



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BERGAMO

---

Scuola di Dottorato in Antropologia  
ed Epistemologia della Complessità

– XXV ciclo –

TESI DI DOTTORATO

*Il giovane De Martino  
e le origini de Il mondo magico  
(1929-1944)*

**Supervisore**

Chiar.mo Prof. Giuseppe Fornari

**Dottoranda**

Emilia Andri

---



## INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO PRIMO. ERNESTO DE MARTINO E VITTORIO MACCHIORO UNA MEDIAZIONE MISCONOSCIUTA	29
1. Il carteggio De Martino-Macchioro. 1930-1934: la nascita del discepolato	36
2. Il soggiorno indiano: distanza spaziale e vicinanza affettiva	53
3. 1935: Macchioro maestro, padre e mistagogo	66
4. 1936: Ernesto fra Macchioro e il circolo liberale barese	78
5. 1937: il diavolo crociano	97
6. 1939. L'ultima lettera di De Martino: Macchioro "nume tutelare"	103
7. Vittorio, lo sciamano impotente	120
CAPITOLO SECONDO. IL GIOVANE ERNESTO FRA RELIGIONE CIVILE E STORIA DELLA RELIGIONE	123
1. 1929-1934: la decadenza dell'Occidente e la religione civile	125
2. 1933-1938: la religione fra numinoso e mediazione magica	158
3. 1939-1940. Naturalismo e storicismo nell'etnologia: l'individuazione del filo mancante	186
CAPITOLO TERZO. 1940-1944: L'AMBIZIOSO PROGETTO DE <i>IL MONDO MAGICO</i>	215
1. Il codice dell'etnologia storicista	218
2. L'attuazione della religione della libertà e le tensioni con Croce	225
3. Il problema della realtà dei poteri magici: metapsichica e psicopatologia	262
4. <i>Percezione extrasensoriale e magismo etnologico.</i> Il preludio a <i>Il mondo magico</i>	294
CONCLUSIONE	313
BIBLIOGRAFIA	317



## INTRODUZIONE

Senza che questo mi tolga la più piccola responsabilità, è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento della civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono, e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto, sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e bocconi. [...] Spero che qualche critico futuro...<sup>1</sup>

Con queste parole Ernesto De Martino conclude una pagina di sofferta riflessione autobiografica sulle malattie che lo hanno tormentato per tutta la sua breve vita<sup>2</sup>, interpretate quali segni fatali della sua inclusione in quella classe di uomini “atipici” generati da epocali crisi di civiltà. Come nella prima giovinezza, anche negli ultimi anni di vita la sua esistenza gli appare a-normale, una tenace sfida alle «norme limitate» all'interno delle quali i suoi critici tentano di ricondurla. Nel momento in cui si accinge all'elaborazione di uno dei suoi progetti speculativi più ambiziosi, quello sulle apocalissi culturali<sup>3</sup>, Ernesto sente irrimediabilmente incompresa la paradossalità della propria esistenza, altrove espressa in questi termini: «potenza di mente e fragilità di esistenza, questo io sono»<sup>4</sup>.

Il presente lavoro cerca di rispondere alla speranza, spezzata dai puntini di sospensione, del De Martino maturo di ricomporre l'intricata e impossibile complessità della sua vita di uomo e di studioso, attraverso l'esplorazione del periodo originario della sua formazione fino alla composizione della sua prima opera matura, *Il mondo*

---

<sup>1</sup> Documento tratto dall'Archivio Vittoria de Palma. Giordana CHARUTY, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 58.

<sup>2</sup> De Martino osserva: «È proprio un destino che anche nelle malattie io debba uscire dalla “norma”». A questa osservazione segue l'elenco: una rara forma di “ittero costituzionale”, la psicastenia della prima giovinezza accompagnata da una forma di epilessia atipica, la tubercolosi. *Ibidem*. Ernesto De Martino sarà stroncato dalla malattia nel maggio 1965.

<sup>3</sup> Il progetto, come è noto, rimarrà incompiuto. Nel 1977, dietro iniziativa promossa da Angelo Brelich, le note preparatorie sono state raccolte, da Clara Gallini, l'ultima assistente di De Martino, poi professore incaricato dell'Università di Cagliari, ora Presidente onorario dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino. Ernesto DE MARTINO, *La fine del mondo, Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>4</sup> Appunto autobiografico di De Martino del 1950. Riccardo DI DONATO, *I Greci selvaggi, Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 163.

*magico*<sup>5</sup>, svoltosi, non a caso, proprio durante la crisi epocale che in modo inesorabile e necessario ha trascinato l'Europa nell'abisso della seconda guerra mondiale. I numerosi saggi critici dedicati alla fase genetica de *Il mondo magico* ne hanno per lo più considerato solo aspetti parziali e spesso slegati tra di loro, mostrando un'unitaria tendenza verso un'interpretazione della formazione del giovane De Martino quale periodo marginale, alternativamente caratterizzato o, nei primi anni '30, da un indecifrabile irrazionalismo, o, all'opposto, da un appiattimento su posizioni pedissequamente crociane, in particolare dopo la pubblicazione, nel 1940, di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Da questo orientamento generale degli studi demartiniani esce, perciò, un disegno confuso e dimidiato del giovane Ernesto e del suo periodo formativo, dal quale *Il mondo magico* sembra uscire miracolosamente per una sorta di creazione *ex nihilo*, attribuibile esclusivamente alla fede, per quanto già in odore di eresia, di De Martino nella "divinità" crociana.

A onor del vero, alla delineazione di questo quadro svalutativo ha contribuito anche la ricostruzione retrospettiva dello stesso De Martino maturo, che, stretto tra la "scomunica" crociana seguita a *Il mondo magico* e le accuse di irrazionalismo partite dai vertici del Partito Comunista Italiano al quale egli aderisce dal 1950, tende progressivamente ad alterare ed in alcuni casi addirittura a occultare questo passato per certi versi "scomodo" ai fini del suo inserimento nella società civile e intellettuale del dopoguerra, fortemente ideologizzata.

Il nodo teorico cruciale del presente lavoro consiste proprio nel tentativo di restituire vitale concretezza al fecondo intreccio di relazioni umane e culturali che, in modo incalzante e necessario, hanno condotto il giovane Ernesto all'elaborazione delle tesi centrali de *Il mondo magico*, opera che per audacia intellettuale e impeto etico ha costituito il vertice speculativo dello studioso partenopeo.

In primo luogo, quindi, si è proceduto alla ricerca e al recupero del ricco materiale documentario, costituito non solo da tutte le pubblicazioni di De Martino fino al 1944, ma anche dal carteggio, ricostruibile solo in parte, che il giovane studioso ha intrattenuto con diverse figure rappresentative della cultura italiana del primo dopoguerra, nonché da appunti inediti conservati nell'Archivio De Martino, consultabile

---

<sup>5</sup> Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino, 1948.

in versione digitale presso la Bibliomediateca dell'Accademia di Santa Cecilia, a Roma, grazie al lavoro dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino.

L'abbondanza dei documenti a disposizione, tuttavia, sarebbe stata disorientante senza un versatile e potente strumento teorico che ne consentisse un'interpretazione unitaria e coerente. Tale fondamentale strumento euristico è costituito dalla teoria mediatrice o estatico-oggettuale di Giuseppe Fornari<sup>6</sup>. La teoria mediatrice nasce da un approccio fenomenologico-storico o fenomenologico-genetico alla realtà, intesa innanzitutto in senso umano, storico e culturale, vale a dire la realtà del complesso emergere storico, a livello sia collettivo sia individuale, del significato nelle e delle relazioni umane. Metodo fenomenologico peculiare, poiché, pur conservando l'esigenza della scuola fenomenologica di porsi in osservazione della complessità del fenomeno umano quale si presenta, prescindendo da ogni presupposto valoriale o ideologico, tuttavia non coincide con la fenomenologia, proprio in quanto metodo essenzialmente storico-genetico, volto ad andare oltre i fenomeni alla ricerca del loro significato storico-generativo<sup>7</sup>. L'applicazione di tale metodo fenomenologico-storico al fenomeno del desiderio ha portato all'affioramento "dalle cose stesse" della dimensione oggettuale, del tutto misconosciuta dalla teorizzazione girardiana del desiderio mimetico, nella quale l'oggetto o è relegato nell'ambito neutrale del bisogno biologico o è distrutto dalla furia della rivalità mimetica<sup>8</sup>. Il desiderio, infatti, si precisa e si sperimenta in primo luogo in relazione all'oggetto desiderato<sup>9</sup>, il cui raggiungimento

---

<sup>6</sup> Per la prima sintetica, ma articolata esposizione della teoria mediatrice o estatico-oggettuale, attraverso il confronto critico e ragionato con Freud, Bataille e Girard, Cfr. Giuseppe FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, in "Storie e geografie familiari", n. 7-8, (2012), pp. 57-104. Il primo lavoro in cui la teoria mediatrice è usata e spiegata estesamente è Giuseppe FORNARI, *Mediazione, magia, desiderio in Leonardo e nel Rinascimento*, Poggio a Caiano (PO), CB Edizioni, 2012.

<sup>7</sup> Sulla visione fenomenologica di Fornari come non corrispondente alla scuola fenomenologica, Cfr. Giuseppe FORNARI, *Il dramma della storia in Jan Patočka*, in Mauro CARBONE, Caterina CROCE (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Milano, 2012, pp. 45-49.

<sup>8</sup> Fornari aveva già rilevato il sostanziale anogettualismo della teoria mimetica di Girard, mettendo in luce l'esistenza nelle relazioni umane anche, e soprattutto, di una mediazione creativo-positiva o mediazione oggettuale, non ancora separata dal desiderio, prima della formulazione definitiva della teoria mediatrice. Cfr. Giuseppe FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova, 2006 e Giuseppe FORNARI, *Filosofia di passione. Vittima e storicità radicale*, Transeuropa, Massa, 2006. Per la prima formulazione della teoria girardiana del desiderio mimetico Cfr. René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

<sup>9</sup> Come ben evidenziato da Freud, la cui concezione, però, rimane riduttiva, perché legata al presupposto scientifico e biologico che identifica l'oggetto con l'oggetto prefissato e naturalistico della libido. Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 63-69.

costituisce, perlomeno nell'esperienza del desiderante, la sua finalità precipua. Già solo questa considerazione fa comprendere che il desiderio non sia un fenomeno primario, proprio perché è strutturato essenzialmente in rapporto all'oggetto, ponendo quindi la questione del suo raggiungimento. Sotto questa prospettiva metodologica, la dimensione oggettuale comincia a manifestarsi e definirsi come «la meta e il contenuto di ogni attività intenzionale umana»<sup>10</sup>. In altri termini, l'oggetto coincide con quell'orizzonte di significato, affettivo, cognitivo, relazionale e sociale, che costituisce il “mondo” o la “realtà”, nella quale gli uomini agiscono, contribuendo al tempo stesso alla sua perpetua definizione e proliferazione. Ciò implica, peraltro, che il primo oggetto di cui fanno esperienza gli esseri umani è proprio costituito da altri esseri umani. Tale concezione della realtà quale orizzonte di significato creato dalle relazioni umane e con esse in ultima analisi coincidente, però, esclude una visione intersoggettiva, per la quale i soggetti sono individui atomizzati in sé conclusi e compiuti che si rapportano tra di loro; al contrario, la scoperta della dimensione oggettuale della persona umana implica una concezione del soggetto come entità storica e dinamica che si de-finisce nei propri orizzonti cognitivi e affettivi proprio attraverso le relazioni con altri soggetti umani caratterizzati dalla medesima apertura e dinamicità. Proprio il soggettivismo solipsitico e anoggettuale caratteristico del pensiero moderno ha determinato il predominio teorico del desiderio sull'oggetto. Tale concezione non coincide nemmeno con un oggettivismo, in ultima analisi di impostazione naturalistica e scienziata, che ponga gli oggetti come dati in sé, indipendentemente da un'attività interpretativa e rappresentazionale, riconducibile di fatto a un soggetto, che li faccia esistere. Il punto centrale che emerge dall'osservazione fenomenica è, al contrario, proprio il significato, al contempo, di soggetto e oggetto della persona umana e il suo fondarsi precisamente sullo scambio continuo e creativo di queste due dimensioni. Di conseguenza, la questione nodale che il desiderio pone, ma che non riesce a risolvere proprio perché dominato teoricamente e storicamente da una visione solipsistica del soggetto, è quella del passaggio dinamico e generativo da soggetto a oggetto, la questione, quindi, della mediazione. La mediazione va intesa non quale *medium* che unisca due termini in sé dati e distinti, ma piuttosto quale fattore e processo dinamico e genetico che unisce soggetto e oggetto proprio in quanto li de-finisce scambievolmente e li fa esistere. La

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 59.



mediazione delle relazioni individuali, quindi, corrisponde strutturalmente al passaggio genetico e generativo attraverso il quale si rompe l'immediatezza biologica della sfera animale e si entra nella realtà umana, che è storica, simbolica e culturale. Quale fonte dinamica di creazione e insieme raggiungimento dell'oggetto nelle relazioni individuali, essa rimanda a un momento originario in cui questo processo dinamico e generativo ha funzionato a livello esclusivamente collettivo, dando progressivamente luogo a quell'orizzonte di significati e di valori che costituisce la realtà (umana) o mondo. Mediazione e oggetto non sono astrattamente distinti, perché l'oggetto costituisce in un certo senso il contenuto della mediazione, il modo in cui essa accede alla realtà, percepita al tempo stesso come un qualcosa di distinto da sé in cui si viene a essere inclusi. Nel momento originario collettivo la mediazione era propriamente "oggettiva", vale a dire sostanzialmente coincidente con l'oggetto, non perché confusa con esso, ma perché fonte generativa in grado di investire di significato (sacro) qualsiasi oggetto. Solo attraverso un lungo processo storico, in cui è fondamentale l'esperienza storica del Cristianesimo<sup>11</sup>, la mediazione diventa "oggettuale", acquisendo la distinzione fra mediazione e oggetto. Il desiderio propriamente detto, di tipo moderno, non è, perciò, un fenomeno originario, proprio perché presuppone lo sviluppo psicologico e soggettivo dell'individuo; esso è quindi in una certa misura mediazione, per il suo strutturarsi in relazione all'oggetto, ma non ogni mediazione coincide con il desiderio, a partire proprio da quelle mediazioni collettive, generatrici di significato e di realtà, che sono i sistemi culturali umani. Proprio il fatto che fenomenologicamente l'oggetto desiderato preceda il desiderio indica che prima del fenomeno moderno del desiderio deve esserci stata una mediazione predesiderativa di tipo collettivo che ha sfondato il livello orizzontale e non mediato, immediato, della natura coincidendo con centri di significato attorno ai quali si sono organizzate, storicamente e per livelli crescenti di complessità culturale, le comunità umane<sup>12</sup>. Tale originaria «esperienza oggettualizzante che si fa

---

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, pp.98-100.

<sup>12</sup> La non primarietà o non originarietà del desiderio si riflette sull'insufficienza della teoria girardiana sull'origine della cultura, basata sull'identificazione *tout court* del desiderio con la mediazione. Girard non riesce a colmare il salto fra natura e cultura, perché, da un lato, il desiderio è già troppo "culturale", dall'altro, l'imitazione è troppo "animale". Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 80-81. Per la scena dell'origine di Girard, Cfr. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972 e René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.

mediazione»<sup>13</sup>, che è al contempo «esperienza di mediazione che si fa oggetto»<sup>14</sup>, costituisce l'origine impossibile di quel paradosso che è l'essere umano, vivente doppio-vincolo di natura e cultura. Il paradosso di una mediazione ancora indistinta dall'oggetto, ma al contempo fonte di ogni distinzione oggettuale, disegna la scena originaria in cui la violenza collettiva, di origine endogena, si converte attorno a una vittima in una «esperienza condivisa di estasi»<sup>15</sup>, nel senso preciso del termine greco ekstasis, l'uscire fuori di sé: «l'uomo è l'animale trasformato dall'estasi e capace di distinguere, grazie a tale estasi, il mondo degli oggetti, il mondo»<sup>16</sup>. Proprio questa affermazione costituisce il nucleo speculativo della teoria estatico-oggettuale<sup>17</sup>. In quanto esperienza estatica, la mediazione originaria è essenzialmente e strutturalmente religiosa, pur non coincidendo con l'idea di estasi mistica in senso irrazionalista; al contrario, è proprio l'estasi che, permettendo l'uscita dall'animalità e il riversarsi improvviso del significato sull'orizzontalità biologica, costituisce la fonte di ogni possibilità di razionalità. L'esperienza intensissima della mediazione originaria è stata progressivamente controllata e ripetuta ritualmente, a livelli crescenti e ricorsivi di complessità, diventando fonte di cultura. Non si tratta, però, di un evento storico singolo, come l'uccisione del padre primordiale di Freud<sup>18</sup>, o di un rigido meccanismo che a un certo punto della storia umana si inceppa per l'irruzione di una rivelazione trascendente demistificatrice, come per Girard. L'esperienza estatico-mediatoria originaria è la matrice generativa dell'umano e del significato, e quindi di cultura, la cui struttura dinamica e creativa è continuamente riprodotta, a livello collettivo e individuale, lungo una serie di nuovi ostacoli (crisi) e di corrispondenti riorganizzazioni, a livelli crescenti di intensità e di sofisticazione, dando luogo a quell'organizzazione gerarchica e circolare del significato che definisce il mondo umano (o cultura)<sup>19</sup>. In questa prospettiva, si ha una completa convergenza di filogenesi e ontogenesi:

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 89.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 88.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> La denominazione “estatico-oggettuale” dà risalto al momento esplicativo della scena d'origine della nuova proposta teorica di Fornari. L'espressione “mediatoria”, invece, vuole mettere al centro la struttura dei fenomeni culturali.

<sup>18</sup> La formulazione freudiana della scena di origine della cultura dall'uccisione del padre primordiale è contenuta nel quarto saggio di *Totem e Tabù*. Cfr. Sigmund FREUD, *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, vol.7, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 145 e ss.

<sup>19</sup> Su questo aspetto Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 90-93.

«l'origine si dà tutta intera in ogni momento e aspetto della nostra esperienza storica e psicologica di esseri umani. Noi *siamo* la nostra origine, pienamente vivente e dinamica in noi oggi non meno che all'alba della cultura»<sup>20</sup>.

La mediazione, quindi, è sorgente di creazione e proliferazione di significato e, in quanto dinamismo che funziona su scala sia individuale, sia collettiva, è all'origine non solo di quel sistema strutturante e strutturato di significato che noi chiamiamo "cultura", ma anche di quel "mondo" (o oggetto), di quell'orizzonte di realtà significativo che costituisce la dimensione propriamente umana.

