

## Ernesto De Martino in Brasile

Intervista a Cristina Pompa\* a cura di Simone Capozzi\*\*

Simone Capozzi: *Quali sono state le fasi della ricezione di De Martino in Brasile?*

Maria Cristina Pompa: Non si può ancora parlare di fasi di ricezione, perché Ernesto De Martino è quasi sconosciuto nell'ambiente accademico brasiliano, a differenza di quanto accade in altri paesi latinoamericani, soprattutto Messico e Argentina. Il suo nome ricorre a volte in testi di scienza delle religioni (molto sviluppata nel Paese, con vari corsi di laurea e dottorati), accanto ai più conosciuti Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich, ma senza un approfondimento della problematica demartiniana. Leggermente più corposa è la presenza di De Martino in libri di etnopsichiatria, di cui è considerato uno degli esponenti di spicco in Europa. Nel 2015 c'è stato un primo tentativo di divulgazione della sua opera, con un libro dell'antropologa Liana Trindade (*Ernesto De Martino: o mundo mágico do sul da Itália*), che però non ha avuto

\* Maria Cristina Pompa è professoressa associata di antropologia presso l'Università Federale di São Paulo e coordinatrice del progetto brasiliano "Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino", nell'ambito del quale è in corso di realizzazione una traduzione della *Terra del rimorso* in lingua portoghese. Laureatasi alla Sapienza in Storia delle Religioni, Maria Cristina Pompa ha concluso la sua formazione con un dottorato in Scienze Sociali all'Università di Campinas (Brasile). Le sue ricerche vertono su temi di storia e antropologia delle religioni. È autrice di numerosi saggi sui movimenti socio-religiosi in ambiente rurale brasiliano, sull'antropologia delle missioni e sulla storia indigena, tra i quali il libro *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (2003) e gli articoli *Pau de Colher: um movimento socio-religioso dans le sertão de Babia* (1998), *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena* (2002), *"Leituras do 'fanatismo religioso' no sertão brasileiro* (2004), *Para uma antropologia histórica das Missões* (2006), *Religião e Civilização. Para uma História das Categorias de Construção da Alteridade Indígena no Brasil. Séculos XVI-XIX* (2014), *The Missionary Roots of Rural Messianic Movements: Seventeenth to Nineteenth Centuries* (2016), *Antropologia, História e Religião: a obra de Raffaele Pettazzoni* (2020), *Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia* (2022).

pompa@unifesp.br

\*\* Università Roma Tre

sim.capozzi@stud.uniroma3.it

nessuna eco in campo antropologico, forse perché troppo limitato alle opere meridionaliste e quindi annoverato tra gli studi di folklore o di cultura popolare, di cui l'antropologia brasiliana contemporanea non si interessa molto. Alcuni anni fa, nel quadro del mio progetto di ricerca "Antropologia e storia delle religioni nel XX secolo", ho iniziato la lettura di testi di De Martino con volenterosi studenti e da due anni è nato un gruppo di lettura e ricerca su De Martino, con la partecipazione di studenti e colleghi di varie università, anche europee, che si è trasformato in un progetto di diffusione dell'opera dello studioso in Brasile, attraverso incontri, seminari e traduzioni. Durante la pandemia ho presentato l'opera di De Martino in conferenze on-line, webinar, *lives* e ho pubblicato un articolo in un dossier sulle 'antropologie del mondo', come vengono chiamati gli studi antropologici al di fuori del *mainstream* anglo-americano e francese. La ricezione è stata molto favorevole – in qualche caso entusiastica, nonostante la difficoltà di comprensione del peculiare linguaggio demartiniano e delle risonanze filosofiche, classicistiche e psichiatriche della sua opera, di non facile lettura in un ambiente accademico estremamente specializzato, ma non abituato all'erudizione. Ciò che ha impressionato maggiormente sono le anticipazioni di un dibattito in corso attualmente, con altri termini e altri riferimenti: dalla critica alla nozione moderna di 'realtà' alla centralità del corpo nell'analisi dei fatti 'religiosi', dall'idea della fine del mondo al preannuncio dei *subaltern studies*.

