

¹² C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, cit., p. 210.

¹³ Ivi, p. 212.

Per comprendere questo giudizio, bisogna ricordare che la prima lettura della *Fine del mondo* accadde negli anni, tra il 1977 e il 1979, che rappresentavano un momento di maturazione del progetto storiografico di Ginzburg. Il saggio sul “paradigma indiziario” uscì nel 1978, il *Formaggio e i vermi* era apparso nel 1976. Una serie di scritti, dal seminario sul “Beneficio di Cristo” alle *Indagini su Piero*, iniziava a sviluppare quella problematica del rapporto tra storia e morfologia da cui scaturiranno le novità della *Storia notturna*. È chiaro che morfologia ed Ethos del trascendimento delineavano due esiti alternativi del metodo comparativo, l’uno volto alla enucleazione di sonde archetipe l’altro rivolto a una funzione etica di tipo trascendentale.

A partire dalla discussione del 1979 su *La fine del mondo*, Ginzburg aveva cercato di ripensare il rapporto di De Martino con l’eredità crociana, avvicinandolo al contesto europeo e, in particolare, a quella costellazione di “libri dell’anno zero”. Restava però, in De Martino, un’antinomia, un contrasto non risolto fra questi due momenti (il crocianesimo e la costellazione europea), in certo modo rappresentato dalla tarda figura, di derivazione crociana, dell’Ethos del trascendimento. Con due saggi, del 1988 e del 2013, Ginzburg ha proposto notevoli variazioni su questo tema, introducendo importanti novità nella sua interpretazione.

Il primo saggio, dedicato a un confronto tra Momigliano e De Martino, apparve originariamente nel 1988 sulla “Rivista storica italiana”. Ginzburg prendeva spunto dalla recensione di Momigliano a *La terra del rimorso* per delineare la parabola di due percorsi paralleli di distacco dal crocianesimo: l’uno, quello di Momigliano, che si manifestò “in much less dramatic though irreversible forms”, fino al congedo di “all forms of historicism” perché sempre “threatened by relativism”; l’altro, quello di De Martino, più drammatico nelle forme ma ancora orientato alla elaborazione di un “more radical historicism immune from ethnocentric limitations”¹⁴. Il saggio di Ginzburg si concentrava sulla ricostruzione della genesi del *Mondo magico*, indicata negli anni 1941-1942 e specificata in due direzioni fondamentali. Da un lato, con riferimento alla nota aggiunta al saggio del 1942 su *Religionsethnologie und Historizismus*, diventava centrale l’influenza del secondo capitolo della seconda parte del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, dove De Martino aveva potuto trovare (come scrisse) “parole chiave e suggerimenti fecondi per il suo lavoro”. D’altro lato, Ginzburg sottolineava il rapporto con Antonio Banfi, non solo ricordando il violento attacco di Croce a “Studi filosofici” del 1941 (che non aveva impedito a De Martino di pubblicare sulla medesima rivista la recensione a Remo Cantoni), ma riportando la lettera di De Martino a Banfi del 15 febbraio 1941, conservata presso l’Istituto Banfi di Reggio Emilia. In questa lettera si leggeva

¹⁴ C. Ginzburg, *Momigliano and De Martino*, “History and Theory”, 30, 4, 1991, p. 48.

una critica allo “schema quadripartito crociano”, alla filosofia delle “quattro forme”, che permetteva di anticipare a tale data il rifiuto del modello crociano. Ne derivava l’ipotesi di un consenso generale con quanto Banfi stava allora elaborando, con riferimento al saggio su *La persona*, il cui manoscritto era “exactly contemporary”¹⁵ al *Mondo magico*. L’ipotesi di una influenza di Banfi sul *Mondo magico* (che Momigliano, nel saggio su Banfi e De Martino, aveva avanzato in forma dubitativa), in una direzione anti-crociana, veniva perciò affermata in maniera piuttosto perentoria.

Il secondo saggio uscì nel 2013 su “La ricerca folklorica” ed era dedicato a “una pagina del *Mondo magico*”. In questo articolo, prendendo ancora spunto da una notazione di Momigliano (secondo cui De Martino voleva “non contraddire, ma integrare Croce”) e rileggendo le opposte tesi interpretative di Carla Pasquinelli e di Amanda Signorelli, Ginzburg riportava in maniera molto radicale la premessa *etic* del *Mondo magico* a un saggio anti-crociano di Gentile del 1936, *Il superamento del tempo nella storia*. Quindi ricostruiva il contrasto fra Croce e Gentile, interpretando il saggio crociano su *La storiografia come liberazione dalla storia* del 1937 come una risposta allo scritto di Gentile. Il *Mondo magico* avrebbe ripreso l’impostazione gentiliana, affermando l’identità di storiografia e storia e il carattere astratto del tempo. A questa tesi generale, Ginzburg aggiungeva due corollari di notevole interesse. In primo luogo, mostrava come “gli echi del saggio di Gentile sono sfuggiti a tutti i lettori del *Mondo magico*. A tutti, tranne uno. Benedetto Croce”¹⁶. Infatti, nei due famosi interventi sul *Mondo magico* Croce non mancò di utilizzare quella espressione, “motore immoto”, che era stata adoperata da Gentile (“motore immobile”) per criticarlo, svelando così, in forma implicita, “la presenza di Gentile nel *Mondo magico*”¹⁷. Ma l’influenza di Gentile si prolungò anche attraverso Gramsci, perché De Martino incontrò, nella filosofia della praxis teorizzata nei *Quaderni del carcere*, un paradigma analogo, già mediato dalla *Filosofia di Marx* di Gentile.