Grazie alla forza oggettivizzante e oggettualizzante dell'esperienza originaria collettiva di mediazione, controllata inizialmente tramite la ripetizione rituale, le comunità umane sono state in grado di "colonizzare" la muta realtà esterna e investirla di livelli distinti e interagenti di significatività. Nei sistemi culturali arcaici, agisce quindi una mediazione collettiva di carattere sacro, coincidente con l'Oggetto divino. In tale quadro, risulta perfettamente leggibile la magia, quale insieme di operazioni conoscitive e pratiche che devono la loro efficacia performativa alla forza mediatrice scaturente dal rito, in particolare dal rito più potente delle culture arcaiche, il sacrificio, che ripropone il paradosso originario della creazione dell'Oggetto sacro attraverso la sua distruzione. La magia costituisce la componente dinamica essenziale dell'organizzazione sacrale della realtà delle comunità arcaiche<sup>21</sup>, costituendo quindi un paradigma perfettamente razionale, in quanto diretto alla scoperta e alla definizione dell'oggetto, anche se portatore di una razionalità precedente alla nostra, e perciò misconosciuta.

La teoria mediatrice permette un'interpretazione filosoficamente efficace e convincente dell'infinita plasticità e capacità realizzativa dei sistemi culturali umani, mettendo al proprio centro la storicità radicale della dimensione umana, perennemente creativa di significato cognitivo, affettivo e relazionale.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 93.

<sup>21</sup> E non solo. Per l'interpretazione della magia a partire dalla teoria mediatrice Cfr. FORNARI, *Mediazione, magia, desiderio in Leonardo e nel Rinascimento*, cit., dove si propone anche un'interpretazione del magismo rinascimentale in relazione alla produzione artistica e scientifica di Leonardo da Vinci. Per un'analisi della funzione euristica e conoscitiva del paradigma magico nella filosofia greca arcaica, Cfr. Giuseppe FORNARI, *Immortali/mortali. Il sacrificio in Eraclito*, in Giuseppe FORNARI (a cura di), *La luce dell'oscuro, Eraclito tra filosofia e filologia*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 143-186.

Grazie a questa prospettiva teorica e al metodo fenomenologico-storico, è stato possibile comprendere in modo sorprendentemente illuminante e coerente il percorso formativo demartiniano, da un lato continuamente vivificato e rilanciato nelle sue acquisizioni temporanee proprio da un intreccio di relazioni umane e culturali, dall'altro attraversato dalla crisi più tremenda della cultura occidentale.

La tesi del lavoro presente è che proprio in virtù dell'intensissima esperienza del potere generativo delle mediazioni individuali, in particolare quella con il suocero e primo maestro Vittorio Macchioro, congiunta con la percezione angosciata della crisi novecentesca delle mediazioni collettive fondative del mondo occidentale, il giovane Ernesto, passando anche attraverso tentativi diversi di farsi mediatore di una nuova e rigenerante mediazione collettiva, sia giunto alla tesi sul magismo come originaria mediazione razionale e conoscitiva dell'umanità, che riscatta la comunità "primitiva" da uno stato collettivo angosciato e paralizzante, condensato dallo studioso napoletano nel concetto di "crisi della presenza". Benché De Martino non abbia mai tematizzato la mediazione in sé, il suo percorso formativo è chiaramente attraversato e sostenuto da una brillante intuizione sui sistemi culturali quali mediazioni collettive generative di un orizzonte di significati e valori, identificato con il mondo propriamente umano, e capaci di rispondere in modo duttile ed efficace alle crisi che rischiano di sprofondare le comunità umane nel nulla di significato, nell'orizzontalità immediata e vuota della natura. Questa intuizione sul potere plastico e salvifico della mediazione si manifesta nel modo più evidente non solo nella centralità conferita, all'interno del mondo magico, allo sciamano, autentico mediatore che assume su di sé la crisi della collettività per restituirle un mondo rigenerato, ma anche nel progressivo e inevitabile orientamento della ricerca demartiniana verso un'età originaria dell'umanità.

La prima parte del lavoro è dedicata alla ricostruzione della relazione affettiva e discepolare che, dal 1930 al 1939, legò De Martino al maestro e poi suocero Vittorio Macchioro, studioso triestino di origine ebraica, formatosi con gli studi archeologici, ma dedicatosi con successo alla storia della religione, figura contraddittoria e per certi versi geniale della cultura italiana, ora immeritabilmente dimenticata. Lo strumento ermeneutico della teoria mediatrice consentirà di sganciare l'interpretazione di tale rapporto dal piano meramente biografistico al quale esso è stato per lo più ricondotto dall'interpretazione prevalente nei saggi critici dedicati all'argomento negli ultimi anni,

e di rilevarne, al contrario, l'essenziale funzione formativa nella costruzione dell'identità, sia di uomo, sia di studioso, del giovane Ernesto. La ricostruzione, basata prevalentemente sull'analisi meticolosa del carteggio fra i due, di cui purtroppo è sopravvissuta solo una parte, assume quindi i tratti di un'autentica investigazione che, grazie alla lentezza della teoria mediatrice, si snoda attraverso il recupero di indizi rivelatori, da un lato, e la riflessione su quelle spie consistenti in reticenze o lacune, dall'altro.

L'osservazione da cui parte l'analisi, in effetti, riguarda la tendenza costante del De Martino maturo a occultare il ruolo centrale di Macchioro nel proprio percorso non solo formativo, ma anche affettivo e familiare. Il tenace silenzio di De Martino, tuttavia, conferma ulteriormente l'intensità di questo legame, interrotto bruscamente nel 1939, poco prima della dichiarazione demartiniana di fede crociana contenuta in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

Fin dagli esordi, il legame tra De Martino e Macchioro presenta tutte le caratteristiche della mediazione oggettuale reciproca, che coinvolge due soggetti informi, non ancora pienamente definiti nelle rispettive identità, in un mutuo scambio di significati e di affetti, per cui ciascuno diventa per l'altro mediatore di un orizzonte di valori e di significati, vale a dire, di un mondo. Quanto più la mediazione reciproca sarà efficace nella definizione vicendevole delle rispettive identità e di un mondo condiviso di significati, tanto più ciascun soggetto si sentirà legato affettivamente all'altro, il mediatore, che sarà investito di un significato vitale.

Ernesto avvicina lo studioso triestino ancora prima del conseguimento della laurea, quindi in un periodo estremamente delicato della formazione di un giovane continuamente alla ricerca di stimoli dal mondo esterno, che possano contribuire alla costruzione di un'identità non ancora univoca. Il giovane De Martino individua immediatamente in Macchioro, sostenitore di quell'approccio audace e innovatore alla storia delle religioni realizzato in *Zagreus*, la guida e il modello ideale in grado di assecondare e stimolare, da un lato, le sue ricerche teoriche sul concetto di religione, impegnate già in buona parte sulla definizione del fenomeno magico, dall'altro, il suo progetto etico di rifondazione della civiltà occidentale in crisi attraverso una religione civile identificata con il fascismo. D'altro canto, neppure Macchioro presenta i caratteri del soggetto compiuto, al contrario, è perennemente tormentato dall'ansia di veder

consacrato il suo ruolo di intellettuale da un ufficiale riconoscimento pubblico, che, nonostante il temporaneo successo nazionale e internazionale conseguito con *Zagreus*, non sembra mai arrivare. Anche lo studioso triestino, quindi, è subito attratto dal giovane Ernesto, nel quale egli ritrova sia la stessa ansia di affermazione e il medesimo slancio intellettuale ed etico, sia la concreta possibilità di fissare la propria identità nel ruolo stabile e prestigioso di maestro. I due protagonisti della mediazione, inoltre, sono uniti non solo da un processo difficoltoso e sofferto di costruzione identitaria, ma anche dalla percezione penosa della crisi devastante delle mediazioni che hanno disegnato per millenni i contorni del mondo occidentale. Ecco che, sfruttando la forza generativa al cuore della mediazione, entrambi procederanno, di pari passo alla definizione reciproca delle rispettive identità, alla definizione di un intero mondo di significati da opporre come modello paligenetico alla sfibrata civiltà europea.

Come ogni mediazione particolarmente significativa, la relazione tra Macchioro e De Martino non si evolve secondo un ritmo pacificato e sereno, ma trova la propria molla dinamica proprio in quelle situazioni di contrasto e contraddizione, che nei termini della teoria mediatrice sono definite “doppio-vincolari”<sup>22</sup>. La struttura relazionale contraddittoria del “doppio-vincolo” o *double bind*, individuata e teorizzata da Gregory Bateson come paradosso del sistema delle relazioni umane suscettibile di bloccare la psiche<sup>23</sup>, è stata ripresa da René Girard per spiegare la situazione conflittuale e violenta dell’imitazione rivalitaria, identificata con una doppia mediazione, in cui il modello inizialmente fascina il soggetto imponendogli l’imitazione attraverso l’imperativo “Sii come me!”, per poi reagire all’avvicinarsi dell’imitatore sottraendogli l’oggetto (vale a dire, se stesso), con l’imposizione contraddittoria “Guai a te se sei come me!”, e infine, una volta che il soggetto rifiuta il mediatore/modello, lo lega di nuovo a sé, rimandandogli il comando “Sii come me!”. La brillante ed efficace applicazione girardiana del doppio-vincolo nella descrizione del rapporto rivalitario della doppia mediazione, tuttavia, ne lascia sottaciute le enormi potenzialità creative. La teoria mediatrice, al contrario, rivitalizza la funzione dinamica e potenzialmente generativa di nuovi significati (cioè di una nuova oggettività) del doppio-vincolo, già

---

<sup>23</sup> Cfr. Gregory BATESON, *Verso un’ecologia della mente*, tr. it., di G. Longo, Adelphi, Milano, 1988, pp. 236-243. (ed. orig. *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972).

intercettata dalle analisi di Bateson, per il quale proprio l'interazione profonda con la situazione contraddittoria può determinare il raggiungimento di un nuovo livello cognitivo e relazionale. Mentre, però, in Bateson il superamento creativo del doppio-vincolo viene condensato nel concetto psicologico di resilienza, come capacità psichica (sistemica) di metabolizzare i traumi, nella prospettiva della teoria mediatrice, invece, la possibilità di uno sfruttamento in senso creativo del doppio-vincolo dipende da una «retroazione storica e conoscitiva propria all'uomo come essere culturale»<sup>24</sup>, che è sorta storicamente come tale proprio da una situazione doppio-vincolare, nella quale la distruzione dell'oggetto ha condotto a una sua riappropriazione.

Anche il legame tra Macchioro e De Martino segue una dinamica doppio-vincolare ed è perciò percorso da momenti di estrema conflittualità seguiti da periodi di intensa ed esclusiva vicinanza affettiva. Ben presto, infatti, in particolare dopo il matrimonio di De Martino con la figlia di Macchioro, Anna, nel 1935, la relazione di discepolato personale e intellettuale assume tutti i caratteri dell'iniziazione sacra, nella quale Macchioro si ritaglia il ruolo di unico e indiscutibile mistagogo. Nella ricostruzione di questa dinamica, ci si trova chiaramente davanti a una situazione doppio-vincolare nella quale De Martino, il soggetto più giovane, e quindi teoricamente più vulnerabile, riesce invece a sfruttare in modo creativo e propulsivo le indicazioni contraddittorie impartitegli da Macchioro, che vuole coinvolgere il discepolo nell'edificazione condivisa di un mondo di significati intriso di sacralità, ma al tempo stesso lo respinge duramente quando sente minato il proprio ruolo di guida indiscussa. Al contrario, Macchioro, il soggetto più maturo, e quindi in apparenza più solido, subirà la contraddizione doppio-vincolare, rinchiudendosi progressivamente nell'isolamento di quel mondo sacrale di cui si proclama profeta. De Martino riesce a sfuggire alla deriva irrazionalistica, ai limiti della psicopatologia, del maestro, costruendo progressivamente attorno a sé una rete di relazioni mediatriche alternative.

La prima drammatica lacerazione, infatti, sopraggiunge allorché De Martino, trasferitosi nel 1934 a Bari con la moglie, dal 1936 comincia a frequentare il circolo di giovani liberali crociani di Villa Laterza. Macchioro, che nello stesso periodo, invece, è costretto per motivi di lavoro a trasferirsi senza la famiglia da Napoli a Trieste, percepisce con angoscia i primi cambiamenti del discepolo, dovuti alle nuove

---

<sup>24</sup> FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 71.

frequentazioni crociane. Proprio l'incapacità da parte del maturo Macchioro di retroagire creativamente sulla situazione doppio-vincolare della doppia mediazione con il discepolo lo conduce a interpretare la ricerca da parte di De Martino di nuove guide come un crudele tradimento, assimilato a un autentico sacrilegio. In conseguenza dell'acuirsi del suo isolamento esistenziale e accademico, Macchioro tenderà sempre più a confondere il ruolo dell'intellettuale con quello del profeta, mentre, al contrario, grazie all'articolato sistema di relazioni strette con i giovani di Villa Laterza, De Martino perverrà a una maggiore razionalizzazione e alla distinzione dei ruoli. Il progresso creativo e intellettuale di Ernesto si riflette, infatti, nella trasformazione dell'originario progetto di religione civile di impostazione fascista nel nuovo programma della religione della libertà, di ispirazione crociana. L'inserimento nel circolo crociano di Ernesto non produce l'immediato allontanamento dal maestro. Al contrario, il distacco da Macchioro si consuma attraverso un lento processo oscillante tra dichiarazioni sofferte di devozione filiale e piccole infedeltà, tra solenni palinodie e altrettanto grandiosi epicedi. Parallelamente, anche il nuovo progetto di religione della libertà, ispirato alla crociana *La storia d'Europa nel secolo decimonono*, mostra ancora molte incongruenze, legate perlopiù ai residui del passato fascista di De Martino. L'incontro di Ernesto con Croce, nel 1937, rappresenta la seconda dolorosa cesura per Macchioro. Il giovane studioso, infatti, individua immediatamente in Croce un nuovo maestro, che in questo momento gli appare molto più appetibile e stimolante di Macchioro, perché, in primo luogo, Croce è sicuramente molto più influente nel panorama culturale italiano, e, inoltre, rappresenta una concezione filosofica, lo storicismo assoluto, che riesce a soddisfare quell'intreccio tra spinta conoscitiva e impeto etico che sostiene la ricerca demartiniana fin dai suoi esordi. Anche in questo caso, si segue la tipica dinamica di una relazione di mediazione: il discepolo, soprattutto se molto talentuoso, dopo aver assorbito ed esaurito ogni stimolo creativo del vecchio maestro, tende a lasciarlo qualora si presenti un mediatore più ricco. Macchioro, da parte sua, dimostra invece di avere ancora più bisogno del riconoscimento di De Martino, l'unico che, nella sua condizione di isolamento, ulteriormente aggravata dall'emanazione delle leggi razziali del 1938, può fissare la sua sempre più traballante identità nella figura del maestro-profeta. Ecco che, nel mondo ormai allucinato dello studioso triestino, Croce assume la forma del diavolo che intralcia malignamente



l'idilliaco rapporto con il figlio putativo. Macchioro decide di cambiare identità e si dà un nome, Benedetto Gioia, in netta opposizione con il suo rivale più temibile. Il rapporto con De Martino si conclude con l'ultimo disperato tentativo del suocero: di fronte all'ormai inevitabile perdita di Ernesto come discepolo, vuole almeno conservarsi la vicinanza affettiva del "figlio". Nel 1939, poco prima della rottura definitiva, De Martino sembra scegliere Macchioro, poiché, secondo le testimonianze raccolte, compone con il suocero un romanzo "spiritico", *Il gioco di Satana*. In realtà, questa apparente consacrazione del maestro si converte quasi immediatamente nel finale abbandono. Nello stesso anno, infatti, il rapporto tra i due si interromperà per sempre, proprio mentre De Martino, che nel frattempo ha avvicinato anche Raffaele Pettazoni, sta già elaborando *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, in cui si propone una riforma dell'etnologia attuata secondo lo storicismo crociano.

Agli occhi di Ernesto, Macchioro apparirà sempre di più come una tragica figura che, di fronte alla crisi della civiltà occidentale e della propria soggettività, ha preso la strada dell'irrazionalismo, cercando di rivitalizzare pratiche magico-sacrali ormai storicamente inattuali. Al contrario, la via scelta da De Martino sarà quella del razionalismo, di una ragione che però rimane costantemente in ascolto del dramma costitutivo della realtà umana, una ragione recuperata attraverso l'esplorazione della sua stessa storicità. Questo passaggio da irrazionalismo storico a razionalismo storicamente fondato è però stato reso possibile proprio dall'esperienza della forza generativa e potenzialmente salvifica della mediazione nella relazione con lo sfortunato sciamano moderno Macchioro.

La seconda parte della nostra indagine analizza nuovamente il percorso formativo demartiniano degli anni trenta soffermandosi però sulla documentazione costituita dalle prime pubblicazioni dello studioso napoletano, sempre più frequenti sul volgere del decennio, e, in parte, da alcuni appunti conservati nell'Archivio De Martino. Una ricostruzione completa del profilo del giovane Ernesto in tutta la sua contraddittoria complessità esige, infatti, che si renda conto anche del suo percorso teorico quale si è presentato pubblicamente. In questo modo, si potranno esaminare con maggiore precisione le ragioni del passaggio, in apparenza inspiegabile, dal programma etico-politico di una religione civile fascista all'accettazione entusiastica della religione della libertà crocianamente intesa. Nonostante l'apparente contraddittorietà, infatti, emergerà

con chiarezza la sostanziale unità dello sviluppo del pensiero di De Martino, perennemente vivificato e rilanciato dalla lucida constatazione della crisi della civiltà europea e dalla conseguente urgenza etica di trovare una soluzione teorica e pratica al disastro imminente. In particolare, al centro del percorso speculativo dello studioso napoletano si pone la questione della religione quale autonoma categoria conoscitiva e pratica, all'interno della quale occupa gradualmente maggiore spazio il problema del fenomeno magico. Dall'indagine risulterà chiaro, inoltre, che la ricerca di De Martino sulla religione dipende da un'intuizione mai completamente tematizzata sulla mediazione, che troverà il suo coronamento nel progetto di uno studio sulla *weltanschauung* magica come pedagogia delle funzioni logiche dell'intelletto nel suo uso pratico, annunciato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

Per chiarezza espositiva, si è deciso di suddividere questo decennio della formazione demartiniana in tre fasi distinte. Nella prima fase, dal 1929 al 1934, De Martino profonde i propri sforzi speculativi alla progettazione di una religione civile, identificata con il fascismo, quale nuova mediazione collettiva, che, recuperando la forza generativa e unificante del sacro, sia in grado di rigenerare la civiltà europea in crisi. In particolare, si sottolinea come il De Martino fascista si inserisca lungo una linea di pensiero "antimodernista", tipica di quella che suole chiamarsi "cultura della crisi", fra i cui rappresentanti principali ci sono, ad esempio, Oswald Spengler, Curzio Malaparte e Julius Evola. In effetti, in diversi articoli pubblicati su periodici fascisti, Ernesto registra il declino inesorabile del mondo occidentale rintracciandone la causa nell'epocale fallimento della ragione occidentale moderna, che, esaurita ormai ogni sua capacità mediatrice di un mondo condiviso di valori e significati e pervertitasi nella ragione critica di derivazione kantiana, costituisce al tempo stesso il principale ostacolo alla palingenesi europea. Alla diabolica e svigorita ragione moderna, De Martino contrappone la forza trascinante della fede e propone la creazione di una nuova religione che recuperi il potere vincolante e creativo delle antiche mediazioni religiose, ma al contempo sia rivolta verso valori immanenti, civili. La confusione generale del progetto della religione civile, rilevata anche da Macchioro, interlocutore principale di De Martino sull'argomento, e dovuta principalmente al pregiudiziale rifiuto della ragione filosofica, è tradita anche dalla circostanza che tale programma non sarà mai pubblicato nella sua totalità. Negli appunti conservati nell'Archivio De Martino, ancora

più chiara risulta l'identificazione della religione civile con lo Stato fascista che ne dovrebbe garantire l'esistenza, ingenerando così un cortocircuito, del quale probabilmente De Martino è consapevole, tra l'esigenza di una fede che per funzionare deve essere spontanea e la necessità contraddittoria di uno Stato totalitario che la imponga. Inoltre, in questa fase è particolarmente accesa l'avversione di Ernesto per il liberalismo, che trova in Croce il suo principale "campione", e per il concetto liberale di libertà che appare al giovane studioso fascista astratto e sterile. Per De Martino la libertà concreta, infatti, si identifica con la perenne lotta di affermazione di cultura contro una natura identificata con il "limite" e con il "male", e, in quanto tale, può essere realizzata esclusivamente dalla collettività trasfigurata in *societas fidelium* attraverso la religione civile e inserita in un piano provvidenziale garantito dallo Stato e volto alla realizzazione di valori civili.