SC: *Quali sono i testi tradotti/in corso di traduzione?*

MCP: Il progetto su De Martino (intitolato *Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino*) ha ricevuto un finanziamento – quasi miracoloso, considerati i tagli alla ricerca del governo Bolsonaro – per la traduzione e la pubblicazione di un libro, che dovrebbe uscire a fine anno. Abbiamo scelto *La terra del rimorso* per vari motivi: per il forte contributo etnografico, per la completezza dell'approccio (storico-religioso, psichiatrico, sociologico), per il carattere multidisciplinare dello studio ma, principalmente per l'analogia, già identificata dallo stesso De Martino, tra i rituali del tarantismo e quelli delle religioni afrobrasiliane come il candomblé (definito *bori* nel libro). Ci è sembrato che questa analogia – che nasce da un'analisi storica e non da una constatazione fenomenologica – potesse costituire il punto di partenza per un avvicinamento a De Martino da parte di un'antropologia che, per le sue origini, non ha mai tenuto in gran conto la storia. Lo sviluppo delle scienze sociali moderne in Brasile, si deve principalmente al contributo francese e britannico: basti pensare che il corso di scienze sociali della maggiore università del paese e dell'America Latina, l'Università di São Paulo, USP, fu iniziato negli anni trenta dalla famosa Missione Francese, diretta da Roger

Bastide e integrata da un giovanissimo Lévi-Strauss, e che Radcliffe-Brown fu professore di Antropologia in un'altra Università di São Paulo: la *Escola de Sociologia e Política*. L'opzione storicista dell'antropologia demartiniana costituisce senza dubbio uno stimolo all'inclusione della dimensione storica, troppo spesso trascurata, nell'analisi antropologica in Brasile.

Altri testi sono stati tradotti per un dossier su De Martino che uscirà a breve in una rivista scientifica, con i contributi dei diversi autori coinvolti nel progetto. I testi scelti per questo dossier sono i più teorici: *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* e *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Il primo è fondamentale per la comprensione del nucleo teorico demartiniano basato sulla dialettica crisi/riscatto; il secondo chiarisce la posizione di De Martino in relazione alla fenomenologia religiosa, fatto di non poco conto, considerato il successo di Mircea Eliade in Brasile, anche tra storici e antropologi, che lo citano spesso. Il terzo, infine, è sembrato stimolante come contrappunto alla discussione contemporanea sulla fine del mondo, presente in Brasile non solo nel testo di Viveiros de Castro e Danowski (*Há mundos por vir?*), ma anche nei testi di due importanti intellettuali indigeni: Davi Kopenawa (*A queda do céu*) e Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*). Si tratta, evidentemente, di testi molto lontani dal taglio demartiniano, non foss'altro per ragioni cronologiche: De Martino non poteva immaginare che "il gesto della mano che preme il bottone" di cui parla nella *Fine del mondo* sarebbe divenuto oggi una sconvolgente realtà in termini di collasso climatico. Tuttavia, questi testi sembrano in qualche modo giungere al (o scaturire dal) nodo problematico dell'autore napoletano, per lo meno nelle sue ultime riflessioni: l'incontro con l'altro e con le altre possibilità di essere uomo (e costruire il mondo) che costituiscono l'umanesimo etnografico.

SC: *In che modo le ricerche di De Martino possono adattarsi al contesto brasiliano?*

MCP: Credo che la dialettica crisi/riscatto e l'idea della religione come "tecnica" siano estremamente proficue per cercare un filo conduttore nell'analisi delle pratiche religiose brasiliane, così ricche e diversificate. Il campo religioso brasiliano contemporaneo è caratterizzato dal pluralismo, cioè da una molteplicità di appartenenze religiose, che spesso presentano un transito accentuato tra di loro, senza che i soggetti percepiscano alcun tipo di contraddizione. Se ciò è relativamente comprensibile nel caso del cattolicesimo e dei rituali afrobrasiliani, da sempre profondamente articolati in un processo di sincretismo, non è altrettanto ovvio per il transito tra cattolicesimo e protestantesimo neopentecostale, o tra religioni afrobrasiliane e la nebulosa del