Con il ricorso a Gentile, Ginzburg aveva rielaborato il tema dell’anti-crocianesimo di De Martino, che risaliva almeno al 1979. Questo non significa che Ginzburg considerasse positiva l’influenza di Gentile, il prevalere unilaterale del momento *etic* e il rifiuto della distinzione crociana tra storiografia e storia. L’influenza di Gentile era bensì riconosciuta, ma non per questo apprezzata o condivisa. Anzi, la matrice gentiliana consentiva di ribadire, a un ulteriore livello di elaborazione, la stessa critica che nella recensione del 1963 era stata rivolta a *La terra del rimorso*. Il tema, “del tutto improprio”,

¹⁵ Ivi, pp. 43-44.

¹⁶ C. Ginzburg, *De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de Il mondo magico*, “La ricerca folklorica”, 67-68, 2013, p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 17.

della “circolazione culturale” trovava, nella radice teorica gentiliana, un altro motivo di rifiuto: “se la soggettività – concludeva Ginzburg – (dei rappresentanti dell’alta cultura) plasma l’oggetto (il tarantismo), senza ulteriori specificazioni, la possibilità di cogliere le voci delle tarantate è di fatto esclusa. La polemica contro il supposto ‘tarantismo in sé’ rinvia all’identificazione della storia con la storia della storiografia sostenuta da Gentile”¹⁸.

Nella lettura di Ginzburg emerge un ulteriore aspetto di rilievo. Fin dal saggio del 2016 sulla genesi della *Fine del mondo*, avanzò un “raisonnement conjectural”, fondato non “sur un texte, mais sur un film”¹⁹. Il film in questione è *L’eclisse* di Michelangelo Antonioni, uscito nelle sale italiane il 12 aprile 1962, nel periodo in cui si precisava l’ultimo progetto di De Martino sulle apocalissi culturali. Negli appunti dell’agosto 1962, presi nel villaggio di Torre a Mare, emergeva il dialogo serrato con l’esistenzialismo. L’interlocutore privilegiato di questo periodo, Enzo Paci, aveva invitato Antonioni e Monica Vitti a partecipare a un dibattito con i suoi studenti all’Università di Milano, come risulta da alcuni resoconti variamente pubblicati. Ginzburg ipotizzò che De Martino avesse visto il film e che “les images saisissantes d’Antonioni aient déclenché le projet de *La fin du monde*, qui a fini par devenir une sorte de récapitulation de l’entière trajectoire de De Martino”²⁰. L’ipotesi diventa ancora più suggestiva se si ricordano le ultime scene del film, i primi piani quasi ossessivi – “comme un scientifique se servirait d’un microscope”²¹, dove gli oggetti sembrano sostituire le forme umane senza vita –, la relazione resa esplicita con la corsa agli armamenti e con la minaccia di una fine del mondo. L’immagine dell’eclisse solare, filmata da Antonioni a Firenze nel febbraio 1961, sembra perciò la metafora quasi perfetta di quella estensione della crisi della presenza al rischio di fine del mondo che guidò le ricerche dell’ultimo De Martino.

De Martino è sempre rimasto un autore fondamentale di Ginzburg. Le critiche principali hanno riguardato, fin dalla recensione del 1963, il tema della “circolazione culturale” e, d’altro lato, il principio dell’Ethos del trascendimento, sviluppato negli ultimi scritti. Rimarrebbe da chiedersi quanto e come la lezione di De Martino sia penetrata nelle opere storiche di Ginzburg. Basteranno due accenni per provare a impostare un discorso di questo tipo.

La prima linea riguarda i *Benandanti*, pubblicato per la prima volta nel 1966 sotto l’impressione della lettura del *Mondo magico*. Il libro descrive una complessa traiettoria che, dal processo a Paolo Gasparutto del 1575 arriva ai casi di Maria Panzona (1618), Giovanni Sion (1634), Michele Soppe (1642).

¹⁸ Ivi, p. 20.

¹⁹ C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, cit., p. 206.

²⁰ Ivi, p. 207.