Nella seconda fase, in parte sovrapponibile con la prima e che per comodità espositiva faremo concludere nel 1938, De Martino si dedica prevalentemente alla questione della definizione del concetto di religione, che impegna anche la parte introduttiva, più specificamente teorica, della sua tesi di laurea sui gefirismi eleusini. L'impressione generale derivante dall'analisi dei primi scritti teorici di De Martino è quella di una sostanziale unità tra l'impeto pratico di rifondazione della civiltà europea tramite il progetto della religione civile fascista e lo sforzo teorico diretto a una definizione della religione quale categoria conoscitiva e pratica autonoma dalla filosofia. Questa unitarietà dipende di fatto dall'intuizione mai pienamente tematizzata sulla religione quale mediazione collettiva creatrice di un orizzonte autonomo e condiviso di significati conoscitivi e affettivi e di valori etici. Ernesto studia con fervore la questione della religione proprio per cercare di comprenderne il potere fondativo e creativo, che egli vuole riattualizzare nella religione civile. Nel suo percorso di studio, però, emerge via via con maggiore evidenza l'ambito del magico, che sembra racchiudere in sé il segreto essenziale, tendenzialmente misconosciuto dagli studi di storia della religione, della forza poetica definitoria non solo della religione, ma dello stesso essere umano quale essere culturale.

La religione risulta quindi definita come una circolarità peculiare di mito (teoria) e rito (prassi), per la quale l'ideale si converte immediatamente in reale, in concreta azione realizzativa. Sotto questa prospettiva, De Martino mostra sempre un grande

interesse per l'unico individuo in grado di agire nella storia in nome della collettività, eroe-profeta pronto al sacrificio negli scritti di tono fascista e uomo magico che demiurgicamente si ribella alle forze naturali e ne domina i segreti (idea probabilmente derivante dalla frequentazione degli scritti di Macchioro) negli articoli teorici sulla religione. Grazie agli studi di storia della religione, comincia un processo di graduale riconciliazione di Ernesto con quella ragione filosofica respinta nelle polemiche di ispirazione fascista, pur trattandosi non di una ragione astratta e dogmatica, quanto piuttosto di una ragione storica e aderente alla varia complessità del dramma umano, all'interno del quale la magia sembra occupare un posto fondamentale. L'inclusione nel circolo liberale di Villa Laterza e la frequentazione delle opere crociane accelera un processo, probabilmente già in atto, di crisi delle convinzioni politiche di De Martino. L'assimilazione del liberalismo e dello storicismo crociani da parte di Ernesto, tuttavia, non avviene pianamente, ma attraverso continui ripensamenti e rielaborazioni. In particolare, il giovane studioso concorda con la tesi crociana sulla storia come storia della progressiva affermazione della libertà, ma non riesce ad accettare pienamente il concetto liberale di libertà, che gli appare ancora troppo astratto e freddo per soddisfare quell'istanza di salvezza che muove la ricerca teorica demartiniana. Ernesto quindi propone una libertà vivificata da un amore inteso in senso cristiano, di cui egli riconosce l'eccezionale potenza trasformatrice e plasmatrice di realtà. L'assorbimento dello storicismo crociano permette infine a De Martino un recupero della ragione filosofica, intesa ora in senso storicistico. Tuttavia, fin dall'inizio della sua esperienza "crociana", lo studioso napoletano mostrerà la tendenza a un'interpretazione dello storicismo sospesa sul limite pericoloso dell'eresia, non solo per l'affermazione perentoria dell'autonomia categoriale della religione all'interno delle forme dello Spirito, ma anche per un orientamento sempre più chiaro verso la questione delle origini. L'urgenza etica di rigenerazione della civiltà europea deve necessariamente condurlo all'esplorazione del momento originario della sua fondazione, che in seguito si rivelerà coincidere, in realtà, con l'origine stessa della cultura umana.

La terza fase (1939-1940) è occupata interamente dalla prima opera teorica di rilievo di De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, pubblicata nell'autunno del 1940. Ernesto ha ormai messo a punto il proprio strumento teorico, lo storicismo assoluto, e intende applicarlo ad una riforma dell'etnologia, lanciando una duplice sfida,

da un lato, agli etnologi, che seguono un metodo naturalistico utile solo a schematizzazioni ad uso pratico, ma inadeguato ai fini autenticamente conoscitivi, (seguendo Croce, solo il giudizio storiografico è giudizio conoscitivo), dall'altro, ai filosofi, anche crociani, che si rinchiudono in un sapere "ozioso", aprioristicamente avulso dai drammi che costituiscono e spingono il progresso della storia umana. La crisi del logos filosofico, fondamento della civiltà europea, è imputata adesso alla frammentazione del sapere. De Martino non combatte più contro la ragione, ma a sua difesa, allo scopo di rifondarla a partire dalla storia. Lo scopo ultimo della rifondazione storicistica dell'etnologia, infatti, è un allargamento dell'autocoscienza occidentale che salvi dalla crisi europea, concretizzatasi ormai nella tragedia della seconda guerra mondiale. Tale allargamento può venire grazie alla scoperta di un filo mancante nella ricostruzione dell'ordito della storia occidentale, il filo rimosso del magismo primitivo. Solo attraverso la riconduzione nella razionalità storica di ciò che è sempre stato relegato aprioristicamente nell'irrazionale si può rifondare la civiltà europea su basi più salde. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, però, non attua propriamente tale programma a un tempo teorico e pratico, ma si attesta prevalentemente sulla *pars destruens*, diretta alla distruzione critica e razionale dell'etnologia di impostazione naturalistica, con un'attenzione polemica particolare alla concezione di "mentalità primitiva" di Lucien Lévy-Bruhl. Proprio nel saggio critico dedicato allo studioso francese, è per la prima volta enunciato il progetto che sarà alla base del lavoro preparatorio a *Il mondo magico*: una volta identificato nel mondo primitivo il filo mancante, è necessario lo studio della *Weltanschauung* del magismo che si manifesta quale pedagogia delle funzioni logiche dell'intelletto pratico (spazio, tempo, causalità), identificate con istituzioni culturali e, quindi, con formazioni storiche. Nonostante il rifiuto, dichiarato in numerosi passaggi, della questione del *primum*, del fondamento, De Martino orienta la sua ricerca proprio verso le origini della razionalità occidentale, seppur provvisoriamente nei limiti della sua funzione pratica di schematizzazione naturalistica del reale. Il passo dalla storicizzazione dell'intelletto pratico alla storicizzazione delle categorie dello Spirito, però, sarà breve.

La terza parte della nostra indagine si rivolge all'analisi del breve periodo di lavoro teorico che separa *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* da *Il mondo magico*, concluso nel 1946, anche se pubblicato nel 1948 presso la casa editrice Einaudi.

Il distacco ormai consumato da Macchioro e il recupero del valore storico e fondativo della ragione, conseguito grazie all'adesione allo storicismo crociano, non sono seguiti da una reale pacificazione delle inquietudini del giovane Ernesto, che hanno trovato una tragica conferma nel disastro della seconda guerra mondiale. Diventa quindi ancora più pressante la realizzazione del programma annunciato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che a larghe falcate porterà De Martino alle origini di quella stessa ragione occidentale, ora in crisi.

La complessità del periodo precedente alla pubblicazione di *Il mondo magico* costringe a dividere l'analisi per percorsi tematici, più che temporali. In una prima fase, De Martino, impegnato nel frattempo nella compilazione di una storia della magia dalle origini fino al Rinascimento, è costretto anche a difendere il suo progetto di fronte ai nuovi maestri, in particolare Croce e Omodeo. Il codice dell'etnologia storicista presentato in conclusione a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, infatti, mostra già l'assimilazione peculiare da parte di De Martino dello storicismo assoluto, che pone il giovane studioso pericolosamente in odore di eresia. In particolare, De Martino si trova stretto nell'incoerente oscillazione fra l'affermazione dell'unità del reale coincidente con il progressivo e unico divenire dello Spirito e la ricaduta nel dualismo fra natura e cultura. Queste incoerenze, però, derivano dal tentativo di De Martino di usare le categorie crociane per rendere ragione della sua brillante intuizione sul fenomeno prodigiosamente creativo delle mediazioni umane. Per risolvere queste contraddizioni, lo studioso napoletano, quindi, espone una concezione dello Spirito, e quindi della realtà, che tenta di ricomporre lo storicismo crociano con l'evoluzione creatrice bergsoniana. Secondo questa concezione, l'unico e infinito sviluppo dello spirito si articola in differenti mondi culturali, quali orizzonti coerenti e organizzati di significati e valori, che imprimono direzioni differenti all'incremento del reale. Lo spirito, quindi la realtà, trova un'impennata portentosa proprio nelle iniziative geniali condensate nelle mediazioni culturali dell'umanità. A partire da questa concezione ramiforme dello sviluppo dello spirito, De Martino rende più perspicuo il metodo storicista dal quale dovrebbe derivare la riforma dell'etnologia e del sapere in generale. Si tratta del metodo per punti di selezione e di crisi, formulato con maggiore chiarezza in un articolo comparso nel 1942 sulla rivista tedesca "Paideuma", *Religionsethnologie und Historizismus*, e già in parte presente nella filosofia delle forme simboliche di Cassirer,

di cui lo studioso partenopeo studia con particolare impegno il volume relativo al pensiero mitico. Allo scopo di consentire l'apertura della coscienza moderna al mistero costituito dal primitivo, lo storico (e l'etnologo storicista) deve ripercorrere a ritroso il cammino dello Spirito, concentrandosi in particolare su quei momenti di brusca deviazione che hanno lentamente condotto fino al cosmo culturale presente.

L'insofferenza per la rigidità del sistema della filosofia dello spirito crociana continua a manifestarsi in varie forme. In primo luogo, sul versante politico: nell'autunno del 1941, infatti, il circolo di giovani liberali, in cui adesso De Martino è perfettamente inserito, si dà un'organizzazione più concretamente politica, convertendosi in un nucleo di resistenza antifascista. La guida di questa organizzazione, però, è affidata a Tommaso Fiore, non a Croce, che ne respinge il programma, eccessivamente orientato in senso liberalsocialista. Ernesto raccoglie quindi il nervosismo e la delusione diffusi tra i suoi compagni di fronte al rifiuto crociano e compone il solenne giuramento che li unirà vicendevolmente in questa nuova e pericolosa avventura politica, interpretando finalmente il ruolo di sacerdote-mediatore della nuova religione della libertà.

In secondo luogo, De Martino cerca ulteriormente di estendere la sua rete di relazioni culturali, aumentando progressivamente la vicinanza discepolare con Pettazzoni, sulla cui rivista "Studi e Materiali di Storia delle religioni" egli pubblicherà numerosi articoli e recensioni, e cercando anche un contatto con Antonio Banfi, rappresentante di una scuola filosofica saldamente anticrociana.

In terzo luogo, l'insofferenza nei confronti di certi aspetti dello storicismo assoluto sono espressi anche da una lettera diretta proprio a Croce, probabilmente della fine del 1940, nella quale De Martino chiede ragione di un passo, a sua opinione controverso, di *La natura come storia senza storia da noi scritta*, apparso per la prima volta su "La Critica" nel 1939 e incluso nello stesso anno nella terza edizione di *La storia come pensiero e come azione*. Nonostante la sua irrequietezza, De Martino continua a proclamarsi fedele all'impostazione crociana. Anche in questo caso, si è di fronte a un doppio-vincolo che il giovane Ernesto riesce a sfruttare creativamente: proprio forzando al limite la filosofia dello spirito crociana, grazie anche alle acquisizioni derivate da uno studio capillare e ramificato di diversi ambiti della realtà umana, De Martino riesce ad appropriarsi di territori sconosciuti e inconoscibili sulla

base di una rigida ortodossia. In particolare, lo studio del secondo volume della filosofia delle forme simboliche di Cassirer, *Das mythische Denken*, in cui lo studioso napoletano ritrova la medesima intuizione sulla storicità delle funzioni trascendentali dell'intelletto, porta a considerare con maggiore attenzione il problema del passaggio dall'io magico all'io "culto".

Nella seconda sezione, si analizza l'indagine demartiniana relativa al problema della realtà dei poteri magici che diventa centrale nel lavoro preparatorio a *Il mondo magico*. Proprio la ferma convinzione che tale questione costituisca il nodo teorico cruciale per la determinazione della funzione storica della magia porta De Martino ad avvicinarsi allo studio della metapsichica. L'interesse di De Martino per la metapsichica solo di recente è divenuto oggetto di studi analitici, ad opera in particolare di Silvia Mancini, che però ha finito per esagerarne l'importanza nel percorso teorico demartiniano. Sicuramente De Martino, divenuto subito socio della Società Italiana di Metapsichica costituita nel 1941, studia scrupolosamente i testi di metapsichica, già incontrati nello *Zagreus* macchioriano, e assegna una particolare rilevanza a *The Making of Religion* di Andrew Lang. Traendo ispirazione proprio dall'opera dello studioso scozzese, Ernesto propone la creazione di una nuova disciplina, l'etnometapsichica, vale a dire lo studio della psicologia paranormale presso i popoli "di natura", partendo dal presupposto che ai fini della conoscenza storica del magismo sia necessario un accertamento del fatto concreto, costituito dalla corrispondenza fra "ideologia" magica e realtà del fenomeno magico. Nella prospettiva di De Martino, però, l'etnometapsichica costituisce solo il momento euristico e filologico, preliminare all'impresa conoscitiva vera e propria, che si identifica con la considerazione storica del fatto accertato e raccolto per via sperimentale e naturalistica. L'approccio demartiniano al documento metapsicologico, quindi, è essenzialmente strumentale. L'allargamento dell'autocoscienza della civiltà occidentale può venire solo dalla considerazione del significato storico della magia nei popoli primitivi. In questa prospettiva, lo studioso napoletano respinge sia il rifiuto dogmatico di impostazione positivista del fenomeno magico, sia un primitivismo irrazionalista che aspiri a una riattualizzazione rigenerante delle mediazioni magiche, ormai del tutto esaurite nella loro forza creativa. La questione della realtà dei poteri magici, inoltre, conduce Ernesto a interrogarsi sul concetto stesso di realtà in sé. La realtà dei fenomeni magici presso i popoli primitivi,



infatti, non è la stessa dei fenomeni paranormali presso la civiltà occidentale. Dalla considerazione storica dei fenomeni magici, quindi, emerge spontaneamente il problema storico e filosofico della mediazione: De Martino, infatti, enuncia chiaramente che la realtà del mondo magico, così diversa dalla nostra realtà da sembrarci illusoria, dipende da una configurazione storicamente diversa del rapporto soggetto-oggetto. La ricerca demartiniana, quindi, passa progressivamente dall'affermazione della storicità delle funzioni trascendentali kantiane dell'intelletto alla scoperta della storicità del rapporto tra soggetto-oggetto, inteso precisamente nei termini della teoria mediatrice, seppur in modo non tematizzato, come ponte che porta all'esistenza e unisce soggetto e oggetto, dando luogo a un mondo.

Allo studio della psicologia paranormale si intreccia la riflessione sul documento psicopatologico. Questa intuizione sulla storicità, e quindi fragilità, del soggetto e dell'oggetto (o mondo) ad esso contrapposto è confermata pienamente non solo dal documento psicopatologico che individua la causa della sofferenza psichica nella labilità della sintesi della coscienza, ma anche dall'esperienza personale di De Martino della psicopatologia, vissuta nella relazione con Macchioro. Inoltre, De Martino osserva che gli psicastenici cercano di mettere in atto mediazioni, volte a stabilizzare la loro soggettività e il mondo circostante, assimilabili alle mediazioni magiche. Lo studioso napoletano, però, anche sulla base della convinzione della realtà dei poteri magici all'interno delle civiltà magiche, rifiuta la soluzione che riduce la magia a una sorta di delirio collettivo, negandole in questo modo ogni significato. La soluzione proposta da De Martino, piuttosto, è che siano gli psicastenici a ripresentare mediazioni che in passato hanno avuto una funzione storica, ma che adesso sono storicamente inattuali e quindi incapaci di mediare una realtà condivisa, densa di significato. La labilità della persona, quindi, è un problema non propriamente psicologico, quanto storico, e anzi costituisce il problema storico per eccellenza delle civiltà primitive. La sofferenza psicopatologica dipende essenzialmente dal fatto che il malato sia un mediatore isolato, e quindi un falso mediatore, sconnesso dalla realtà storico-culturale (quindi dal mondo) in cui è inserito. L'individuazione nella labilità del soggetto (e quindi anche dell'oggetto) come il problema storico per eccellenza del mondo magico comporta anche l'identificazione di questo mondo magico con l'età originaria della cultura e, quindi, della storia stessa. Inoltre, anche l'interpretazione demartiniana della

psicopatologia mette ulteriormente in luce l'intuizione sulla mediazione. Anche grazie allo studio, sorretto da un'intensa esperienza personale, delle patologie mentali, De Martino riesce a comprendere la funzione mediatrice dello sciamano, seppur attraverso quella copia in negativo che è il malato, mediatore isolato, incapace di mediare.

Proprio l'attenzione alla figura dello sciamano avvicina Ernesto allo studio dell'opera di Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, nel quale egli ritrova la medesima intuizione sulla funzione salvifica della mediazione magica dello sciamano presso i popoli primitivi, seppur proposta con un'impostazione organicista, e quindi, speculativamente limitata. Dal testo di Shirokogoroff, inoltre, De Martino viene a conoscenza di stati di automatismo, classificati dall'autore russo con il termine di olonismo, che ripresentano le stesse caratteristiche di assenza e di perdita dei limiti di soggetto e oggetto dei pazienti psicastenici, ma a livello collettivo. Proprio lo sciamano risulta fondamentale nella regolamentazione della labilità collettiva e nella definizione, per quanto transitoria, dei limiti di soggetto e oggetto.