*new age*, o tra spiritismo e chiese evangeliche. Le spiegazioni sociologiche e antropologiche del fenomeno, improntate alla teoria weberiana della secolarizzazione, come spostamento della religione dalla sfera pubblica alla sfera privata, vedono l'adesione alle diverse possibilità del religioso come la scelta individuale di un determinato rapporto con il sacro. Questa interpretazione, accanto a quella di ispirazione fenomenologica che fa dell'esperienza personale e dell'emozione il centro gravitazionale della scelta individuale di un percorso religioso, mi sembrano abbastanza insoddisfacenti nella misura in cui, concentrandosi sul piano della credenza, cioè della teologia, lasciano a margine il nucleo significativo e operativo a un tempo di questa molteplicità non contraddittoria di appartenenze, che è l'efficacia simbolica, che si dà sul piano della pratica rituale, e non su quello della credenza. Da un lato, le chiese neopentecostali, con i loro esorcismi, espulsioni del demonio, rituali di *descarrego* (che possiamo tradurre approssimativamente come 'scarica'), culti di trance di massa, propongono la soluzione di problemi amorosi, finanziari, di salute, ossia la *cura* dei mali del corpo e dell'anima, il che attrae principalmente le classi meno abbienti. Dall'altro lato, il neosciamanesimo urbano, revisione dei culti amazzonici basati sull'uso di sostanze psicotropiche come l'ayahuasca, propone alle classi più abbienti e scolarizzate un' "apertura della mente", "esperienze mistiche", "contatti con gli spiriti della natura" e altre definizioni sorte dalla trasformazione di questi culti in dottrina nell'ambito della nebulosa *new age*.

Questo è il grande problema affrontato dall'antropologia e dalla sociologia delle religioni in Brasile, che però non si distaccano dal paradigma weberiano della secolarizzazione, riproponendo, rovesciandolo, il concetto di disincantamento del mondo, che ora diventa 'reincantamento', aprendo due possibili strade interpretative: una che privilegia (e persino predica) l'idea di un ritorno della spiritualità in un mondo disincantato, l'altra che orienta la comprensione di questo 'transito' o di queste 'conversioni' in termini di domanda/offerta del mercato religioso. La proposta demartiniana della religione come tecnica di risoluzione della crisi della presenza apre un nuovo orizzonte di ricerca, spostando l'accento dalla 'credenza' o 'fede', alle 'pratiche rituali', alla 'cura', alla 'performance', insomma, dallo spirito alla materia, dall'anima al corpo, mostrando tutta la potenza del rituale come trasformazione dei corpi.

SC: *Quali aspetti del suo pensiero hanno ricevuto maggiore attenzione?*

MCP: Come dicevo all'inizio, la ricezione – ancora molto incipiente – della prospettiva demartiniana ha suscitato interesse in termini di anticipazioni dei dibattiti contemporanei e a ciò non è estranea la scoperta o la riscoperta di De Martino da parte del *mainstream* antropologico anglosassone e francofono.

Da un punto di vista metodologico, sicuramente la centralità del corpo e della pratica rituale ha molto incuriosito gli specialisti che si sono avvicinati all'opera demartiniana, tentando di gettare arditi ponti con gli studi di *performance*, come quelli di Victor Turner e Stanley Tambiah. Più consistenti sono le analogie con i nuovi paradigmi antropologici della corporalità di Thomas Csordas e della materialità di Birgit Meyer, che cominciano a penetrare in Brasile. Anche la prospettiva gramsciana, cara tanto agli studiosi marxisti di varie aree quanto ai *cultural studies* o ai *subaltern studies*, sembra aver suscitato un certo interesse. Senza dubbio, però, la nozione di perdita della presenza e l'approccio imperniato sulla dialettica crisi/riscatto costituiscono la grande originalità di De Martino e l'oggetto della curiosità da parte del ristretto numero di studiosi che hanno avuto modo di conoscere in minima parte il suo contributo, per lo più mediato dai membri del gruppo di ricerca. In particolare, come ho accennato, l'approccio demartiniano apre la possibilità di comprendere in altri termini che non quelli weberiani, questo ritorno del religioso contemporaneo, così forte da essere entrato prepotentemente nella sfera pubblica e nella politica, informandone l'agenda (vedi l'appoggio massiccio delle chiese evangeliche a Bolsonaro). Ora, se si osservano con lo sguardo demartiniano le pratiche rituali neopentecostali, tanto cattoliche quanto evangeliche, o i culti centrati sull'uso di sostanze psicoattive, o anche semplicemente i tradizionali culti afrobrasiliani o spiritisti, si può percepire chiaramente che, al di là delle varie denominazioni confessionali, il nucleo rituale è tutti i casi costituito da un momento di dissociazione psichica, in cui è identificabile il 'regime protetto', destoricato, nel quale si compie il riscatto dall'angoscia provocata dal male. Non a caso, tutte le narrazioni – ampiamente pubblicizzate nei media – delle conversioni al pentecostalismo, si danno in termini di 'cura' miracolosa da uno stato di prostrazione anteriore, attribuito all'azione del demonio, descritto nei conosciutissimi termini della "presenza in crisi": il mondo privo di senso, la realtà opaca, le cose che si impossessano del soggetto, l'incapacità di agire, il sentirsi 'legati', e si potrebbe continuare. Allo stesso modo, l'adesione al neosciamanesimo new age è descritta dai neofiti come la salvezza dal senso di vuoto, dall'incapacità di comprendere sé stessi e il mondo di cui questi rituali (principalmente il Santo Daime, basato sul consumo dell'ayahuasca) costituiscono una cura, anche accettata da parte della medicina ufficiale. Queste semplici osservazioni già mostrano le enormi possibilità che De Martino apre in questo campo di studi.

