

Oltre Eboli, nel cuore delle tenebre. Breve nota su De Martino postcoloniale

Ulrich van Loyen*

English title: Beyond Eboli, in the Heart of Darkness. A Brief Note on Postcolonial De Martino

Abstract: The following reflections are intended to highlight a contradiction that is not only present in De Martino's works but also in Western emancipatory thought during the first wave of the decolonisation of the world (1947-1961). It could probably be argued that the essay *Around a History of the Subaltern Folk World* in some ways presents an exception, given that a few years later, in *Death and Ritual Mourning in the Ancient World* (1958), De Martino denies possible reciprocity between the "literate" European world and that of the illiterate peoples currently living: "There is, therefore, no direct cultural relationship of filiation between us and these peoples, but rather one of distant cousinship with uncertain paternity". However, the solution or, rather, the reconciliation of these contradictions occurs with the *Land of Remorse* a few years later.

Keywords: De Martino; postcolonialism; critical ethnocentrism; progressive folklore

1. Recentemente di Ernesto De Martino sono stati ripubblicati, accolti con grande attenzione da parte della critica, alcuni saggi fondamentali. Oltre a *La fine del mondo* – libro che segue la discutibile edizione francese uscita qualche anno fa – o *Morte e pianto rituale* – libro di cui si sottolineava, quasi con sollievo, la estraneità alla domanda 'meridionalista' – è apparsa anche una breve raccolta di saggi nella Piccola Biblioteca Morale diretta da Goffredo Fofi, curata da Stefano de Matteis¹, che si apre con un saggio che dà molto da pensare: *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Voglio soffermarmi su questo saggio, pubblicato per la prima volta in "Società" nel 1949. E questo per un semplice motivo o, meglio, per formulare una

* Universität Siegen
Ulrich.vLoyen@uni-siegen.de

¹ E. De Martino, *Oltre Eboli. Tre saggi*, Edizioni e/o, Roma 2020.

domanda apparentemente semplice: cosa ci può dire il De Martino ‘non-ancora meridionalista’, cioè il De Martino prima delle spedizioni, prima di *Sud e magia*, il teorico dell’*ethnos*, sul rapporto tra “mondo popolare interno” e il mondo che stava decolonizzando? E, di seguito, cosa ci può dire oggi De Martino, e la metodologia utilizzata, su quel rapporto?

2. “Le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali”² e l’atteggiamento verso di loro da parte del mondo colto e borghese stanno al centro del saggio. Oggi l’incipit, per tanti lettori, risulta provocatorio. Almeno per lettori non-italiani. Perché l’equazione posta è tutt’altro che ‘normale’. I popoli coloniali e semicoloniali, in che cosa sono ‘popolari’? Se prendiamo ad esempio le maschere Voodoo o sciamaniche o le figure esposte nelle collezioni etnografiche del tempo e nei *world museum* di oggi, non c’è dubbio che invece di appartenere a un presunto mondo popolare unico, derivano da società ben stratificate, spesso dalle élites: provengono da società segrete, da famiglie reali o da qualche corte. L’idea che ci sarebbe un insieme del mondo popolare – idea alla quale fa capo anche la decisione recente, e del tutto anacronistica, di mettere assieme il Museo delle arti tradizionali e popolari e il museo Pigorini di Roma, sotto un’unica rubrica di ‘museo delle civiltà’ – o è molto ingenua o molto audace. Ma se si continua a leggere il testo di De Martino si vede che questa equazione si deve soprattutto alla prospettiva euristica dalla quale viene costruito il soggetto, cioè la prospettiva del mondo borghese di cui le scienze antropologiche contemporanee sono una espressione.