Questo intreccio di studi di varia natura ritrova organica unità in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, monografia uscita in due parti, nel 1942 e nel 1946, su "Studi e Materiali di Storia delle religioni", nella quale si trovano condensati i temi teorici centrali de *Il mondo magico*. Diversamente da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, quest'opera presenta una buona calibrazione di *pars destruens* e *pars construens*. È ancora viva, infatti, la polemica nei confronti dell'etnologia naturalistica, che tende a interpretare aprioristicamente il fenomeno magico come un insieme di credenze illusorie e immaginifiche che non hanno alcuna ricaduta sulla realtà. Al contrario, secondo De Martino, nel magismo primitivo si consuma un reale dramma storico che ha dato origine alla stessa civiltà moderna. Posto di fronte allo scandalo della realtà dei poteri magici, lo studioso non deve rinchiudersi nella polemica antimagica che ha allontanato storicamente la civiltà occidentale dalle civiltà primitive, ma deve compiere lo sforzo ulteriore di sospendere le proprie categorie logiche al fine di comprendere storicamente il dramma umano magico.

Nella *pars construens*, De Martino coordina organicamente i documenti provenienti da metapsichica, psicopatologia, etnologia ed etnometapsichica, disegnando i primi contorni del mondo magico e del suo protagonista indiscusso, lo sciamano. Il problema storico essenziale delle comunità primitive è ormai individuato con certezza

nella fluidità e labilità dei limiti di soggetto e oggetto. Il magismo, quindi, è identificato come quel sistema culturale, costituito da un intreccio di “ideologia” (mito) e “prassi” (rito), che unisce e de-finisce i confini di “io” e “mondo”. Seppur non esplicitamente, quindi, il magismo è descritto come una mediazione collettiva originaria in virtù della quale le comunità primitive disegnano stabilmente un orizzonte di significati simbolici, affettivi e cognitivi. La centralità della mediazione si riflette nella centralità dello sciamano, che in questa monografia emerge con forza. Il ruolo salvifico della mediazione dello stregone è evidenziato anche attraverso il confronto con quelle figure di mediatori isolati moderni, incapaci di mediare un mondo condiviso, il soggetto affetto da psicopatologia e il sensitivo. Il problema storico della magia innesca una serie precipitosa di domande che puntano direttamente verso quel *primum* della storia che un crociano ortodosso dovrebbe escludere perentoriamente. Il mondo magico non è più l’età della pedagogia delle funzioni dell’intelletto, ma l’età impossibile dell’origine della storia.



# CAPITOLO PRIMO

## ERNESTO DE MARTINO E VITTORIO MACCHIORO

### UNA MEDIAZIONE MISCONOSCIUTA

Una tessera fondamentale per ricostruire l'immagine del giovane De Martino è costituita dall'intensa relazione, affettiva e discepolare, che lo legò a Vittorio Macchioro, almeno fino al 1939, anno in cui avvenne una brusca rottura. Questo rapporto è stato recentemente oggetto di alcuni studi molto analitici che ne hanno rilevata l'importanza nella formazione demartiniana<sup>1</sup>. Ritengo, tuttavia, sia utile un ulteriore approfondimento con il nuovo strumento ermeneutico fornito dalla teoria mediatrice, che ci consentirà di illuminare di una luce diversa, a tratti inquietante per il suo sflogorio, sia il volto del giovane Ernesto, sia il mondo che lo circondava, in apparenza solido e rigenerato nei suoi valori dalla "rivoluzione fascista", ma percorso, in realtà, da una crisi profonda e inarrestabile che condurrà l'intera Europa nella guerra più devastante della storia<sup>2</sup>.

La rilevanza di questa relazione è suggerita in primo luogo proprio dal silenzio eloquente<sup>3</sup> serbato da De Martino su questa fase della propria giovinezza, che costituisce una «zona di mistero»<sup>4</sup>, come osserva incisivamente Arnaldo Momigliano: «Ora noi troviamo che de Martino si forma all'ombra di Macchioro, ma allo stesso tempo cerca di esorcizzare lo spettro di Macchioro, di cui parla il meno possibile»<sup>5</sup>. Si intravedono fin da subito i momenti drammatici di cui si può comporre ogni relazione di mediazione, tanto più la relazione fra discepolo e maestro: ogni essere umano ha

---

<sup>1</sup> In primo luogo, Cfr. Riccardo DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in Riccardo DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa, 1990, pp. 42-67, saggio poi ampliato in uno studio più articolato in Riccardo DI DONATO, *I greci selvaggi, Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999. E Cfr. Giordana CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, Francoangeli, Milano, 2010.

<sup>2</sup> Questo parallelo fra formazione giovanile demartiniana e il periodo storico di crisi italiana ed europea è suggerito anche da Arnaldo Momigliano che conclude il suo intervento nella raccolta curata da Di Donato con la questione «che cosa ci insegna de Martino?». DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, cit., p. 198.

<sup>3</sup> Nella presente ricerca si cercherà anche di chiarire le ragioni di quello che Sasso, in modo molto appropriato riguardo a De Martino, definisce «uso strategico del silenzio». Gennaro SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

bisogno di un modello/mediatore in ogni fase della propria vita e si trova nei panni del discepolo che cerca e individua un modello sotto la cui ombra protettiva plasmare la propria identità, insieme a un mondo di significati e valori (un oggetto) in cui collocarsi stabilmente. Se vissuta all'estremo dell'intensità, inoltre, la mediazione, e vedremo che accadrà anche nel caso di De Martino e Macchioro, coinvolge i soggetti della relazione in uno scambio mutuo e reciproco di significati e identità, vale a dire, ciascun soggetto diventa a un tempo discepolo e modello per l'altro (soggetto), in un rapporto che può raggiungere una dimensione esclusiva ed escludente la realtà circostante. Questa ricerca spasmodica di un modello (e di un discepolo) è particolarmente accesa sia nelle fasi più delicate e instabili della vita di una persona, sia nelle epoche storiche caratterizzate da una crisi generalizzata e diromponente di valori e orizzonti di significato; la mediazione *oggettuale*, infatti, risulta essere la fonte più efficace e potente di creazione e proliferazione di significato, e, in quanto dinamismo che funziona su scala sia individuale, sia collettiva, è all'origine non solo di quel sistema strutturato e strutturante che chiamiamo "cultura", ma anche di quel "mondo", di quell'orizzonte di realtà significativo all'interno del quale gli esseri umani agiscono<sup>6</sup>. Il paradosso della mediazione è che, pur essendo cuore pulsante di ogni relazione intensa e significativa, è spesso invisibile per coloro che la vivono, tanto più impercettibile quanto più intensamente (o catastroficamente) essi la sperimentano.

La tesi di questo capitolo è che, proprio in virtù della potente mediazione oggettuale sperimentata – seppur non tematizzata – con Macchioro, De Martino giunga a cogliere la cultura come enorme processo di mediazione collettiva in grado di rispondere in modo plastico e duttile ai periodi di crisi che rischiano di sprofondare le comunità nell'abisso del nulla di significato e di valore. Come risulterà più chiaro nel seguito dell'analisi proposta, la relazione fra De Martino e Macchioro nasce e si sviluppa in un periodo storico, gli anni trenta, in cui i valori fondativi della civiltà europea sembrano sfilacciarsi e incrinarsi e si diffonde la percezione generalizzata della necessità improrogabile di una nuova fondazione; inoltre, i protagonisti di questa relazione, non solo sono perfettamente consapevoli della crisi della civiltà europea, ma altresì entrambi vivono, privatamente, una fase drammatica e incalzante di costruzione della propria identità, che si articolerà in modo differente a seconda dell'età e del ruolo

---

<sup>6</sup> FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 57-104.

che ciascuno rivestirà in questa stessa relazione. Nel suo rapporto con Macchioro, De Martino vivrà quel processo di costruzione e consolidamento contemporanei e reciproci di soggetto e oggetto (mondo) che costituisce il nucleo più rilevante di tutta la sua ricerca, non solo giovanile, sulla cultura come gigantesca macchina simbolica messa a punto dall'essere umano per rispondere efficacemente e in modo creativo a crisi che mettono a repentaglio la sua esistenza, individualmente e collettivamente. Inoltre, emergono evidenti alcuni tratti della personalità dello studioso partenopeo, spesso imputati dalla critica successiva alla sua immaturità giovanile, ma che in realtà animeranno non solo tutta la sua produzione teorica matura, ma anche il suo modo di interpretare e vivere l'impegno etico e politico<sup>7</sup>. Il legame con Macchioro, quindi, non può essere ricondotto, come spesso accade nella bibliografia critica su De Martino, a un piano meramente biografico, che indichi esclusivamente quali testi, autori o inclinazioni il giovane De Martino abbia eventualmente mutuato dal maturo maestro in vista delle sue ricerche future, ma va sottoposto a un certosino lavoro di investigazione che, a partire da indizi trascurati ma rivelatori, da spie quali reticenze o lacune, ne ricostruisca l'effettiva e totalizzante influenza nel processo di formazione dell'identità sia privata sia pubblica di De Martino.

Il primo indizio che ci suggerisce il rilievo del rapporto con Macchioro è, come già sottolineato, la costante reticenza a parlarne, da parte del De Martino maturo, unita a un tentativo altrettanto ostinato e tenace di allontanare dalla propria genealogia di studioso l'ombra del maestro della prima giovinezza<sup>8</sup>. Tentativo tanto più sospetto, e indizio tanto più probatorio, se si considera, ad esempio, che De Martino comporrà sì, dopo la morte di Macchioro nel 1959, una memoria funebre pubblicata su *Il Piccolo di Trieste*<sup>9</sup>, ma in essa non si fa menzione di alcun rapporto né di discepolato, né tantomeno di parentela con lo studioso triestino, di cui De Martino aveva sposato la figlia Anna nel 1935. Proprio da tale pubblicazione possiamo iniziare la nostra

---

<sup>7</sup> In un articolo di recente pubblicazione, Domenico Conte rivendica l'urgenza di una riflessione articolata non tanto sui reciproci scambi di natura accademica fra Macchioro e De Martino, quanto sulla «totalità del rapporto, perché è questa a gettare una luce particolare su di una determinata configurazione della personalità di De Martino, che sarebbe sbagliato ridurre completamente al dato giovanilistico.» Domenico CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, in "Archivio di storia della cultura", anno XXIII, 2010, pp. 485-505

<sup>8</sup> «ogni volta che racconterò, pure con qualche modificazione nel tempo, la propria storia intellettuale, De Martino rimuoverà questo elemento iniziale». DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 18. Corsivo mio.

<sup>9</sup> Ernesto DE MARTINO, *Ricordo di Vittorio Macchioro, Memoria di uno studioso triestino scomparso*, *Il Piccolo*, Trieste, 13 gennaio 1959, in DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, cit., pp. 201-204.

inchiesta, alla ricerca di tracce che comincino a indirizzarci verso una prima ipotesi sulla natura della relazione fra De Martino a Macchioro e sulle ragioni della rottura, riservandoci, in seguito, di convalidare tale ipotesi sulla base della documentazione principale a nostra disposizione, costituita dal ricco carteggio fra i due, iniziato nell'agosto 1930 e interrotto improvvisamente nel 1939<sup>10</sup>.

De Martino apre la memoria funebre affermando, quasi con rammarico, «la sua dipartita [di Macchioro] è passata quasi sotto silenzio nel mondo degli studi»<sup>11</sup>, ma aggiunge una riflessione che, pur nella sua amarezza, pone subito il commemorante in una posizione di distanza neutrale e, diremo quasi di estraneità, dal commemorato:

Un destino così fuor del comune, cioè una fama scientifica che in vita fu guadagnata e poi perduta sino al quasi completo oblio, meriterebbe forse la penna di un biografo umanamente interessato. Noi qui tenteremo *soltanto* di brevemente ricordare e ricostruire.<sup>12</sup>

Se da un lato si riconosce l'importanza della figura di studioso di Macchioro, e il conseguente dovere di rendergli un giusto tributo, dall'altro lato, si allude al fatto che l'eccezionalità della vita dello studioso triestino non dipende da ragioni strettamente accademiche, ma, piuttosto, da ragioni personali, private, che ne determinarono anche la scomparsa dalla scena pubblica, ma che l'autore della memoria funebre non vuole indagare, perché potrebbero essere oggetto solo di un «biografo umanamente interessato». Segue un tentativo di comporre un inventario quanto più distaccato dei traguardi lavorativi e dei numerosi riconoscimenti ottenuti dallo studioso Macchioro nella prima fase della sua vita, dagli studi universitari a Bologna, passando agli incarichi di conservatore del museo civico di Pavia e di ispettore dei RR. Musei e Scavi a Napoli, fino alle opere di storia della religione di maggiore spessore, *Roma capta*, *Martin Lutero*, *Teoria generale della religione come esperienza*, e soprattutto quello *Zagreus*, che gli permise di raggiungere la fama internazionale e non solo di tenere numerose conferenze in Europa, ma anche di insegnare in qualità di *visiting professor* in alcune università degli Stati Uniti e di ottenere alcuni incarichi culturali di rilievo in India.

---

<sup>10</sup> Il carteggio de Martino-Macchioro del periodo 1930-1939 è stato ricostruito in buona parte grazie al lavoro di Riccardo Di Donato, Cfr. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., ed integrato con alcune lettere di Macchioro alla famiglia durante il suo viaggio in India da Giordana Charuty, Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit..

<sup>11</sup> DE MARTINO, *Ricordo di Vittorio Macchioro*, in DI DONATO, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, cit., p. 201. Corsivo mio.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.



Tuttavia, anche in questa iniziale ricostruzione che, secondo le dichiarazioni dell'autore, si sarebbe dovuta attenere rigorosamente a criteri di indifferente oggettività, l'irregolarità della vita del commemorato costringe il biografo a inattese considerazioni dalle quali trapela, seppur solo allo sguardo di un lettore accorto<sup>13</sup>, una sollecitudine più che biografica, che ritrae con delicata vividezza i tormenti dell'uomo Macchioro. Ad esempio, riguardo all'inclinazione di Macchioro per la storia e l'archeologia nella fase universitaria, De Martino osserva che «il mondo classico risuonò nella sua anima in tutta la pienezza delle sue motivazioni artistiche di pensiero e soprattutto religiose»<sup>14</sup>, evidenziando, in questo modo, il peculiare legame fra ricerca scientifica e urgenza esistenziale che accompagnò per tutta la vita non solo Macchioro, ma anche lo stesso De Martino. Proprio un episodio particolarmente traumatico, durante un'azione di guerra cui Macchioro, in quanto irredentista, partecipò come volontario, lo smarrimento in una tempesta la notte del giovedì santo del 1916, segnò una netta cesura nella vita dello studioso triestino, che da allora pose al centro dei propri studi e del proprio impegno etico la religione come esperienza. Nella sua essenziale ricostruzione della biografia macchioriana, De Martino non può sottrarsi dal rimarcare la centralità di questa vicenda, cercando di trasmettere al lettore, con brevi essenziali tratti di penna, il significato di “evento”, nel senso di svelamento di una verità, che l'episodio acquisì agli occhi di Macchioro:

[...] e il volontariato, che doveva costituire una testimonianza di religioso fervore per un ideale [l'irredentismo a cui aderiva Macchioro], si trasformò nella sua anima in testimonianza diretta della mano di Dio negli eventi dell'esistenza umana. Da allora in poi l'interesse per la vita religiosa non lo abbandonerà più, per quanto solo molto più tardi egli credette di interpretare il significato esatto degli eventi straordinari di quella drammatica notte nella tempesta.<sup>15</sup>

Solo un discepolo affezionato avrebbe potuto comprendere e restituire al lettore l'eco di questo episodio drammatico in tutta la vita successiva di Macchioro, in particolare da quel 1935, posto da De Martino come seconda cesura “esistenziale”, anno che segna anche, come vedremo, l'inizio di un'autentica intimità fra i due, a seguito dell'ufficializzazione del fidanzamento del giovane con Anna Macchioro. De Martino, nella sua veste di biografo neutrale, tace su questo aspetto personale che lo coinvolge

---

<sup>13</sup> Vale a dire, un lettore a conoscenza del vincolo di parentela e del lungo discepolato di De Martino presso Macchioro.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 202.

direttamente, ma, ancora una volta, fornisce un'interpretazione degli eventi che tradisce una vicinanza unica, vissuta, con il commemorato e i suoi drammi. Nel 1935 – spiega De Martino – Vittorio Macchioro tornò in Italia dalla serie di conferenze in India, dove aveva raggiunto il vertice della sua popolarità internazionale di studioso; tuttavia, in Italia, quella terra che Macchioro, triestino di origine ebraica, aveva scelto come patria perché affascinato dall'umanesimo rinascimentale, non ottenne mai alcun riconoscimento ufficiale di rilievo. De Martino riporta, con la sensibilità del testimone diretto e del confidente, il tormento del maturo Vittorio che vide ripetutamente delusa la propria affannosa aspirazione a un ruolo o perlomeno a un apprezzamento pubblico da parte della cultura ufficiale italiana, fino al «brutale tramonto di ogni speranza»<sup>16</sup>, a seguito dell'emanazione delle leggi razziali nel 1938. E con discreta e affettuosa partecipazione descrive la fase successiva, in cui Macchioro, cambiato il nome in Benedetto Gioia, decise di dedicarsi alla letteratura cattolica militante per soddisfare le urgenze religiose che travagliavano la sua anima da quella notte del 1916:

Con un accanimento che tocca il tragico si dette spietatamente a cancellare in sé e intorno a sé la memoria di quello che era stato, e mutò persino di nome, a significare la sua nuova personalità.<sup>17</sup>

Il ricordo di Vittorio Macchioro si conclude con una dolente riflessione che capovolge completamente le iniziali dichiarazioni di intenti neutralmente biograficistici e rivela, rarefatto ormai qualsiasi schermo dissimulatore, l'intensità del legame fra commemorante e commemorato:

In fondo Benedetto Gioia non era molto più felice di Vittorio Macchioro e tutta questa vicenda di una fama toccata e perduta e di nuovo cercata e ritrovata, ma solo in una immaginazione personale prodiga di illusioni tenaci, colma il cuore di tristezza...<sup>18</sup>

De Martino non riesce più a nascondere al lettore di aver assistito da molto vicino al travaglio esistenziale di Macchioro, tuttavia, a mio avviso, cerca ancora di allontanare da sé lo spettro poco rassicurante del maestro tentando di circoscrivere il suo dramma nel patologico, come prodotto allucinatorio di una troppo vigorosa “immaginazione”. Ed ecco, il ripiegamento protettivo con cui De Martino continua la sua riflessione

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 203.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

conclusiva: «e [la vicenda di Macchioro] persuade i sopravvissuti a salvare nella cultura nazionale quanto di positivo appartiene a Vittorio Macchioro scienziato, al di là di quella salvezza personale e incomunicabile che Benedetto Gioia *riteneva* di aver raggiunto»<sup>19</sup>. Se c'è un Macchioro che vale la pena includere nella storia della cultura italiana è lo studioso rigoroso, non l'uomo tormentato. Come vedremo dall'analisi dettagliata del carteggio, però, momento teorico-scientifico e momento esistenziale-esperienziale non possono essere disgiunti, ma si inseguono e si condizionano vicendevolmente, nel percorso non solo del maturo, ma inquieto Macchioro, ma anche del giovane e inesperto De Martino, e ciò avviene a un livello tale di intensità che proprio per questo motivo Macchioro crede di riconoscere nel “caro Ernesto” l'unico discepolo per lui possibile. Nel ricordo pubblico dello studioso triestino, De Martino nasconde che è stato proprio l'irrazionalismo, sono stati gli slanci mistici e le intuizioni folgoranti e destabilizzanti di Macchioro ad aver “fascinato” la sua attenzione e devozione di giovane discepolo a un punto tale che spesso dal carteggio emerge, come si vedrà, un De Martino più “macchioriano” di Macchioro stesso. L'unità spirituale fra i due, l'identificazione fra modello e discepolo raggiunge una tale intensità da far sfiorare a entrambi il pericolo di un'autodistruzione, che De Martino riuscirà ad evitare con ogni mezzo intellettuale possibile, grazie a tutti gli altri modelli teorici a sua disposizione<sup>20</sup>, paladini di un saldo e irrevocabile razionalismo. Il silenzio consapevole di De Martino risponde quindi a una ben precisa tattica di allontanamento del proprio percorso teorico da una figura come quella di Macchioro pubblicamente nota ormai più per il suo stravagante irrazionalismo che per i suoi risultati scientifici<sup>21</sup>, e che risultava molto pericolosa per un intellettuale come De Martino che nel 1956 era inquadrato all'interno delle fila del PC, dove da più parti, a partire da Togliatti, era accusato di irrazionalismo. Paradossalmente, però, tale manovra elusiva ci mostra anche un altro punto di contatto fra Macchioro e De Martino che ha resistito al trascorrere del tempo: il dramma della ricerca ansiosa di riconoscimento pubblico non travagliò esclusivamente la vita del maestro triestino, ma ha tormentato come un pungolo anche il discepolo, che

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 203-204. Corsivo mio.