SC: *Nel Mondo Magico la questione della realtà dei poteri magici sembra anticipare alcuni temi propri della cosiddetta svolta ontologica in antropologia. Si sono realizzate ibridazioni interessanti tra De Martino e Viveiros de Castro?*

MCP: È ancora presto per dire se sarà tentata o meno questa approssimazione. Indubbiamente, la critica alla modernità come costruttrice dello stesso concetto di realtà, consegnata alla scienza come all'unica sfera legittimata a 'spiegarla', è forse uno degli elementi più impressionantemente anticipatori della discussione contemporanea iniziata da Bruno Latour e Isabelle Stengers e fatta propria dall'etnologia brasiliana, principalmente con Viveiros de Castro e la sua scuola. In una proposta di articolazione fra l'antropologia della scienza e l'etnologia amerindiana, l'antropologo brasiliano propone un'antropologia simmetrica nella quale le categorie native abbiano lo stesso peso di quelle antropologiche: di qui il concetto di ontologia, contrapposto a quello di cosmologia, che implicherebbe l'idea di un 'discorso', o una interpretazione specifica, culturalmente orientata, attorno ad un'unica realtà data. Ciò si avvicina senz'altro all'idea demartiniana della realtà della datità come costruzione storica della modernità (la 'boria') occidentale – sebbene mi sembri che quest'idea sia più vicina al costruttivismo di Latour che non al prospettivismo di Viveiros de Castro. Quando quest'ultimo invita a 'prendere sul serio' il mondo di cui parlano i nativi, sta dicendo che le categorie native non devono sostituire le nostre, ma metterle in discussione, operando su di esse una torsione epistemologica e metodologica, e anche qui ci avviciniamo all'umanesimo etnografico che può essere costruito solo attraverso l'incontro con l'altro.

A parte queste analogie nella costruzione stessa del problema antropologico, tuttavia, credo non si possa parlare di un avvicinamento alla svolta ontologica e a Viveiros de Castro (nonostante si sia attribuita una svolta ontologica al De Martino della *Fine del Mondo*, ma in un senso profondamente diverso da quello trattato dagli antropologi contemporanei). E ciò per lo meno per due ragioni. In primo luogo, se comprendo bene il nodo cruciale della svolta, questa si basa sulla decostruzione delle grandi divisioni natura/cultura, soggetto/oggetto, umanità/animalità. A partire da Latour e dall'antropologia della scienza, ma anche da Roy Wagner, che scrisse il libro *L'invenzione della Cultura* ancora negli anni settanta, ma non ottenne lo stesso successo dei suoi colleghi Marshall Sahlins e Clifford Geertz, l'antropologia, o per lo meno una parte di essa, sta mettendo in discussione sistematicamente queste opposizioni, a partire da una sorta di 'critica etnografica' rappresentata fondamentalmente da Viveiros de Castro e Marilyn Strathern, che 'prende sul serio' l'assenza di tali dicotomie nelle ontologie indigene, specialmente amerindiane e melanesiane. È evidente che su questo punto il divario con De Martino non potrebbe essere maggiore. La svolta ontologica propone un mondo di soggetti, umani e non umani, in cui la simmetria epistemologica si basa su una diversità di mondi, di nature, e non di culture, perché la 'cultura' come l'ha costruita (o, Wagnerianamente, inventata) l'antropologia appartiene a tutte le specie vive, perché è il punto di vista del soggetto umano, animale, vegetale. Ora, De Martino aveva intuito qualcosa di

analogo nel suo questionamento della realtà della datità in contrapposizione alla realtà *ngwel*, ma non aveva portato avanti la critica radicale alla nozione di realtà, né avrebbe potuto farlo, considerata la sua scelta di campo di “fedeltà alla ragione e alla storia” dell’Occidente in quanto patria culturale, nonostante la critica storica sempre vigile alle sue pretese universalistiche. È proprio su tali dicotomie – che la svolta ontologica scardina – che si fonda il costruito dello studioso napoletano, centrato nella dialettica crisi/riscatto, in cui la “crisi” da superare è proprio il rischio di cadere nell’*ingens sylva* della natura, il non poter essere in nessun mondo culturale, recedere nella sfera della mera animalità, del non-umano, non essere più soggetto dell’agire, ma oggetto agito.