L’esogamia e il totemismo, il mana e il tabù, l’orrore per l’incesto, i complicati sistemi di parentela, la fattura e la controfattura, i riti di pubertà, le mutilazioni e i tatuaggi, le esperienze iniziatiche dello stregone e i poteri paranormali, i miti delle origini e infine la credenza nel cosiddetto “essere supremo”, tutto ciò costituiva, per quella pretesa scienza del mondo popolare subalterno, un mistero,

dice De Martino³. Intuiamo quindi meglio i tratti di quella scienza borghese: tutti confluiscono nell’eternizzazione del primitivo, cioè nella collocazione dello “scomodo” al di fuori della storia di cui la borghesia si crede il “fiore supremo”. E questo perché chi presume di trovarsi all’apice della storia, raramente accetta di riconoscere la sua arbitrarietà e la concepisce invece come immagine o espressione di un *manifest destiny*. Le teorie di Frazer, di Edward B. Tylor, di Robertson Smith, dei demologi centroeuropei (menzioniamo anche i tedeschi: i fratelli Grimm) e dei religiosi come padre Wilhelm

² Ivi, p. 17.

³ Ivi, p. 18.

Schmidt che nel suo *L'origine dell'idea di Dio* (1912-1955) presentava la tesi di una *Uroffenbarung* (una rivelazione primordiale) dedicata agli indigeni in Africa Centrale, e perfino le speculazioni di Sigmund Freud sul pentimento della *Urborde* – le cosiddette fratellanze primitive che dopo aver ucciso il loro padre lo divinizzavano e lo facevano identificare con il totem – tutti quei saperi, tutte quelle teorie riecheggiano nel brano che ho appena citato. È in gran parte, tutto questo lo troviamo nella fondamentale critica promossa da De Martino in *Naturalismo e storicismo dell'etnologia* (1941), un testo ricco e interessante per capire la sua formazione ma anche utile per verificare la sua estraneità ai dibattiti internazionali dell'antropologia. Tematiche soprattutto come il *mana*, teorizzato dalla scuola di Durkheim e sociologizzato in maniera radicale, in realtà non entrano bene nel quadro delle “scienze della borghesia”, visto che qua confluivano le sensibilità sociologiche di “stranieri residenti”, intellettuali alsaziani, socialisti, e in più ebrei, che cercavano di rifondare la fenomenologia dello spirito di Hegel in termini sociologici.

Il furore del giovane De Martino nei confronti di autori tra loro molto diversi (cosa avevano in comune Padre Schmid e Emile Durkheim?) lascia sospettare che abbia altri motivi. Motivi forse, che erano, almeno in parte, anche a lui nascosti.

Sicuramente in De Martino ci spicca il rifiuto della “civiltà borghese”. Però quando viene a prendere forma il suo atteggiamento verso il culturalmente diverso – un termine più attuale e meno in voga ai tempi di De Martino – l'autore scrive del “mondo popolare subalterno” che viene trattato con “naturalità” o che costituisce, “per la società borghese, un mondo di *cose* più che di *persone* ”⁴. La differenza specifica di questo mondo è la sua “subalternità”, in quanto mondo di “dominati” e non di “dominatori”. E sembra esclusivamente questa comunanza di essere “dominati” che mette assieme il mondo popolare (europeo) con quello dei “popoli coloniali”; sicuramente anche per far capire che i loro modi di reagire, cioè le tecniche culturali di chi mette in scena il proprio “essere agito”, hanno una radice comune. Da lì a poco vediamo emergere i tratti di una teoria del Mediterraneo come comunità degli emarginati, che unisce l'Africa settentrionale all'Italia meridionale, così come possiamo leggere nella *Terra di rimorso* (1961). Il concetto di un panmediterraneismo, che in alcuni scritti degli anni Sessanta si scorge, sembra una prospettiva che unisce un gruppo di società tra loro molto diverse o che vengono messe insieme solo negativamente. Di tutto questo abbiamo alcune tracce indelebili, se non le prime, nel saggio del '49.