<sup>20</sup> Primo fra tutti Croce, ma di pari importanza nella formazione demartiniana sono anche Cassirer, Lévy-Bruhl e Pettazzoni, come si evidenzierà nel seguito della presente ricerca.

<sup>21</sup> Lo stesso De Martino lo nota con rammarico, poco prima della conclusione: «Noi non insisteremo sulla opera letteraria del Macchioro, in parte ancora inedita: opera dalla quale del resto non ebbe la fama e che aiutò anzi a far dimenticare l'opera scientifica, in virtù della quale il suo nome fu noto in Germania, negli Stati Uniti e in India». Ivi, p. 203.

precisamente allo scopo di darsi una patente di rispettabilità accademica rinnega il modello di un tempo<sup>22</sup>. Dall'ultimo omaggio pubblico di De Martino a Macchioro, analizzato più nei suoi non detti, nasce quindi il sospetto che la relazione con Macchioro sia stata molto più importante e pervasiva di quanto De Martino non fosse disposto a riconoscere pubblicamente a posteriori. L'unico modo per confermare, o smentire, questa congettura consiste nel continuare la nostra investigazione ridando voce viva ai protagonisti stessi della vicenda.

## 1. Il carteggio De Martino-Macchioro. 1930-1934: la nascita del discepolato

Il carteggio De Martino-Macchioro copre un periodo di tempo relativamente lungo, che va dal 1930 al 1939, e particolarmente delicato per il giovane De Martino, che conosce Macchioro ancora studente e interromperà il rapporto ormai come studioso con un preciso orientamento di studi, alla vigilia della sua prima pubblicazione importante, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, in cui proclama senza mezzi termini la "fede" crociana. È importante aggiungere che si tratta anche del frenetico decennio che si apre con la crisi finanziaria internazionale e si conclude con lo scoppio della seconda guerra mondiale, un periodo quindi critico per tutta l'Europa che vede i suoi valori di civiltà dissolversi progressivamente nel nulla. Questa considerazione preliminare innesca una serie di interrogativi che rendono ancora più stimolante la nostra indagine.

In primo luogo, il carteggio costituisce una fonte inesauribile e preziosa di notizie sulla progressiva maturazione di De Martino come studioso e come uomo; da un

---

<sup>22</sup> Il distacco ostentato da De Martino nel ricordo funebre di Macchioro risulta ancora più notevole se paragonato alla dichiarazione pubblica di devozione con cui si apre la commemorazione di Adolfo Omodeo, «caro scomparso» con il quale il giovane Ernesto si laureò nel 1932: «Con Adolfo Omodeo scompare un maestro a cui la giovane generazione è largamente debitrice». Ernesto DE MARTINO, *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", v. XIX-XX, 1946, pp. 255-260. Ragguardevole è il confronto con la partecipazione espressa da De Martino anche nella commemorazione di Raffaele Pettazzoni: «È con viva emozione che mi accingo qui, nella città natale di Raffaele Pettazzoni, a ricordare affettuosamente la figura dello studioso insigne che per circa un ventennio mi onorò della sua amicizia e mi sorresse col suo consiglio». Ernesto DE MARTINO, *Commemorazione di Raffaele Pettazzoni*, in "Strada maestra", 2 (1969), pp. 81-92.

lato, infatti, potremo seguire in dettaglio il lungo e faticoso percorso di studi che lo condussero all'analisi della *Weltanschauung* magica presso i popoli primitivi (e non solo), dall'altro cercheremo di ricostruire la personalità, impetuosa e decisa, avida di successo, del giovane Ernesto, che in larga parte si manterrà inalterata durante l'età adulta. Ogni epistolario significativo implica, però, anche uno scambio fra due scriventi, ed è quindi un luogo privilegiato di indagine su quel processo creativo e plastico di mediazione reciproca che è al centro della nostra riflessione. Infine, un carteggio costituisce una documentazione cospicua e del tutto peculiare sul periodo storico in cui si svolge, poiché non si limita a fornire informazioni documentali, ma innanzitutto cala il lettore esterno direttamente in quel periodo storico, azzerando le distanze temporali e svelando con immediatezza l'interazione fra periodo storico e vissuto personale dei suoi protagonisti. Si può fin da ora anticipare che la corrispondenza da noi presa in esame dipingerà un mondo in apparenza solido nei suoi valori di cui si proclama la perennità, ma percorso nascostamente da una crepa sottile, percepita inizialmente solo nell'esperienza dei singoli individui, e destinata ad aprirsi nell'abisso della seconda guerra mondiale. Infine, è necessario aggiungere che il carteggio a nostra disposizione è purtroppo incompleto, essendo andate perdute numerose lettere, in maggior misura quelle scritte da De Martino, particolare che renderà più laboriosa, ma anche più stimolante, la nostra ricostruzione.

La prima lettera di cui disponiamo è scritta da De Martino durante il campo estivo del corso allievi ufficiali a Moncalieri il 18 agosto del 1930. Si suppone che De Martino e Macchioro si fossero conosciuti poco tempo prima nel circolo protestante napoletano di padre Arias. In primo luogo, cerchiamo di inquadrare con una prima approssimazione i due protagonisti della corrispondenza al suo stadio iniziale. Il giovanissimo Ernesto ha solo 22 anni, sta frequentando ancora l'Università a Napoli, è iscritto con convinzione al Gruppo Universitario Fascista dell'Ateneo e alla Milizia Universitaria. Vittorio Macchioro ha 50 anni, è già uno studioso maturo, archeologo per formazione, ma dedicatosi, in particolare dopo l'"illuminazione" del giovedì santo 1916, alla storia della religione, e vanta numerose pubblicazioni fra le quali spicca, per l'originalità dell'interpretazione dell'orfismo a partire dalla scoperta degli affreschi della Villa dei Misteri di Pompei, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, pubblicato per la prima

volta nel 1920 con Laterza<sup>23</sup> e ripubblicato e ampliato con la cosiddetta “parte storica” *Dallo Zagreus orfico al Cristo paolino*, nel 1930 con l’editore Vallecchi. Al momento della sua prima edizione, quest’opera ebbe una grande risonanza sia nazionale – fu recensita favorevolmente da Giovanni Gentile sulla *Critica* – sia internazionale, al punto che gli avvicinò il primo illustre discepolo, Mircea Eliade, folgorato, secondo sua stessa confessione, da tale lettura, e gli consentì di soggiornare per un periodo di insegnamento negli Stati Uniti.

Lo studente De Martino si rivolge quindi all’affermato – almeno stando al primo e superficiale profilo che abbiamo tratteggiato - studioso di storia della religione Macchioro per una richiesta di indicazioni bibliografiche relativa a un progetto di ricerca sulla religione romana. L’avvio della corrispondenza è quindi estremamente formale: «Illustrissimo professore, affinché Ella possa suggerirmi delle opere utili al saggio intorno a cui vo lavorando da qualche tempo, mi permetto illustrarle brevemente i motivi e gli scopi delle mie ricerche»<sup>24</sup>. Così come formale e deferente la conclusione: «RingraziandoLa per le osservazioni e i suggerimenti che Ella potrà darmi, s’abbia i miei più rispettosi ossequi»<sup>25</sup>. I due non hanno ancora alcuna intimità. De Martino, probabilmente dopo la lettura di *Roma capta*<sup>26</sup>, opera modesta di Macchioro, ha deciso di avvicinare uno studioso che reputa brillante per avere una guida stimata e sicura nell’organizzazione della sua ricerca.

L’inizio e la conclusione della lettera sembrano delineare un quadro piuttosto comune, che però comincia a sbiadirsi quando leggiamo cosa sta nel mezzo. De Martino, infatti, pur nella sua posizione subalterna, presenta il proprio progetto con una sicurezza che rasenta la spavalderia, tanto da dare l’impressione di essere bisognoso non tanto di indicazioni, quanto di dar sfoggio di sé e delle proprie intuizioni. In primo luogo, infatti, chiede consigli esclusivamente sulla bibliografia, ritenendo di aver già ben chiara la parte teoretica del saggio in elaborazione, che quindi non si perita di argomentare in modo articolato:

---

<sup>23</sup> Grazie all’appoggio di Benedetto Croce. Vittorio MACCHIORO, *Zagreus, Studi sull’orfismo*, Laterza, Bari, 1920. L’edizione del 1930 modifica leggermente il titolo: Vittorio MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all’orfismo*, Vallecchi, Firenze, 1930.

<sup>24</sup> De Martino a Macchioro, 18 agosto 1930. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit. p. 144.

<sup>25</sup> De Martino a Macchioro, 18 agosto 1930. Ivi, p. 145.

<sup>26</sup> Vittorio MACCHIORO, *Roma capta: saggio intorno alla religione romana*, Principato, Messina, 1928.

Il saggio consta di una parte teoretica in cui si tenta di dare una definizione della religione; ed una parte storica in cui le conclusioni della prima parte sono poste al vaglio della Storia ed in particolar modo della storia di Roma.

Il motivo ispiratore della prima parte è la ricerca di un concetto della religione che esaurisca tutta la viva concretezza della vita religiosa.

Ciò implica una posizione polemica contro due ordini di studiosi: quelli che scrivono storie della religione senza sapere cosa sia la Religione (il Moore per esempio); e quelli che costringono la varia concretezza della vita religiosa in schemi che non contengono tutto (Gentile). Nel mio saggio definisco la religione come dramma tra affermazione e negazione della volontà di vivere, e non è certo in una lettera necessariamente breve ch'io Le posso rendere pienamente ragione della mia tesi.

Prima di entrare nel merito del contenuto teorico di tale sintesi, è interessante notare come fin dagli inizi De Martino caratterizzi la propria elaborazione teorica in chiave prevalentemente polemica o perlomeno critica nei confronti del quadro teorico preesistente, senza alcuna remora a bacchettare intellettuali di fama indiscussa. Nonostante il tono ossequioso, quindi, in buona sostanza De Martino si rivolge a Macchioro quasi da pari a pari e neppure il destinatario della missiva può sfuggire interamente agli strali demartiniani. De Martino, infatti, spiega che la parte storica, che dovrebbe costituire la prova “sperimentale” della parte teorica, riguarda l’analisi della religione romana, il cui nucleo fondamentale crede di ritrovare «nei miti e nelle leggende Italiche»; a questo punto, però, osserva con decisione: «Nel suo “Roma capta” per esempio, ho visto mancare questa parte che riguarda miti e leggende Italiche e le confesso che non mi sono reso conto, come avrei voluto, di questa omissione».

Vedremo in seguito come Macchioro risponderà alla prima missiva di De Martino. Prima, però, cerchiamo di analizzare i primi scarni indizi sullo stato dell’elaborazione concettuale di De Martino così come emerge da tale lettera, che costituisce anche un importante documento, sufficientemente articolato, sui suoi interessi di studio e sul metodo che segue. Al centro della sua ricerca sta indiscutibilmente il concetto di religione, che sarà anche l’oggetto principale dell’introduzione teorica della sua tesi di laurea sui gefirismi eleusini, discussa nel 1932. Come già accennato, De Martino raggiunge una prima definizione di religione dopo il serrato confronto critico con altre posizioni teoriche, quella di Moore che seguiva un indirizzo rigorosamente filologico e quella di Giovanni Gentile che identificava la religione con il momento oggettuale dello Spirito, quindi, in sostanza, con il misticismo. Da quanto si può evincere dal breve passo citato, secondo De Martino tali posizioni sono fallaci, perché sono l’effetto di una metodologia erronea, che

privilegia, alternativamente, o il momento fattuale-fenomenico, basandosi peraltro surrettiziamente sull'assunto della storia come mera sequela di fatti (Moore), o il momento teorico-definitorio, che però, accettato a priori, non è sottoposto alla prova del fenomeno religioso e quindi finisce per escludere in modo ingiustificato larga parte di ciò che costituisce la religione (leggi: i fenomeni magici). Ci troviamo quindi di fronte alla fase in cui De Martino comincia a delineare il proprio metodo di indagine fondato sulla connessione, sentita come necessaria, fra teoria e osservazione dei fenomeni così come si sviluppano storicamente. In questa fase iniziale, tuttavia, tale connessione è ancora sbilanciata sul versante teorico, dal quale prende le mosse la ricerca, mentre la dimensione esperienziale rimane relegata ad un ambito esclusivamente verificativo. Nelle ricerche future, al contrario, sarà proprio l'osservazione fenomenica, scevra di pregiudizi teorici, che farà emergere il momento teoretico.

La tesi che De Martino vuole dimostrare attraverso l'inoppugnabile prova della storia è la definizione della religione «come dramma tra affermazione e negazione della volontà di vivere». È difficile comprendere esattamente cosa De Martino intenda in dettaglio attraverso questa definizione estemporanea, ma possiamo tentare delle approssimazioni convincenti. Già in questo periodo, ancora per larga parte oscuro, del suo sviluppo teorico, lo studente partenopeo è irremovibile nell'intuizione che la religione sia essenzialmente un dramma, vale a dire, in primo luogo, un'esperienza (sia collettiva sia individuale,) che implica necessariamente un'azione (dal greco *drâma* che deriva dal verbo *drân*, agire), ma anche una rappresentazione di tale azione (senso più generico e moderno della parola 'dramma'); si tratta, quindi, di un tipo di esperienza totalizzante per l'essere umano, poiché ne coinvolge – e forse ne fonda – sia gli aspetti cognitivi, sia quelli pratici, pragmatici ed affettivi. Attraverso la religione, secondo la speculazione ancora acerba di De Martino, si rappresenta e si agisce una lotta fra affermazione e negazione della volontà di vivere, il che lascia supporre che si tratti di un vissuto al contempo individuale e collettivo, vale a dire che attraverso la rappresentazione e l'azione collettive, l'individuo vive tale lotta anche in sé stesso. L'espressione “volontà di vivere” sembra tradire un tono schopenhaueriano, ma, allo stesso tempo, potrebbe essere interpretato come una ancor vaga e confusa formulazione della volontà di esser-ci, se consideriamo tale volontà non come un mero conato di



autoconservazione, o istinto di sopravvivenza, comune anche agli animali, ma come una volontà di continuare a esistere storicamente su questa terra.

Per concludere, vi sono altre due notazioni di De Martino utili a individuare alcuni punti fissi nel suo lungo percorso formativo che stiamo cercando di ricostruire. In primo luogo, egli afferma di essere stato molto colpito da *Das Heilige* di Rudolf Otto<sup>27</sup> – unico studioso peraltro salvato dalla requisitoria del giovane studioso – e aggiunge che la parte storica del proprio saggio costituirà anche una prova delle tesi del teologo tedesco<sup>28</sup>. In secondo luogo, De Martino dichiara un altro strumento indispensabile alla sua ricerca, volta a scovare «il “senso riposto” dei miti e delle leggende Italiche»<sup>29</sup>: «ed in questa ricerca mi soccorre, per fortuna, una personale esperienza religiosa»<sup>30</sup>. De Martino considera il proprio vissuto personale un punto di partenza irrinunciabile per l'indagine sull'essenza della religione, che quindi dimostra di considerare un'esperienza con alcune caratteristiche universali (comuni cioè per *tutti* gli esseri umani) e eterne (vale a dire, comuni agli esseri umani di *ogni tempo storico*). A questo riguardo, se da un lato è vicino alla prospettiva di Otto, tuttavia si può già dire che se ne allontana per la convinzione della possibilità di rendere comunicabile, in termini razionali, l'esperienza religiosa. In parte, tale confessione, pur nella sua sincerità, costituisce anche una sorta di *captatio benevolentiae* nei confronti di Macchioro, al quale De Martino è già stato introdotto personalmente prima dell'agosto 1930 nell'ambito del circolo protestante di padre Arias.

Macchioro risponde a De Martino il 28 agosto con un tono piuttosto severo e liquidatorio che rimette immediatamente il giovane impudente al posto che gli spetta, ristabilendo in modo inappellabile i termini di un rapporto gerarchico maestro-discepolo.

Caro Signor de Martino, non posso rispondere ampiamente alla Sua lettera perché mi manca il tempo e l'agio. Mi limito ad esprimerle una mia impressione generale.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Rudolph OTTO, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917. L'opera di Otto è pubblicata per la prima volta in Italia nel 1926 presso Zanichelli, con la traduzione di Ernesto Buonaiuti.

<sup>28</sup> Nel seguito della nostra indagine vedremo quali potevano essere i punti di contatto speculativi fra De Martino e Otto.

<sup>29</sup> De Martino a Macchioro, 18 agosto 1930. Ivi, p. 144.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Macchioro a De Martino, 28 agosto 1930. Ivi, p. 25.

Macchioro sembra trattare de Martino quasi con sufficienza, come se lo ritenesse non ancora all'altezza, per inesperienza dovuta all'età, a intrattenere una discussione accademica con lui. La questione posta da De Martino relativamente alla definizione della religione è toccata solo incidentalmente e liquidata in poche righe.

Io sono molto lontano da queste presunte definizioni della religione, che mi paiono in ultima analisi prodotti letterari. La religione è per me rapporto tra uomo e Dio; poco importa se questo rapporto viene trascritto in questi o quei termini psicologici; ciò riguarda la psicologia ma non la religione. Ma io non voglio entrare ora in una discussione che non è possibile.<sup>32</sup>

Tutta la risposta è invece dedicata a una serie di consigli e indicazioni, che suonano talvolta come autentici rimproveri all'immaturo studente del quale Macchioro probabilmente intuisce il vigore intellettuale, pur condannandone il carattere eccessivamente impetuoso.