²¹ *Ibid.*

In questo percorso viene ricostruita la vicenda di una lenta assimilazione, per cui, sotto la pressione degli inquisitori, “uno strato di credenze genuinamente popolari” viene dapprima “deformato” poi “cancellato dal sovrapporsi dello schema colto”²². Se si tiene presente la critica rivolta nel 1963 a *La terra del rimorso* sul tema della “circolazione culturale”, appare evidente il primo motivo di confronto con De Martino. Rispetto alla critica a Pitré, Ginzburg recupera pienamente lo “scarto” fra cultura subalterna e “schema dotto”, ripensando la circolazione come conflitto e disponendola in un processo storico di lunga durata che riguarda la genesi e il significato del razionalismo moderno. I benandanti vengono assimilati alla stregoneria, ma questo non è il presupposto, bensì il risultato conclusivo, di una dinamica storica che all’inizio vede non la plasmazione da parte delle classi colte ma, appunto, la differenza e il conflitto. Una seconda osservazione riguarda il tema della crisi della presenza e del riscatto. In certo modo i benandanti – con la ripresa di un antico rito agrario e con la lotta contro le streghe – svolgono una funzione analoga a quella che, nel *Mondo magico*, caratterizza l’opera dello sciamano. La crisi è segnata dalla minaccia di carestia, il riscatto dalla complessa ritualità delle battaglie notturne. Anche i *Benandanti* sono un’opera costruita sul ritmo dialettico crisi-riscatto. Tuttavia, il riscatto non è, come nel *Mondo magico*, il principio di una presenza resa salda e assicurata dall’operazione sciamanica, ma porta con sé un destino di sconfitta e di cancellazione. È proprio la logica dell’inquisitore che, assimilando lo “scarto” folclorico alla stregoneria, apre la strada a quell’atteggiamento “più scettico e insieme razionalista” che caratterizza la modernità. Nella logica dicotomica restaurata dai benandanti, il “riscatto” corrisponde infine all’assimilazione, alla fine del conflitto, la presenza sicura è quella dei vincitori, non quella della comunità e dei vinti.

L’altra grande opera storica di Ginzburg, la *Storia notturna*, esce nel 1989, quando la lettura dei dossier della *Fine del mondo* è da tempo avvenuta e nella sua riflessione è cresciuta l’influenza di autori come Levi-Strauss, Propp, Wittgenstein, insomma il tema del rapporto tra storia, comparazione e morfologia. Per comprendere il confronto con l’ultimo De Martino, bisogna volgersi alla terza parte dell’opera, quella di più denso significato teorico, in particolare al secondo capitolo, intitolato *Ossa e pelli*. Lo spunto per un approfondimento decisivo della ricerca proviene da una “svista” di Levi-Strauss nel saggio *Dal miele alle ceneri*, che richiama l’attenzione sulla presenza della zoppia e dell’asimmetria deambulatoria in numerose rappresentazioni mitiche e rituali, tra loro lontane nello spazio e nel tempo. Nella lettura di Ginzburg, questa “connessione transculturale”²³ non rinvia a un archetipo in senso tradizionale né a un inconscio collettivo dell’umanità,

²² C. Ginzburg, *I benandanti*, cit., p. IX.

²³ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, p. 206.

ma a un'operazione simbolica iniziale, che trova il proprio referente nell'immagine corporea (la stazione eretta, la simmetria, intesi come simbolo rovesciato) e nel "grado zero" della corporeità, cioè la morte. Attraverso un'operazione simbolica originaria, l'uomo elabora l'assenza, mette in comunicazione l'invisibile con il visibile, alterando in maniera evidente l'immagine immediata e naturale di sé stesso. Nel passaggio concettualmente più significativo, Ginzburg parla di una "attività categoriale" che "rielabora in forma simbolica le esperienze concrete (corporee)"²⁴, generando così un universo simbolico che si manifesta nell'isomorfismo di figure mitiche e di pratiche rituali.

È agevole osservare che "l'attività categoriale" di cui si parla qui, cioè l'energia capace di tradurre la dimensione naturale del corpo e il "grado zero" della morte in un ordine di raffigurazioni simboliche, in parte somiglia all'Ethos del trascendimento dell'ultimo De Martino e in parte no. Vi somiglia perché, al pari di quello, converte l'assenza di determinazione (il rischio della fine e la minaccia di apocalisse) in un mondo di determinazioni e di significati simbolici. Ma se ne distingue perché questa operazione perde la premessa crociana (il rapporto utile-vitale) e il riferimento essenziale alla sfera etica; e se ne distingue anche perché i suoi prodotti non sono le valorizzazioni categoriali, a cui ancora guardava De Martino, ma, come si esprime Ginzburg, "nessi prevedibili", che tuttavia delineano "configurazioni simboliche potenzialmente universali"²⁵.

²⁴ Ivi, p. 224.

²⁵ Ivi, p. 223.