⁴ *Ibid.*

3. Se il mondo popolare subalterno fosse un mondo posizionato fuori dalla storia, la civiltà borghese si troverebbe ugualmente al di fuori di essa, visto che le mancano gli elementi materiali per riconoscersi nella sua storicità. Parla incessantemente della storia, ma è una storia che vive del lavoro di tener fuori gli altri, cioè di non farli entrare nel suo universo temporale. Lo storicismo borghese è quindi una riduzione di un vero storicismo, perché se gli altri sono collocati in un tempo prima del tempo, quale spazio rimerebbe agli europei borghesi per permettere alle vicende di evolversi, rischiudersi, cambiare col tempo? Quel che neghiamo agli altri, è quello che neghiamo a noi – così potremmo forse riassumere l’approccio del saggio di De Martino senza fare troppi riferimenti allo storicismo di Benedetto Croce con il quale si voleva riconciliare dopo la rottura in seguito al *Mondo magico*, pubblicato l’anno prima (ma scritto almeno da cinque anni). Il pensiero va, ovviamente, al libro di Johannes Fabian, *Time and the other*⁵. De Martino in Italia è forse tra i primi a sottolineare l’intreccio che esiste tra l’autoemancipazione della borghesia, la fine del colonialismo e il miglioramento delle condizioni in cui è imprigionato il mondo popolare. Il suo è soprattutto un monito rivolto alla classe dalla quale deriva, la “piccola borghesia meridionale”, come ha esplicitato altrove. E il metodo per trascenderla. Per “trasgredire le condizioni date”, come scrive De Martino – di nuovo altrove –, sarebbe l’aiuto fornito agli oppressi per farli rientrare nella storia. Nella storia con la S maiuscola. ‘La storia siamo noi’, come recita una canzone popolare.

Il tema del ‘rientro’ è cruciale del saggio. Nelle pagine dedicate all’etnografia sovietica, sicuramente opinabile a distanza di tanti anni e dopo aver visto il crollo di questo progetto sociale, De Martino assume che lì

i popoli cosiddetti ‘primitivi’ appaiono all’orizzonte *storiografico* per entro il compito *storico* del loro riscatto, e l’ora della liberazione dalla servitù della condizione subalterna suona all’unisono con l’ora della comprensione storiografica del presente e del passato nazionale⁶.

Trasformazione e comprensione, benché distinti, sembrano comunque associati, e l’entusiasmo dell’autore riguardo alle vicende sovietiche ci fa anche capire che l’etnografia e l’etnologia per lui hanno come sommo scopo di rendere visibili i passaggi della storia, piuttosto che l’affermazione o contestazione delle condizioni sociali presenti. L’etnografia sovietica, in qualche misura, secondo De Martino, è chiamata a far splendere il *Jetzt der Geschichte* (di Walter Benjamin), ‘l’ora della storia’, dalla quale dovrebbe entrare un po’ di candore – *ex oriente lux* – anche in Italia.

⁵ J. Fabian, *Time and the other*, Columbia University Press, New York 2017.

⁶ E. De Martino, *Oltre Eboli*, cit., p. 41.

Non posso negare che dopo aver letto questi brani mi sono interrogato sulla loro importanza tattica, perlopiù visto che De Martino per il *Mondo magico* aveva studiato con ardore *The Psychomental Complex of the Tungus* (1935) di S.M. Shirokogoroff: autore in grande dissenso con i sovietici ed emigrato in Francia e Cina, negli anni in cui la cultura sciamanistica veniva violentemente sradicata dai comunisti. Non sono certo che De Martino fosse veramente all'oscuro del ruolo più o meno 'colonizzante' svolto dall'etnologia sovietica ufficiale in quegli anni; potrebbe essersene servito semplicemente per sottolineare il ruolo 'storico' delle discipline antropologiche per la trasformazione socialista auspicata dalla sinistra italiana.

Comunque, il rientro alla storia, "il riscatto", come scrive De Martino, certamente alludendo alla famosa formula del *Mondo magico* con cui descriveva la conquista "della presenza" alla quale sono dedicate tutte le operazioni "magiche" dei popoli subalterni, è il "compito" che unisce le varie classi, i vari strati della nazione. Ne fanno parte gli attivisti, i rivoluzionari, gli ideologi del partito, ma anche gli studiosi. A loro spetta, e De Martino qui utilizza proprio il termine gramsciano, di individuare "il folklore progressivo", a discernerlo da quel folclorismo voluto e appagato dalle classi dominanti per mantenere la quiete. Segue un brano molto interessante su Gramsci, la cui "filosofia della prassi" viene presentata rispetto al suo "compito di educare la massa"⁷. Il marxismo di Gramsci, scrive De Martino, fu concepito come "l'aspetto popolare dello storicismo moderno, come 'riforma' popolare moderna"⁸, che necessariamente doveva subire un rallentamento nel suo sviluppo in quanto doveva prima penetrare la cultura popolare. Si sarebbe servita dei germi della religiosità popolare, ad esempio, per guidarli alla "formazione di persuasioni collettive laiche"⁹.