Piuttosto mi consenta di farle alcune osservazioni, che credo utili per un giovane. Io trovo nella sua lettera molta di quella baldanza che è il massimo difetto dei giovani e che danneggiano le loro ricerche. Le pare che sia lecito ad un giovane di classificare come «uno di quelli che scrivono storia della religione senza sapere cosa sia la religione» uno spirito elevatissimo quale è Moore? Lei deve sapere che il Moore è senza alcun dubbio uno dei maggiori spiriti che si possano incontrare; che la sua grandezza non appaia completa in tutti i suoi libri si capisce, ma non per questo è permesso trattarlo come uno che avrebbe fatto meglio a starsene zitto. Io credo che Lei farebbe bene ad astenersi da ogni posizione polemica, che non si confà a un giovane e che in se stessa è sempre più o meno sterile<sup>33</sup>.

Macchioro non può neppure evitare di difendersi recisamente dalle ardite osservazioni demartiniane sul suo *Roma capta*.

Mi sorprende ciò che dice del mio libro; la prefazione dice chiaramente lo scopo del libro, esso è uno studio intorno all'influenza esercitata dall'antropomorfismo greco sulla prisca religione romana; in questo quadro se c'è una cosa che non c'entra è proprio la mitologia italiana. Un altro esempio di eccessiva facilità nel giudicare.<sup>34</sup>

Lo studioso maturo non desidera stroncare l'empito speculativo di De Martino, ma ritiene necessario dirigerlo verso obiettivi più fecondi di una corrosiva critica di tutto il sapere preesistente.

La missiva si conclude, infatti, con toni più miti:

---

<sup>32</sup> Macchioro a De Martino, 28 agosto 1930. *Ibidem*.

<sup>33</sup> Macchioro a De Martino, 28 agosto 1930. *Ibidem*.

<sup>34</sup> Macchioro a De Martino, 28 agosto 1930. *Ibidem*.

Ma qui debbo fermarmi. Spero che queste mie osservazioni non le riusciranno sgradite, e le esprimo i migliori auguri di buon lavoro, senza soverchie audacie che non possono altro che danneggiarla...<sup>35</sup>

Siamo qui di fronte all'atto di nascita del discepolato di De Martino presso Vittorio Macchioro. Come abbiamo visto in precedenza, De Martino, che effettivamente pecca di un'eccessiva supponenza, avvicina Macchioro, apparentemente riconoscendone il magistero, ma ponendosi, in realtà, in un rapporto di parità, inaccettabile per qualsiasi studioso con una lunga e faticosa carriera alle spalle. Il maturo Macchioro risponde con una grande lucidità, poiché è in grado di comprendere le doti del giovane Ernesto, ma sa anche che la sua «baldanza» risulterebbe inaccettabile all'interno di qualsiasi accademia e, per di più, ostacolerebbe il giovane in una conduzione serena della ricerca. In questo modo, lo studioso triestino rifiuta di porsi in un rapporto paritario con l'immaturato corrispondente, ma non mira a troncargli bruscamente lo scambio epistolare, anzi rivendica per sé il ruolo di guida, di maestro, al fine di accompagnare l'irruente discepolo attraverso un'iniziazione non solo accademica, ma anche personale.

Se consideriamo più da vicino la figura di Macchioro al tempo di questo primo scambio epistolare, possiamo comprendere meglio i motivi di questa risposta. Nel 1930 lo studioso triestino si trova in un momento cruciale di quella tragica lotta per un riconoscimento ufficiale dei propri studi in patria, tratteggiato da De Martino nel ricordo funebre in precedenza analizzato. Triestino di origine ebraica, convertitosi al cattolicesimo durante gli anni universitari a Bologna, alla ricerca disperata di un'assimilazione, dal 1909 è nominato ispettore presso il Museo archeologico nazionale di Napoli, dove si impegna nella fondazione di una nuova scuola italiana di archeologia, in opposizione polemica nei confronti di una classificazione esclusivamente estetica della ceramica italiota, e fonda una rivista, "Neapolis", organo istituzionale della commissione archeologica di Napoli. Nel 1913 ottiene la libera docenza in archeologia nell'Università di Napoli. Dopo la cesura esistenziale della guerra, cui egli partecipa da irredentista, dal 1920, convertitosi al protestantesimo, Macchioro si dedica agli studi di scienze religiose e spera di diventare docente di Storia della religione in una facoltà protestante che dovrebbe essere fondata dalla Chiesa metodista, per la quale nel 1921 tiene alcune lezioni-conferenze, molto frequentate, di filosofia della religione,

---

<sup>35</sup> Macchioro a De Martino, 28 agosto 1930. *Ibidem*.

pubblicate nel 1922 con il titolo *Teoria generale della religione come esperienza*. In virtù dei risultati ottenuti nel suo progetto napoletano, crede di poter ottenere la cattedra di Archeologia all'Università di Padova, per poi avere la soddisfazione di rifiutarla, in polemica con il panorama archeologico italiano. Macchioro ha un disperato bisogno di essere riconosciuto pubblicamente come maestro. A un caro amico, Soriga, confessa: «Lavoro molto, ma ho un immenso bisogno di “arrivare”. Arrivare non so nemmeno io dove: arrivare in un qualunque sito che mi dia la certezza che non ho camminato e creduto invano. Speriamo»<sup>36</sup>. Il lavoro di ricerca in sé solo non gli basta, sente il bisogno di essere una guida per qualcuno. Nel 1920 riesce anche a pubblicare *Zagreus* presso la casa editrice Laterza su intercessione di Croce, che lo accoglie favorevolmente nel proprio cenacolo partenopeo. Tuttavia, i consensi che apparentemente lo circondano non si traducono mai nel conferimento di un ruolo accademico ufficiale, ma si convertono, al contrario, in umiliazioni che conducono Macchioro a un rancoroso e tormentato isolamento in patria. Nel 1923, infatti, dichiara di aver interrotto i rapporti con la «ditta Croce e Gentile»<sup>37</sup>; da un lato, Gentile ha appena creato a Roma la cattedra di storia delle religioni che però sarà di certo affidata a Pettazzoni, dall'altro, Croce, con sgradevole sarcasmo, gli ha fatto capire di non appoggiarlo per la cattedra di storia del cristianesimo a Napoli, che infatti sarà assegnata a Omodeo. Lo stesso Croce ne racconta candidamente l'episodio a Omodeo:

Alcune settimane fa, venne da me il prof. Macchioro e mi disse che la Facoltà di Napoli era tutta d'accordo per dar a lui per quell'anno l'incarico (di storia del Cristianesimo) e mi pregò di dirne una parola al Torraca. Io gli risposi subito che il meglio sarebbe stato mettere al concorso la cattedra e soggiunsi scherzando che non avrei potuto tollerare che un ebreo ci illustrasse la parola di Cristo. Ma il Macchioro protestò che egli aspetta una cattedra di archeologia e che a quella di Napoli non aspira e che si tratta solo di un provvisorio.<sup>38</sup>

Il riferimento, peraltro faceto agli occhi del solo Croce, all'ebraismo, a mio avviso è vissuto dolorosamente da Macchioro, per quanto egli si dichiarò ostacolato nelle sue aspirazioni esclusivamente per motivi di arditezza teorica:

---

<sup>36</sup> Lettera di Macchioro a Soriga, Napoli, 4 agosto 1922. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit. pp. 116-117.

<sup>37</sup> Macchioro a Soriga, 23 gennaio 1923. Ivi, p. 117.

<sup>38</sup> Croce a Omodeo, 8 marzo 1922. Marcello GIGANTE (a cura di), *Carteggio Croce-Omodeo*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli, 1978, pp. 4-5.

Presentemente ho davanti a me il concorso di storia della chiesa per Napoli, che però non vincerò certamente perché la mia posizione eterodossa mi pone come bersaglio al clericalismo odierno. [...] Del resto convengo che la riduzione a mito della cristologia paolina cioè di tutta la cristologia ortodossa, è cosa tanto audace che non può non attirarmi avversioni.<sup>39</sup>

In realtà, come vedremo meglio nella nostra analisi del carteggio Macchioro-De Martino, le sue origini ebraiche saranno vissute sempre come un marchio di diversità, che Macchioro tenterà in parte di cancellare come segno infamante, in parte, però, di valorizzare come segno di elezione<sup>40</sup>. Dalla lettera di Croce, tuttavia, comincia a emergere anche tutta la contraddittorietà del carattere di Macchioro, che profonde immensi sforzi per “arrivare”, ma, deluso costantemente nei suoi desideri più intimi, giunge a rifiutare tutto il mondo intorno a sé, atteggiandosi a “incompreso”.

Nel 1929, tuttavia, Macchioro riceve l’incarico di *visiting professor* dalla Columbia University di New York per un corso di storia delle religioni da tenere nel 1930 e da lì è protagonista di una serie di conferenze negli Stati Uniti, a Chicago e in università della Virginia e del Nebraska. Sembra quindi aver ottenuto, fuori dall’Italia, il riconoscimento che gli spetta e, nella condizione pacificata del successo conseguito, conosce De Martino. Non è da escludere che, proprio a causa della smania di un riconoscimento ufficiale, lo studioso triestino, umiliato già tante volte in patria, abbia frainteso la qualifica di *visiting professor* e non ne abbia quindi considerato la provvisorietà e l’inconsistenza, interpretandola come una libera docenza delle università tedesche o austriache. La notazione è rilevante, perché l’apparente pacificazione raggiunta sarà, di conseguenza, transitoria quanto l’incarico assunto negli Stati Uniti, con l’ulteriore effetto di sprofondare Macchioro in uno stato di abbattimento e delusione ancora più acuti.

Gli ultimi documenti presentati mostrano un uomo bruciante di desiderio di fama e approvazione, ben più travagliato e smanioso dello studioso severo e razionale emerso dalla prima lettera indirizzata a De Martino. Non si tratta qui di uno spiazzante cambiamento di personalità dovuto esclusivamente alla “quiete” temporanea acquisita

---

<sup>39</sup> Macchioro a Sòriga, 4 agosto 1922. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 116.

<sup>40</sup> Questa contraddizione fra desiderio di un’assimilazione che annulli la “differenza” infamante dell’ebraismo, da un lato, ed esaltazione delle radici ebraiche come differenza anche storico-esistenziale, dall’altro, è tipica del vissuto degli intellettuali ebrei a partire dall’emanazione dei decreti di emancipazione in Europa di inizio Ottocento, come largamente discusso da Arendt. Cfr. Hannah ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano, 2004.

con la nomina a *visiting professor*, se vogliamo prestare fede a un altro episodio della vita di Macchioro, restituitoci dalla voce di Aby Warburg.

Fra il novembre 1928 e il giugno 1929 Aby Warburg, accompagnato da Gerturd Bing, trascorre un lungo soggiorno in Italia e, su invito di Benedetto Croce, passa un mese a Napoli, dove, la sera del 23 maggio, avviene l'incontro con Macchioro. Warburg annota il contenuto del colloquio e le sue impressioni la sera stessa nel suo diario personale e due giorni dopo nel diario per la Biblioteca Warburg<sup>41</sup>. La prima considerazione su Macchioro, affidata al diario personale, è netta: lo studioso viene definito «non chiaro e consumato dalle sue idee fino alla mania», e forse anche per questo motivo la sua visita è considerata «probabilmente la più interessante». Macchioro racconta a Warburg la sua storia personale e gli parla delle sue ricerche storico-religiose e dei suoi progetti di conferenze all'estero, in Germania e negli Stati Uniti. Nel diario per la Biblioteca, il 25 maggio, Warburg annota l'incontro aggiungendo maggiori particolari. Macchioro, infatti, reagisce in modo esagerato al dono di una pubblicazione warburghiana sulla raffigurazione della morte di Orfeo:

Il 23 sera viene Macchioro. Un ossesso, anche se Bacco. Per tenerlo buono, ho tirato fuori il mio Orfeo, che gli ha offerto lo spunto per far emergere la sua vena misticheggiante. Un uomo bizzarro e degno di compassione, che non sopporta più la piattezza di un'attività poco riconosciuta, all'interno di un sistema che disprezza.

Macchioro, in preda all'eccitazione, riferisce di un proprio dramma su Orfeo e dei problemi che ne impediscono la rappresentazione a teatro. Warburg riesce a percepire, probabilmente in virtù del dramma psichico da lui stesso vissuto, l'irrequietezza e inquietudine di Macchioro e cerca di calmarne l'eccitazione:

A quel punto sono intervenuto, finché alla buon'ora non ha lasciato il 217 racconsolato e incoraggiato nel suo difficile ruolo di profeta ebraico (che tra molti sforzi egli tiene in gran conto). Portava con sé lettere di referenza per l'America.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Questi preziosi documenti sono conservati presso l'Istituto Warburg di Londra e sono stati presentati all'attenzione del pubblico dal lavoro di Riccardo Di Donato. Cfr. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 41 e seg.

<sup>42</sup> Warburg diede a Macchioro, in vista del suo soggiorno negli Stati Uniti, due lettere di raccomandazione per la dr. Gladys Reichardt e per Franz Boas. Il testo in tedesco dei due brani citati è riportato da Di Donato, Cfr. DI DONATO, *I Greci selvaggi*, pp. 41-42. Per la traduzione, però, ho preferito affidarmi a Giuseppe Fornari che è riuscito a rendere meglio il tedesco letterario o ottocentesco di Warburg.

Queste brevi annotazioni warburghiane restituiscono nuovi indizi per comprendere meglio la figura di Macchioro alla vigilia dell'incontro con De Martino. In primo luogo, l'invito a tenere conferenze come *visiting professor* negli Stati Uniti non ha placato il tormento di Macchioro, il ch  potrebbe significare che il suo «bisogno di “arrivare”» non   catalogabile semplicemente come desiderio di ottenere un riconoscimento pubblico<sup>43</sup>. L'unico “titolo” che riesce a “consolare” l'inquieto studioso   quello di «profeta», qualifica inevitabilmente intrecciata alla sua condizione di ebreo. Bench  Warburg rilevi che tale attribuzione non sia apprezzata dal suo interlocutore, in realt  essa sar  interpretata da Macchioro come uno dei momenti centrali dell'incontro, che, nel suo complesso, egli definisce, in una lettera di ringraziamento inviata a Warburg, «una delle mie maggiori esperienze spirituali»<sup>44</sup>. Nel 1932, infatti, Macchioro avvia una corrispondenza con Gertrud Bing, chiedendole di ricevere una foto dello studioso deceduto nell'ottobre del 1929. Bing gli risponde positivamente, ricordando anche la viva impressione su Warburg dell'incontro napoletano e Macchioro replica in una successiva missiva sottolineando il valore profetico della conversazione con lo studioso scomparso, a conferma dell'affermazione di Warburg che   ancora ricordata letteralmente « (...) Inoltre, sono un ebreo e gli ebrei sono sempre stati profeticamente dotati»<sup>45</sup>. Macchioro, quindi, richiede a Gertrud Bing maggiori particolari al fine di ricostruire meticolosamente l'incontro. Secondo quanto documentato da Di Donato, nella lettera di risposta emerge in particolare l'intreccio fra lo studio di certe forme religiose e una condizione di forte instabilit  mentale ed emotiva, che Warburg percepiva nel tormentato Macchioro<sup>46</sup>. La replica della Bing scatena una serie di missive concitate dello studioso incentrate sul tema della patologia mentale<sup>47</sup> e «riguardo al rapporto tra condizione ebraica, caratteri dell'intelligenza, condizione profetica»<sup>48</sup>. Gertrud Bing, a questo punto, smette di rispondere.

---

<sup>43</sup> Pu  anche darsi che durante il colloquio Warburg abbia chiarito a Macchioro l'equivoco riguardante il titolo di *visiting professor*.

<sup>44</sup> Macchioro a Aby Warburg, 24 maggio 1929, conservata presso l'archivio dell'Istituto Warburg. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 42.

<sup>45</sup> Macchioro a Gertrud Bing, 8 luglio 1932. Ivi, p. 43.

<sup>46</sup> Di Donato riporta che nella lettera «compaiono, fortemente intrecciati i temi dello studio di particolari forme religiose e della particolare sensibilit  del W. Per persona che sentiva vicina alla condizione psicopatologica da cui il W. Stesso era uscito». Ivi, p. 44.

<sup>47</sup> Macchioro chiede alla Bing «was eigentlich fuer ihn (sc. Warburg) seine Schizophrenie war (cosa fosse per lui la sua schizofrenia)». Macchioro a Gertrud Bing, 18 dicembre 1932. Cfr. *Ibidem*.

<sup>48</sup> Macchioro a Gertrud Bing, dicembre 1932. *Ibidem*.

Il ritratto di Macchioro è dipinto da questo episodio con tratti certamente più inquietanti, al limite della patologia mentale. In queste circostanze, lo studioso triestino avvia con il giovane De Martino un dialogo, che presto travalicherà i limiti dello scambio epistolare, fino a diventare un'intesa unica per entrambi. Siamo ora in grado anche di elaborare un'ipotesi preliminare sui motivi della positiva, benché severa, accoglienza, da parte di Macchioro, di un giovane che si era presentato in modo così arrogante. Questi motivi coinvolgono direttamente la questione della mediazione. Da un lato, Macchioro comprende lo slancio intellettuale del giovane, perché vi vede la propria smania di affermazione, è attratto da De Martino, perché lo percepisce immediatamente simile a sé; dall'altro, l'irruzione di un immaturo discepolo lo può soddisfare nel suo desiderio più intimo, consentendogli anche di fissare la propria identità traballante, quasi schizofrenica, nel ruolo stabile e univoco (e creatore di significato) di maestro/profeta<sup>49</sup>. A sua volta, da un lato, fin dalla prima adolescenza De Martino è sempre stato in cerca di modelli, di guide che potessero mettere alla prova e dirigere il suo tagliente ingegno<sup>50</sup>, dall'altro, la sua giovane età lo rende più duttile, plastico, più ricettivo nei confronti degli stimoli circostanti, per quanto spavalidamente si rappresenti pubblicamente come una personalità già ben definita. Si deve sottolineare, inoltre, che il rapporto fra i due si sarebbe potuto chiudere subito dopo la risposta severa di Macchioro all'irruente De Martino.

È il giovane Ernesto che individua fin da subito lo studioso triestino come maestro. Ciò risulta ancora più evidente se si paragona l'inizio del legame fra De Martino e Macchioro con l'esordio del rapporto fra De Martino e Raffaele Pettazzoni, che avverrà qualche anno più tardi. Ernesto entra in contatto con Pettazzoni nell'autunno del 1933, dopo la laurea, grazie all'interessamento di Adolfo Omodeo che propone la pubblicazione di un estratto della sua tesi di laurea sui *gefirismi* sulla rivista "Studi e materiali di storia delle religioni", diretta da Pettazzoni. Fra l'autunno del 1933 e i primi mesi del 1934 si ha un breve scambio di lettere, in cui De Martino chiede a

---

<sup>49</sup> È interessante aggiungere che nel 1927 Macchioro viene avvicinato, e in toni di più rispettosa devozione, da Mircea Eliade, ma il legame fra i due non raggiungerà mai l'intensità del rapporto con De Martino.

<sup>50</sup> A tale riguardo è interessante la ricostruzione del rapporto di amicizia adolescenziale fra De Martino e Armando Forte, compiuta da Charuty attraverso l'analisi del carteggio. Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., pp. 60-87 e cfr. CHARUTY, *Il poeta e lo studioso*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli, 2005, pp. 9-41.