L’opzione storicista, che porta De Martino a storicizzare tanto l’oggetto di ricerca quanto le categorie investigative, è il secondo punto di distanziamento dalla prospettiva dell’etnologia di Viveiros di Castro, che non si interessa alla storia se non nella misura in cui è voltata all’individuazione dei regimi indigeni di storicità (come fa nel famoso saggio intitolato “Il marmo e il mirto: sull’incostanza dell’anima selvaggia), che cannibalizzano l’alterità come un modo per costruire la storia. Quello che interessa Viveiros de Castro è la metafisica, non la storia, ed anche la sua critica alle categorie antropologiche non parte dalla loro storicizzazione, ma dalla loro esplosione, a partire dalle categorie indigene. Siamo molto lontani da De Martino.

*SC: In chiusura: alla luce di quest’opera di traduzione da un contesto storico-sociale ad un altro, quali credi siano i punti di attualità e quali gli aspetti trapasati del suo pensiero?*

*MCP: A mio avviso sono ancora validissimi la metodologia della dialettica crisi/riscatto e l’approccio storico che permetterebbe di storicizzare tanto gli oggetti-soggetti di ricerca quanto le categorie analitiche (approccio raro nell’antropologia brasiliana). Anche il lato ‘oscuro’, forse il meno amato in Italia dell’opera demartiniana, la questione della metapsichica o della psicologia paranormale costituisce a mio avviso un elemento di stimolo. Direi che l’aspetto più problematico del pensiero dello studioso napoletano, oggi, in qualsiasi contesto lo si voglia trasporre, è proprio la professione di fede nella sua patria culturale, per lui unica produttrice del sapere antropologico e quindi autocritico, e il suo corollario, l’etnocentrismo critico. Più che la svolta ontologica, mi sembra che critica postcoloniale contribuisca definitivamente a metter tra parentesi questo concetto, e la visione teleologica che lo sostiene, ancora debitrice, come dice Gino Satta, dello storicismo idealistico. Questa visione, basata sulla necessità di restare al proprio ‘posto di combattimento’ servì a De Martino, in un altro contesto, per combattere i pericolosi sbandamenti dell’Occidente in crisi verso un primitivismo esotizzante e*

dell'antropologia dell'epoca verso un relativismo senza prospettive. Oggi sappiamo che gli strumenti per decolonizzare il sapere devono essere più potenti e, soprattutto, più egualitari.

L'umanesimo etnografico, però, come dicevo, resta valido. Per i nuovi temi e per i nuovi orientamenti epistemologici che sfidano l'opposizione natura/cultura, soggetto/mondo, che De Martino aveva posto in altro modo al centro della sua riflessione, non sarebbe possibile una ibridazione, o anche solo un parallelismo tra De Martino e gli autori contemporanei. Né, storicamente è il caso di proporli. Ma la proposta demartiniana dell'inaugurazione di un nuovo umanesimo, l'umanesimo etnografico, frutto dell'incontro, o del reincontro, con il "fratello separato", il subalterno, il primitivo, finisce per coincidere con la proposta più ampia dell'antropologia contemporanea, o di una parte di essa, che invita – parafrasando Isabelle Stengers, a una nuova alleanza: un riavvicinamento all'altro, il naturale, il tradizionale, il non-moderno, il non-umano.

Riprendendo i temi de *La fine del mondo*, direi che il mondo destinato alla fine è l'angusto universo oggettivo costruito da quella che De Martino chiama la "boria" della nostra scienza, popolato di macchine generatrici di morte. Filosofi e antropologi indigeni, fino a ieri i "fratelli separati", propongono oggi i loro multiversi decelerati e popolati di umanità non-umane. Filosofi e antropologi occidentali prendono finalmente sul serio queste proposte, realizzando -mi sembra – qualcosa di molto simile all'epoché etnografica pensata e realizzata da Ernesto De Martino.