C'è invece qualcosa che De Martino non dice di Gramsci, per quanto sembra positiva la sua ricezione. De Martino vede molto chiaramente l'autocritica del marxismo, cioè la necessità con cui mette in gioco la sua inadeguatezza e, nello stesso tempo, la sua purificazione tramite il contatto con il mondo popolare. Solo che Gramsci – e ciò è sicuramente da discutere, e a mio avviso De Martino lo lascia intendere – non tocca il concetto di storia e di sapere: il sapere, per fare la storia, sta completamente nelle mani di chi si piega alla cultura popolare, e solo in parte, e spesso ben nascosto, in essa stessa. Non c'è una necessità dell'altro, del non-egemone, a fare la storia: l'altro pone solo il problema in quanto esiste, ma non pone un problema storico come tale. Quel che De Martino introduce a sua volta, e lo fa nelle ultime pagine, è invece una autocritica che riguarda il concetto stesso di storia.

⁷ Ivi, p. 31.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 32.

4. La storia in cui entrerebbe il mondo popolare subalterno – o il mondo dei dannati della terra, per includere i non-europei – sarebbe pur sempre la storia che coincide con l'emergere della classe borghese, con la scienza borghese e la sua naturalizzazione delle differenze interne ed esterne. Questo almeno finché non si trovi nella cultura popolare la capacità di fare la storia e, mettendosi in stretta relazione con questa cultura, la promessa di fare la propria storia dell'Occidente'. Nelle ultime pagine del saggio, De Martino torna a Carlo Levi, a un episodio raccontato in *Cristo si è fermato a Eboli*: cita la storia di un vecchio che si trova appesantito dal negativo e, trasformando questa sensazione nel mitico orizzonte del diabolico, riesce a liberarsi e a intraprendere la sua via. Il "dramma esistenziale della presenza", conclude De Martino,

che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice [...] si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di essere respinti dalla 'storia'¹⁰.

Quel che intravede il De Martino allora è una capacità inerente nel folklore o nel mondo popolare o in quello che altrove chiama l'*ethnos* di conquistare lo spazio della propria azione, uno spazio in cui si può svolgere la storia. Se il mondo popolare non avesse questa capacità – prima e al di fuori di ogni lavoro redentore, civilizzatrice, sia di impronta socialista o no – non si potrebbe mai 'riscattare'. Il problema del mondo popolare si presenta perciò in un altro modo: il problema consiste nel fatto che il mondo popolare subalterno viene sempre respinto in condizioni in cui deve ricreare, e si esaurisce nel ricreare, la presenza dell'esserci, e questo vuol dire: le precondizioni di civiltà e di storia. Di cui si situa perennemente alla periferia. Ma non fuori dalla storia – e sembra strano che De Martino non corregga questa espressione, forse anche per una concessione al pensiero di Croce o a un marxismo visto, in realtà, molto da lontano – laddove diventa, soprattutto per la teoria del mondo borghese, una riserva di capacità collettive di cui ogni tanto giova servirsi. E per non farne un uso fittizio, occorre non limitarsi al ruolo dello studioso borghese, a quello quindi che a qualsiasi momento può distaccarsi, allontanandosene, ma si deve invece fare attivista e militante politico. In questo modo ci si libera tanto dall'impostazione borghese quanto dalla cecità (o amnesia) storica che fa parte di questa classe che in fondo è rimasta ignorante dei propri bisogni, delle proprie precondizioni. Perché in un momento di vulnerabilità, e De Martino se ne ricorda nella corrispondenza, il caos, la perdita di senso, di coscienza, di un orizzonte, hanno travolto l'Europa e l'hanno condotta nelle tenebre. Solo che quelle tenebre non erano qualcosa al di fuori, ma una conseguenza delle condizioni inerente alla classe stessa.