Pettazzoni consigli e indicazioni relativamente a un progetto di studio da seguire nella scuola di perfezionamento di studi storico-religiosi a Roma, alla quale egli si è appena iscritto<sup>51</sup> e di cui Pettazzoni è direttore. Nonostante Pettazzoni si dimostri un attento e affabile consigliere, De Martino interromperà bruscamente la corrispondenza nel 1934 per riprenderla solamente nel 1939<sup>52</sup>. Non è un caso che queste due date coincidano rispettivamente con l'intensificazione, prima, e la conclusione, poi, del rapporto con Macchioro. In questa fase della propria maturazione intellettuale e personale, probabilmente Ernesto ha bisogno di un maestro che non solo sia interessato agli ambiti più negletti e trascurati della religione, ma che sia anche in grado, in qualche modo, di assecondare o stimolare le sue spinte irrazionalistiche. Sotto questo riguardo, Macchioro, che ha dimostrato in *Zagreus* un approccio innovatore e audace alla storia della religione, e, del resto, non ha mai fatto mistero dei suoi impeti irrazionali e misticheggianti, si presenta agli occhi del giovane “baldanzoso” studente come una scelta più adeguata alle sue inclinazioni rispetto al misurato e razionale Pettazzoni<sup>53</sup>. Da parte sua, Pettazzoni, nella sua posizione di accademico riconosciuto e apprezzato pubblicamente, non presenta quell'apertura, quella labilità che lo potrebbe portare alla stabilizzazione di una relazione mediatrice con un allievo come il De Martino venticinquenne.

Sia Macchioro sia De Martino quindi, seppur per motivi diversi, sono soggetti “in crisi”, “mancanti”, bisognosi di costruire stabilmente un sé e un mondo circostante, un oggetto; ciò accadrà attraverso la mediazione, che tenderà sempre più alla reciprocità, non solo Macchioro sarà maestro/modello di De Martino, ma anche quest'ultimo sarà per il primo mediatore verso il raggiungimento dell'oggetto. Ciò renderà il loro legame tanto più fecondo, quanto più problematico, come vedremo.

A complicare ulteriormente le circostanze, bisogna considerare il periodo storico in cui si situa questa corrispondenza, la cui drammaticità emergerà con forza dalle

---

<sup>51</sup> Dopo aver vinto il concorso per la cattedra di storia e filosofia nei licei, De Martino abbandonerà tale scuola e non consegnerà mai il diploma di perfezionamento.

<sup>52</sup> Per queste informazioni sull'inizio dei rapporti fra Ernesto De Martino e Raffaele Pettazzoni si veda l'accurato studio biografico su Pettazzoni svolto da Mario Gandini nei quaderni di “Strada maestra”. Cfr. Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, “Strada maestra”, 50, 1<sup>o</sup> semestre 2001, pp. 151-153.

<sup>53</sup> Vedremo in seguito, nei momenti conclusivi della relazione fra De Martino e Macchioro che le medesime ragioni della scelta di Macchioro saranno alla base dell'allontanamento da quest'ultimo, a favore di un avvicinamento a Pettazzoni e agli altri “campioni” del razionalismo, primo fra tutti, Croce, ovviamente.

lettere successive. Siamo negli anni '30, il regime fascista è ormai decennale e con un tenace lavoro di propaganda e educazione ha già impresso con forza i nuovi valori in particolare nelle giovani generazioni, di cui fa parte, con convinzione, anche il giovane De Martino<sup>54</sup>. Tuttavia, è diffusa, anche (se non soprattutto<sup>55</sup>) fra i fascisti convinti, la percezione di vivere in un mondo dove i tradizionali valori e categorie conoscitivi, pratici e affettivi si stanno rivelando sempre più insufficienti ad arginare la crisi che serpeggia in Europa. Ecco allora che De Martino cercherà e si affiderà alla mediazione di Macchioro non solo allo scopo di creare un mondo, per così dire, “privato”, fatto di studi e affetti, ma anche “pubblico”, un nuovo mondo in grado di rivitalizzare un'Europa in frantumi.

La seconda lettera di De Martino a Macchioro a nostra disposizione è datata 23 marzo 1933, tre anni più tardi, quando il quadro personale di entrambi gli scriventi è leggermente mutato: De Martino si è già laureato, dietro la guida di Adolfo Omodeo, con una tesi di storia della religione sui gefirismi eleusini, frequenta già da tempo la casa di Macchioro e ha una relazione sentimentale con la figlia prediletta, Anna; dal canto suo, Macchioro ha avuto numerose soddisfazioni nel suo giro di conferenze negli Stati Uniti e si trova alla vigilia di un nuovo significativo soggiorno di lavoro in India. De Martino si trova ora a Gorizia per il servizio militare e il suo tono riflette fedelmente il mutamento delle circostanze. Benché l'incipit sia impostato sui medesimi criteri della più rispettosa devozione (L'«Illustrissimo professore» è diventato «Illustre Professore»), è evidente una maggiore familiarità, tradita anche dalla battuta che lo scrivente si concede.

Illustre Professore, non vorrà certo sentir dire da me che sto bene e che son contento: non vorrà farmi questo torto. Lei sa quanto io sia cafone, antifaustiano, nostalgico: meridionale in una parola.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Analizzeremo la partecipazione al fascismo da parte di De Martino più diffusamente in un capitolo dedicato al problema della “religione civile”.

<sup>55</sup> Il successo del fascismo presso le giovani generazioni, il cosiddetto “culto del littorio”, è dovuto in larga parte anche al fatto che il fascismo, fin dalla sua fondazione, si è presentato come propugnatore di nuovi valori certi, solidi, in grado di superare la profonda crisi in cui versava la civiltà “borghese”. Cfr. Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari, 2009.

<sup>56</sup> De Martino a Macchioro, 23 marzo 1933. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 145-146. Corsivo mio.

Macchioro non è più esclusivamente un professore al quale chiedere consigli bibliografici, ma è eletto a maestro, al quale confidare i propri motivi di turbamento, di scoramento sul destino dell'Europa, resi più acuti dal servizio militare. Si deve notare, infatti, che dopo la laurea De Martino farà riferimento per la sua ricerca a numerose guide (Omodeo, Pettazzoni, perfino Buonaiuti), alle quali però non affiderà mai riflessioni di carattere così personale.

Ma c'è un'altra ragione, e più profonda, che m'impedisce d'essere contento qui a Gorizia. Noi viviamo, purtroppo, in questa regione di confine, sotto l'incubo della guerra: il mio reggimento lavora alacremente a costruire reticolati a Postumia, ed il mio reparto ha già il suo posto assegnato in caso di mobilitazione. Una circolare destinata in particolare a noi ufficiali di complemento, ci esorta ad insegnare ai soldati la ferocia, in vista della guerra prossima. Malgrado tutto io non credo che questa guerra si farà, almeno per ora: ma resta, ora, questa minaccia che grava sugli animi, e, soprattutto, *la coscienza più o meno diffusa che l'Europa sia morta o in via di morire*. Per quel che mi riguarda niente è più lontano da me della sistematica organizzazione delle più basse passioni umane ai fini della volontà di potenza: invece, a questa tragica organizzazione mi tocca assistere giorno per giorno, ora per ora; e, quel che è peggio, sono comandato a collaborarvi. Di una cosa sola mi son ben convinto: che il Cristianesimo è ben morto, e che "l'unità carismatica delle anime" è letteratura che Buonaiuti ci potrebbe risparmiare. Lei mi terrà per iscusato se, in uno stato d'animo così depresso come il mio, solo oggi mi son deciso a scriverle.

Queste confidenze lasciano intravedere numerose discussioni sullo sfondo e De Martino si concede con maggiore libertà una certa complicità con il maestro. Siamo nel mezzo del processo che vedrà il passaggio della figura di Macchioro da "professore" a "padre". Il quadro che esce dalla lettera è sconcertante, a maggior ragione se ricordiamo che sta parlando un giovane venticinquenne: gli ufficiali suoi coetanei sono tutti, volenti o nolenti, addestrati alla ferocia, e, indipendentemente dalla concretizzazione della guerra, è diffusa la percezione precisa di vivere in un mondo morente, i cui orizzonti di significato stanno svanendo, ad eccezione di valori affermati attraverso una volontà di potenza sempre più pervasiva. La sentenza che De Martino si lascia sfuggire («il Cristianesimo è ben morto») sembra riecheggiare il «Dio è morto» nietzschiano, come atto di resa di fronte al nichilismo, l'ospite più inquietante del secolo breve.

La complicità fra i due si approfondisce anche perché De Martino sembra ritenere Macchioro l'unico studioso in grado di comprendere l'urgenza e il taglio dei propri studi di storia della religione, al contrario di un Buonaiuti che si merita commenti

conditi di sprezzante sarcasmo<sup>57</sup>. De Martino sta lavorando a un saggio sulla “religione civile”, tema che soprattutto durante il fascismo riscuoteva grande popolarità, ma non trova lo spazio adatto ad una eventuale pubblicazione.

Il mio saggio ha incontrato presso Buonaiuti delle difficoltà impreviste ma, a ripensarci, spiegabili. Buonaiuti è stato improvvisamente assalito da scrupoli riguardo all’argomento del mio lavoro, argomento che gli par poco adatto, al suo pubblico e alla sua rivista. Mi disse che ci avrebbe pensato, ma che avrebbe modificato qualcosa e che avrebbe pubblicato il lavoro egualmente. Sta di fatto che non l’ha pubblicato. Prima di invitare Buonaiuti a decidersi ed a rinviarmi il manoscritto, vorrei sapere da Lei se, dopo un’ulteriore rielaborazione, i miei tre saggi potrebbero trovare posto nella rivista di Rostagni.

Comunque, ho ragione di lamentarmi del contegno di Buonaiuti, il quale, in quest’occasione, si scovre animato dalla solita prevenzione antistorica dei preti per le religioni non cristiane. Io credo che si tratti di questo e non d’altro. Desidererei ad ogni modo una rivista il cui pubblico non fosse prevalentemente femminile e facilmente scandalizzabile, come il pubblico della rivista di Buonaiuti.

Il progetto sulla religione civile occuperà gran parte della corrispondenza con Macchioro e non è affatto casuale l’inserzione di tale argomento subito dopo la presa d’atto della fine della civiltà europea. Come si vedrà meglio nell’analisi dell’epistolario, De Martino considera la religione civile l’unica soluzione possibile allo sgretolamento del mondo europeo, come nuova modalità di mediazione collettiva in grado di legare tutti gli uomini reciprocamente fra di loro e con la comunità nella sua totalità.

È interessante, inoltre, notare che de Martino sembri presentarsi un po’ isolato nell’ambiente accademico e compreso in questo suo isolamento solo da Macchioro, che infatti comincerà a frequentare con maggiore assiduità, anche in virtù della relazione sentimentale intrecciata con la figlia Anna.

Purtroppo, non ci sono altri documenti a nostra disposizione riguardo a questo primo avvio del discepolato, che subirà un incisivo rinvigorimento paradossalmente proprio in occasione di un prolungata permanenza di Macchioro in India.

---

<sup>57</sup> Nella lettera, De Martino definisce “Religio”, di cui Buonaiuti è direttore, una rivista diretta a un pubblico femminile e altamente scandalizzabile. Ovviamente “Religio” non era un rotocalco femminile, ma qui forse De Martino riecheggia il tono polemico della cultura fascista contro il povero Buonaiuti che, scomunicato nel 1926, nel 1932 è stato espulso dall’Università di Roma, dove insegnava Storia del cristianesimo, per essersi rifiutato di prestare giuramento di fedeltà al regime fascista.

## 2. Il soggiorno indiano: distanza spaziale e vicinanza affettiva

Su invito del console Scarpa, nel 1934 Macchioro parte per un lungo soggiorno di due anni in India, dove dovrebbe tenere una serie di conferenze sull'orfismo e sulla religione greca in qualità di ambasciatore della cultura italiana in numerose università indiane, a Bénarès, Calcutta, Delhi. Dall'India, invierà numerose lettere a De Martino e alla famiglia, compilando una sorta di diario di viaggio in cui annota ogni particolare del suo soggiorno. Nello stesso anno, il legame sentimentale fra De Martino e Anna Macchioro è ufficializzato ed Ernesto è incluso fra i destinatari della «Cara triade», composta dalla moglie Rosita e dai figli Aurelio e Anna, ai quali Macchioro manda i racconti dell'esperienza indiana. De Martino legge con avidità i resoconti dall'India, a sua volta manda dettagliate relazioni sui propri progetti, e in generale dà l'impressione di ritenere Macchioro il punto di riferimento privilegiato per l'orientamento della propria ricerca, che, come già sottolineato, è di carattere sia teorico, sia etico. È stato osservato un progressivo sbilanciamento nel modo di vivere tale rapporto: durante questo biennio, De Martino si sarebbe rivolto a Macchioro più come guida e interlocutore intellettuale, mentre quest'ultimo avrebbe presentato in modo più assiduo/persistente rivendicazioni di carattere affettivo. Ritengo, tuttavia, che questa osservazione sia dovuta a un tentativo, attuato da gran parte degli studiosi demartiniani, di proteggere a posteriori la figura di De Martino da accuse di irrazionalismo di qualche sorta, riversando invece la responsabilità degli aspetti più infelici di tale relazione sulla figura del vecchio studioso triestino, noto ormai per le sue bizzarrie<sup>58</sup>.

L'applicazione di una teoria integrale sulla mediazione ci permette, invece, di superare questa impasse costituita dall'attribuzione di responsabilità patologiche a uno solo dei protagonisti della relazione. Come sostenuto all'inizio del capitolo, ci troviamo, infatti, di fronte a una situazione relazionale che non può essere compresa all'interno di categorie meramente psicologiche che prevedono un rapporto fra due soggetti

---

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, p. 149, l'osservazione di Di Donato: «Ma sarà Macchioro a presentare rivendicazioni affettive, ad Ernesto interessa soprattutto l'interlocuzione intellettuale, e anche questa è intesa nel senso della verifica delle proprie idee». La capziosità di tale affermazione è tanto più evidente, quanto più la testimonianza dell'epistolario, riportata dallo stesso Di Donato, va nel senso opposto.

atomizzati, in sé conclusi, uno dei quali, in quanto segnato da tendenze patologiche, trascinerrebbe l'altro, in sé sano, verso una deriva drammatica vicina all'insanità<sup>59</sup>.

Come risulterà chiaro dal resto dell'analisi, ci troviamo di fronte a una situazione doppio-vincolare<sup>60</sup> in cui i due soggetti, non ancora stabilmente de-finiti, delimitati nei rispettivi orizzonti cognitivi, affettivi e relazionali, contemporaneamente e alternativamente si cercano e si allontanano l'uno dall'altro, ciascuno di loro ha bisogno dell'altro, in quanto mediatore/modello in grado di direzionarlo verso la costituzione di un mondo/oggetto stabile, ma al contempo, ciascuno respinge da sé l'altro, la cui vicinanza estrema è percepita come opprimente, pericolosa.

Proprio in conseguenza di un'intensissima relazione di mediazione, De Martino può affidarsi alla guida intellettuale e pratica di Macchioro, tanto più necessaria, quanto più frammentato risulta il mondo circostante in cui si trova a condurre la propria esistenza. Il giovane Ernesto, anche per ragioni di età, si trova nella condizione di un soggetto ancora in formazione, in-forme, che solo attraverso la mediazione di un altro soggetto, può de-finire, vale a dire, de-limitare se stesso e, di conseguenza, il mondo circostante, che costituirà il proprio orizzonte di significato cognitivo e pratico; ma l'identificazione del mediatore va di pari passo con un intenso legame affettivo, che, come una sorta di incantesimo, lega il soggetto al modello. Il mediatore, tuttavia, è a sua volta un soggetto dinamico e relazionale, quindi dotato di quell'apertura che gli impone il rapporto con l'altro, che a sua volta sarà per lui mediatore di un intero mondo denso di significatività. Nel caso in questione, si verificherà la curiosa eventualità di un doppio vincolo che sarà estremamente creativo e propulsivo per il soggetto più giovane (De Martino), mentre trascinerà progressivamente il modello, pur inizialmente più consapevole, verso l'isolamento patologico. Se si prosegue nell'analisi dello scambio di lettere, si vede chiaramente che De Martino, fra il 1930 e il 1939, proprio in virtù dell'intensissimo legame affettivo ed esperienziale che li unisce, sceglie Macchioro quale interlocutore teorico privilegiato, mentre tende a mantenere un distaccato riserbo

---

<sup>59</sup> A tale proposito, Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 59-62.

<sup>60</sup> Per un'efficace sintesi di come Giuseppe Fornari valorizza sotto un nuovo segno, attraverso la nuova concezione della teoria mediatrice, il concetto di *double bind* di Gregory Bateson, individuandone i punti di forza e i limiti, cfr. Ivi, pp. 69-72.

sull'andamento complessivo della sua ricerca con altri studiosi con cui ha un rapporto esclusivamente "accademico"<sup>61</sup>.

Paradossalmente, proprio la distanza spaziale intensifica la loro vicinanza "spirituale", poiché ciascuno si profonde in un ampio e articolato resoconto non solo dei rispettivi studi, ma anche delle esperienze private, stimolando così le confidenze dell'altro. Peraltro Macchioro, in conseguenza del prestigioso incarico affidatogli, del quale, però non considera la provvisorietà, si sente particolarmente sicuro nella sua posizione di guida e mostra quindi una grande disponibilità, intellettuale e affettiva, nei confronti del giovane, avido di notizie che non riguardano solo la cultura indiana. In una lettera dell'ottobre 1934, De Martino confida a Macchioro: «Leggo con crescente interesse i suoi articoli sull'India: davvero che noi si conosce poco o nulla di questo grande paese! Non le nascondo però che io i suoi articoli li leggo più per conoscer lei che l'India»<sup>62</sup>. Mentre riceve notizie dettagliate sull'India, De Martino espone per via epistolare, e in modo altrettanto dettagliato, ogni suo percorso teorico, mostrando quindi il desiderio di avere l'opinione del maestro lontano. Leggiamo la prima lettera a nostra disposizione che De Martino invia a Macchioro nel 1934.

Caro Professore, Io credo che il modo migliore di farle sapere quel che fo, è di trascrivere qualcosa di mio, che non posso leggerle a voce come una volta<sup>63</sup>.

La formula di cortesia iniziale è diventata visibilmente più affettuosa e traspare fin da subito la consuetudine di confronto teorico con il maestro, la cui esigenza rimane viva nonostante la distanza. In questo periodo, il giovane, mentre si prepara per il concorso a cattedre di Storia e Filosofia nei licei, è anche impegnato nella stesura di un saggio sulla religione civile, che dovrebbe condurre a una rifondazione della civiltà occidentale ormai in declino irreversibile, e di un romanzo, *Storia di una camicia nera*, che traspone questo progetto teorico-pratico sul piano letterario. De Martino è convinto che i valori proclamati dal regime possano consentire una soluzione alla crisi della civiltà occidentale, ma che debbano essere vissuti al pari di una fede religiosa, in modo

---

<sup>61</sup> È il caso, ad esempio, di Pettazzoni, con il quale, come abbiamo visto, De Martino interromperà la prima fase del rapporto dopo pochi mesi di scambio epistolare.