¹⁰ Ivi, pp. 51-52.

5. Per avvicinarsi a una conclusione sarebbe forse giusto constatare che le modalità in cui si manifestano le resistenze dei popoli non-europei (i popoli coloniali) e del mondo popolare europeo si assomigliano. Questo sembra possibile ammetterlo. Se vediamo le testimonianze che ne sono state fatte soprattutto durante gli anni '50 e '60, il periodo caldo sia della decolonizzazione mondiale sia del meridionalismo italiano, non possiamo, infatti, ignorare alcune vicinanze. Comparando il documentario di Jean Rouch *Les maitres fous* (iniziato nel 1954, finito nel 1957) con i cortometraggi di Luigi di Gianni (*Nascita di un culto* o *Il male di San Donato*, il primo ambientato in Campania, il secondo nella zona più arida del Salento) si notano, ad esempio, modi simili non solo di narrare il rituale (con molta enfasi sulla trasformazione, e la relativa contrapposizione, e intreccio, tra le sfere quotidiane e quelle della trance), ma anche del modo di dare un senso *laico* a tutto questo: il culto come resistenza, come strategia di riscatto, e la perdita di controllo durante il rituale come riconquista di controllo su se stesso e sulla propria possibilità di agire. Suppongo che la forte attenzione dedicata alla trance e agli stati alterati abbia avuto anche una implicazione politica, perlopiù durante la Guerra fredda, e particolarmente, per quanto riguarda l'Italia, un paese, sudamericanizzato tra le superpotenze, che era in pericolo di scoppiare o frantumarsi in ogni istante. Jean Rouch, alla fine del suo documentario sul culto degli Hauka, chiede agli spettatori: cosa sarebbe se gli adepti del culto avessero trovato il rimedio più valido per resistere al mondo moderno e allo stesso tempo per starci dentro? Nel saggio del '49 De Martino sembra stare un passo davanti a questa domanda, soprattutto dopo aver elogiato l'antropologia sovietica, un'antropologia al servizio della costruzione di una nazione (una categoria che per altro non trova nessuna corrispondenza nel pensiero del mondo popolare), e nel momento in cui, quasi interrompendo l'andamento del suo discorso, chiede al lettore che gli sia consentito "di collocare nel quadro generale di questo vasto movimento di cultura, di questo rivolgimento umanistico, la mia personale opera di studioso del mondo 'primitivo'"¹¹. Che questo mondo coincida con delle "condizioni di esistenza, per esempio, dei braccianti delle Murge" lo dice non da una prospettiva disinteressata, oggettiva, ma in seguito a una scoperta rivelatagli durante la militanza svolta per la "classe operaia nel Mezzogiorno", quando si rendeva conto "che il mio interesse *teoretico* di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse *pratico* di partecipare alla sua liberazione reale"¹². Io non so fino a che punto si tratti di un mito *post festum*. Ma anche se fosse così, avremmo la conferma che per capire che la storia bisogna farla. E questo non dalla posizione di quelli che l'hanno già vinta ma da quelli che hanno tutto da

¹¹ Ivi, p. 49.

¹² Ivi, p. 50.

vincere. Per dirlo nei termini demartiniani: dalla parte di chi rischia tutto sé stesso ed è pronto al crollo della sua presenza, per riscattare gli altri e tramite il loro riscatto sé stesso. La storia, in questa prospettiva, è materia riservata agli eroi, agli sciamani, i fattucchieri del Sud: agli uomini come Ernesto De Martino che per rimanere filosofi capiscono di dover diventare etnologi e 'primitivi' allo stesso tempo. Questa prospettiva, inoltre, riecheggia una idea dell'uomo *universalis* e perciò può essere chiamata 'mistica'.