<sup>62</sup> De Martino a Macchioro, 4 ottobre 1934. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 130.

<sup>63</sup> De Martino a Macchioro, probabilmente del gennaio del 1934. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 146-148.

intransigente e totalizzante<sup>64</sup>. Nonostante Macchioro esprima a più riprese le sue perplessità, De Martino lo ritiene l'unico in grado di comprendere l'urgenza esistenziale ed etica all'origine del progetto sulla religione civile.

Questo è tutto quello che ho voluto scriverle, per questa volta. Appena potrò le invierò l'intero "Saggio sulla Religione civile" che ho fatto dattilografare. A Roma quel Ferrari non ha capito gran che: s'immagini che ne ha capito di più Pettazzoni<sup>65</sup>.

Per ora ho dovuto tralasciare un po' queste cose: il concorso è ormai prossimo. Tuttavia la mia idea incomincia già a circolare tra un gruppo sempre più largo di amici e forse farò anche qualche conferenza sull'argomento ai militi universitari. Ma non mi fo molte illusioni. Vigliacchi ce ne sono in camicia nera, e molti!

[...] Le stringo la mano con vero affetto.

È interessante notare che Macchioro risponderà sempre con molta lucidità e ironia al progetto demartiniano sulla religione civile, laddove sarà presentato come un programma etico-politico, mentre riserverà un interesse genuino verso una ricerca storica sui cosiddetti "precursori della religione civile" illuministi e risorgimentali (Rousseau, Mazzini). In altre parole, relativamente a questo specifico tema, Macchioro mostra un contegno molto più compassato e critico del suo giovane corrispondente, che invece spesso si lascia andare a esternazioni esaltate e da "mistico fascista". Si è notato, al riguardo, un gioco di doppie identificazioni, di reiterato e continuo scambio di ruoli fra i due<sup>66</sup>, che però può essere realmente compreso nella sua dinamicità solo grazie a una teoria articolata sulla mediazione, che ne metta in luce gli aspetti sia problematici sia creativi. Da un lato, De Martino si sente libero di mostrare la propria esaltazione, perché si identifica inconsapevolmente con quello stesso irrazionalismo di cui Macchioro non fa mistero nelle sue pubblicazioni e, probabilmente, durante le conversazioni private. Dall'altro lato, Macchioro percepisce, più chiaramente dell'allievo, la sua volontà di identificazione, che in parte favorisce perché lo lusinga, ma che in parte cerca anche di temperare con ironici inviti ad una maggiore

---

<sup>64</sup> Vedremo più avanti il progetto demartiniano sulla religione civile e gli articoli polemici pubblicati su "L'Universale" di Berto Ricci in questi stessi anni.

<sup>65</sup> De Martino manda fra il gennaio e il febbraio del 1934 un estratto del saggio sulla religione civile anche a Pettazzoni che gli dà un giudizio non del tutto negativo («è un lavoro che merita di essere ripreso e sviluppato»), ma lo sconsiglia anche di portare tale saggio al concorso per l'insegnamento nei licei. Non è da escludere che la scarsa disponibilità, non solo concettuale, ma anche politica, di Pettazzoni nei confronti del progetto demartiniano sulla religione civile abbia costituito un motivo rilevante nell'allontanamento provvisorio del giovane.

<sup>66</sup> Conte osserva che «la corrispondenza di cui si sta trattando colpisce per l'esibita intensità dei toni, per il carattere enfatico delle affermazioni, per le esagerazioni nel reciproco gioco delle identificazioni». CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, cit., p. 497. Cfr. anche SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 41.



razionalizzazione. Infatti, in una lettera del febbraio 1934 diretta alla “cara triade”, in cui, come sappiamo, era incluso anche il giovane discepolo, Macchioro, nel descrivere i benefici dello yoga, che andava scoprendo in India, aggiunge: «Raccomando a Lello [il figlio] di praticare questo esercizio: la figurina annessa gli spiegherà come fare. E lo raccomando anche più a de Martino: gli farà del gran bene. La religione civile considerata a testa in giù e gambe in alto gli apparirà anche più bella»<sup>67</sup>. In India, tuttavia, Macchioro stesso si giova delle conversazioni avute con l’allievo, di fronte all’interesse dei suoi interlocutori indiani riguardo al regime e alla cultura fascista; in effetti, le conferenze, che in origine avrebbero dovuto avere come argomento principale l’orfismo, si convertiranno ben presto in seminari di cultura italiana, incentrati sul rapporto fra Rinascimento e storia contemporanea, sul dibattito culturale innescato da Croce e Gentile e sul fascismo come movimento politico in generale. «De Martino non se ne avrà a male se gli confesserò che gli ho rubato qualche idea, naturalmente citando la fonte. De Martino mi ha servito più volte come esempio concreto di mistica fascista. Il lato mistico del fascismo è quello che più interessa; questa gente è abituata a concepire la politica e la storia in termini di mistica»<sup>68</sup>. «Non so se sa che ho tenuto una conversazione al “Queen’s College”, per i professori intorno alla mistica fascista; è inutile che Le spieghi l’argomento perché lo conosce benissimo: mi sono riferito anche alle Sue esperienze, e alla Sua persona»<sup>69</sup>.

L’epistolario ci consente, quindi, di seguire il progressivo intensificarsi e complicarsi della mediazione. De Martino, soggetto in formazione, sia sotto il profilo personale-affettivo, sia sotto il profilo teorico-speculativo, assimila e accentua gli aspetti più irrazionali e misticheggianti del maestro, stimolato in questa inclinazione anche dalla retorica fascista alla quale è stato educato. Macchioro, dal canto suo, appare come un tutore equilibrato e accorto che cerca invece di moderare questa tendenza del discepolo, soprattutto quando quest’ultimo segue pedissequamente gli ideali sbandierati dalla propaganda fascista. Se leggiamo, però, il breve passaggio di una lettera di Macchioro alla famiglia, inviata nel medesimo periodo, affiora la vera ragione, sicuramente più inquietante, del contegno del maestro nei confronti del discepolo,

---

<sup>67</sup> Macchioro alla triade, 8 febbraio 1934. CHARUTY, *Ernesto de Martino, le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 130.

<sup>68</sup> Macchioro alla triade, 21 novembre 1934. Ivi, p. 135.

<sup>69</sup> Macchioro a De Martino, 11 gennaio 1935. Ivi, p.134.

ragione che, ancora una volta, ci cala direttamente nella complessità intricata della situazione doppio-vincolare. Dopo qualche mese in India, infatti, Macchioro, memore dell'accostamento suggeritogli da Warburg fra la sua condizione di ebreo e il ruolo di profeta, si convince di essere investito della missione di avviare, attraverso le sue lezioni, una conciliazione fra Italia e India, e attraverso questa, l'Inghilterra.

Mi sento liberato da una specie di camuffamento: e sto diventando sempre più "David". Per David non ha senso fare delle lezioni di orfismo e di religione greca, ma ha invece un grandissimo senso fare lezioni di storia e di letteratura o di arte italiana, cioè di rivelare la essenza della patria adottiva: questo è veramente ebraico.<sup>70</sup>

Lontano dalla patria adottiva, e dalla famiglia, Macchioro si libera dai ruoli rassicuranti, ma rigidi e opprimenti, di "professore" e di "padre" (il «camuffamento») e si sente libero di vivere fino in fondo l'esperienza di isolamento e di esclusione, che sente radicata nella sua ebraicità, per farne segno di investitura divina (sta divenendo «David»<sup>71</sup>) in vista di una missione che, paradossalmente, renderà più intensi i legami con la terra scelta come patria. Nasce quindi il sospetto che anche i severi richiami alla compostezza rivolti a De Martino siano da attribuire al tentativo di Macchioro di riservare esclusivamente a sé quel ruolo di "profeta", che egli vive come doppiamente salvifico, e per la patria d'adozione e per se stesso. Come già notato da Warburg dopo il loro breve incontro, Macchioro riusciva a superare il dramma e la frustrazione dell'isolamento solo se li trasfigurava in segno esperienziale di elezione divina. Non stupisce, quindi, che, di fronte a un discepolo così ricettivo sotto il profilo spirituale, egli si sentisse minacciato nella sola identità che dava sollievo alle sue inquietudini e che, per mantenere il valore salvifico, doveva avere la caratteristica dell'unicità. Si tratta di un doppio vincolo estremamente potente: il maestro (af)fascina il discepolo, ma, quando il discepolo segue il maestro troppo da vicino, quest'ultimo sente usurpato il proprio ruolo e respinge l'imitatore nella sua posizione subalterna. Le conseguenze di questa situazione contraddittoria dipenderanno poi dalle risorse, e individuali e sistemiche, a disposizione dei soggetti in relazione<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Macchioro alla triade, 4 aprile 1934. Ivi, p. 136.

<sup>71</sup> Qui Macchioro non si riferisce solo al David biblico, ma probabilmente anche al protagonista di un suo romanzo autobiografico di cui si parlerà nel prossimo paragrafo.

<sup>72</sup> Proprio la teoria mediatrice di Fornari consente di evidenziare gli aspetti creativi e fecondi del *double bind*, a differenza della concezione riduttiva e meccanicamente rivalitaria offerta da René Girard. Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettiva. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 82

A Bénarès, Macchioro visita i principali luoghi sacri dell'ortodossia bramini ed è fortemente colpito dalla ricca spiritualità che permea ogni momento della vita quotidiana. L'esperienza più significativa rimane però la visita alla Missione Ramakrishna di Bénarès, che lo spinge a pensare di tradurre in italiano *Il Vangelo di Krishnamurti* e di diffondere in Italia, tramite la venuta di un monaco, l'insegnamento dei fondatori Ramakrishna e Vivekanda. Di fronte alla figura di Ramakrishna, avvertita come un doppio spirituale<sup>73</sup>, Macchioro perde la moderazione e la cautela razionalistica raccomandate al giovane allievo, e si cimenta in un racconto della propria vita, in cui emerge nuovamente il suo ruolo di salvatore, che in India avrebbe ricevuto l'estremo suggello. Leggiamo come Macchioro riporta questo episodio:

Qui raccontai la storia del mio integralismo: come, dopo la guerra, avevo fondato un movimento nella illusione di superare i dogmi, di conciliare il cattolicesimo e il cristianesimo: raccontai le mie speranze di allora, le riunioni con gli integralisti, e come fui abbandonato e *come finii per rimanere solo*. Poi narrai come me ne andai in America, e come ormai non pensavo nemmeno più alle mie ubbie di unità nella diversità e mi credevo completamente "guarito". Un bel giorno mi fu proposto di venire in India: io rifiutai sul primo momento, poi consentii: ma l'India era lontana da me: qualche cosa di vago e confuso. Un amico mi disse che dovevo leggere la vita di Ramak scritta da Romain Rolland. Conobbi Ram e Vivek. E allora, di colpo, io ritrovai me stesso: gli stessi pensieri di unità nella diversità, a volte le stesse parole: ci era un uomo che aveva voluto fare lo stesso: riconciliare le diverse religioni, e fare che l'umanità smetta di ammazzarsi nel nome di Dio. E di colpo l'India divenne una "realtà". Io capii che *dovevo* andarci e che essa *doveva* essere il mio sbocco.<sup>74</sup>

Macchioro ripercorre la propria esperienza di speranze vissute con slancio e subito deluse, di incomprensioni e di abbandono. Il viaggio negli Stati Uniti, paese "del progresso" per eccellenza, viene vissuto, nel ricordo, come un esperimento di terapia da un impegno religioso talmente totalizzante da divenire quasi patologico («mi credevo completamente guarito»). La proposta di viaggio in India accade in un modo inspiegabile, che in seguito è interpretato come provvidenziale, opera della provvidenza; tuttavia, inizialmente, dopo aver subito la "cura" americana, Macchioro non riesce a comprendere l'India, il paese della spiritualità. Nuovamente provvidenziale sarà il suggerimento di leggere l'opera di Rolland sulla vita di Ramak, nel quale Macchioro immediatamente riconosce se stesso («E allora, di colpo, ritrovai me

---

e Cfr. Giuseppe Fornari, *Da Dioniso a Cristo, Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2006.

<sup>73</sup> È interessante notare che la felice espressione "doppio spirituale" è usata anche da Charuty, che peraltro è estranea a qualsivoglia utilizzo di una teoria mimetica o della mediazione. Cfr. Ivi, p. 185.

<sup>74</sup> Macchioro alla triade, 18 febbraio 1934. Ivi, p. 186. Corsivo mio.

stesso»), i propri progetti, addirittura le medesime parole. Il suo “doppio orientale”, profeta anch’egli, non ha subito la sofferenza dell’isolamento, ma è stato accolto quale ispiratore di un nuovo movimento religioso che rispondeva anche alle urgenze di rinascita e protezione dell’identità indiana. Nel racconto deformato dello studioso triestino, Ramak diventa mediatore per la comprensione dell’India, che gli si dispiega davanti come una nuova “realtà”, verso la quale è convocato dalla chiamata inesorabile della provvidenza («Io capii che *dovevo* andarci e che essa *doveva* essere il mio sbocco»). Per questo motivo, forse, Macchioro elabora un ulteriore proponimento: «Voglio entrare dentro allo spirito indù il più possibile [...] voglio penetrare a fondo in questo mondo singolare, degnissimo di studio, che nessuno ha mai studiato»<sup>75</sup>. In effetti, fin da subito si dedica anche alla sperimentazione diretta delle pratiche yoga e dei prodigi realizzati da *yogi* e *sannyasin* con un interesse che oscilla fra il rigore scientifico e il coinvolgimento emotivo, offrendone, ovviamente, un preciso resoconto alla famiglia in Italia. È stato giustamente sottolineato come questi racconti di esperienza diretta di poteri magici abbiano affascinato il giovane De Martino, già peraltro incline verso tale argomento<sup>76</sup>. Attraverso le parole, e quindi la mediazione, di Macchioro, il discepolo per la prima volta può entrare in contatto diretto con quel mondo misterioso di cui aveva soltanto letto; è quindi di notevole importanza esaminare il contenuto di tali cronache indiane, il cui tono generale, come già detto, oscilla fra lo scetticismo e l’adesione acritica. Macchioro, dopo aver ascoltato alcuni racconti sugli strabilianti poteri che può conferire lo yoga come tecnica corporea, viene introdotto da un professore, Ātreya, a uno yogi di Bénarès. Durante il primo incontro, grazie alla traduzione del suo accompagnatore, Macchioro chiarisce al maestro di voler imparare lo yoga allo scopo di comprendere l’anima indiana e il maestro si dichiara disponibile all’insegnamento. Tuttavia, il futuro allievo desidera in primo luogo avere delle prove del potere dello yogi.

Io lo prego di mostrarmi qualche cosa, come prova del suo potere. Egli consente volentieri, adesso che ha fiducia in me: prima mi spiega la teoria di quel che sta per fare: dice che lo yoga dà la facoltà di concentrare tutta la forza vitale in uno o in un altro punto del corpo: per es. se lo yogi vuole, tutta la energia e la forza si accumula nella mano, che diventa di colpo enormemente forte, come se tutta la energia del corpo fosse concentrata in essa; così lo yogi può mandare la

---

<sup>75</sup> Macchioro alla triade, 23 gennaio 1934. Ivi, p. 187.

<sup>76</sup> Charuty in particolare si sofferma sulla suggestività dei resoconti indiani di Macchioro sul giovane De Martino. Cfr. Ivi, pp. 187 e seg.

propria energia in una gamba o nello stomaco e via dicendo. Ciò premesso il vecchio si stende sul pavimento e rimane così, immobile. Poi mi invita a toccargli e premere il ventre, e mi mostra come esso è flaccido: è davvero il ventre di un vecchio di 70 anni. Poi egli rimane immobile: le gambe si irrigidiscono, le mani e le braccia sono scosse da un tremore, di colpo egli si scuote come se tirasse un gran respirone, e il ventre si gonfia improvvisamente, di un sol colpo, come se balzasse fuori, spinto da dentro: come un pallone. Mi si invita a toccare: è duro come legno: mi si dice di premere con quanta forza ho: e il ventre rimane immobile. Il vecchio non è fuori di sé: è un poco congestionato in volto, ma vede e mi guarda. Dopo un poco si scuote e si alza.<sup>77</sup>

Macchioro è certamente colpito dalla dimostrazione dello yogin, ma tende a interpretare l'episodio come manifestazione del valore dello yoga come tecnica psico-fisica. Durante la seconda visita, caduto nuovamente l'argomento sui poteri prodigiosi conferiti dallo yoga, Macchioro avvia una discussione sull'occulto:

Il discorso cade sui fenomeni spiritici, che mostrano grandi affinità con questi fatti – veri o no che siano -: levitazione, scomparsa da luoghi chiusi, apporto di oggetti lontani, ecc. Lo studente non sapeva nulla di spiritismo, fu stupefatto quando gliene dissi qualche cosa: lo esortai a studiare fenomeni medianici, e a cercare le analogie con i fenomeni yogi. Forse, gli dissi, si tratta di una forza misteriosa che non si è ancora spiegato, e che da un lato produce i fenomeni spiritici dall'altro, conosciuta per antichissima tradizione, originò lo yoga nelle sue forme superiori. Il fatto è che gli yogin non sanno dare nessuna spiegazione scientifica di quel che fanno, e che per noi non è punto "miracolo". Io dicevo: Qui più che in altri casi occorre che Est e Ovest si incontrino: voi non avete scienza, nel senso moderno della parola, bisogna che la scienza europea venga in vostro aiuto. Dall'altra parte l'Europa confonde lo yogi con il fachim e crede che lo yogi agisca per allucinazione e suggestione, mentre egli opera con la volontà, ed è lontanissimo dal fachim: se vi riesce di modernizzarvi e di dare allo yoga la base scientifica, allora renderete dei grandi servizi, insegnando a controllare il corpo come in Europa nemmeno si pensa che sia possibile.<sup>78</sup>

Prima del soggiorno indiano, Macchioro si è dedicato allo studio approfondito della psicologia paranormale e dei fenomeni spiritici/medianici<sup>79</sup>, e quindi, sembra avvicinarsi alla pratica diretta dello yoga con occhio scientifico; a suo avviso, i fenomeni prodigiosi prodotti dagli yogin dovrebbero essere sottoposti alla medesima sperimentazione effettuata sui fenomeni medianici, in modo tale da consentire un incontro fecondo fra la spiritualità orientale e il razionalismo scientifico occidentale. Lo studioso triestino è peraltro convinto che alla base di queste manifestazioni apparentemente miracolose ci sia una medesima forza la cui natura potrebbe essere svelata anche grazie a questo prolifico incrocio di culture di cui egli stesso si sente

---

<sup>77</sup> Macchioro alla triade, 15-16 marzo 1934. Ivi, p. 188.

<sup>78</sup> Macchioro alla triade, 18 marzo 1934. Ivi, p. 189.

<sup>79</sup> Questi studi costituiscono parte rilevante di *Zagreus*, dal quale anche De Martino probabilmente attingerà per le sue fonti sulla psicologia paranormale. Cfr. MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, cit., parte seconda, pp. 169-285.

chiamato a fare da mediatore. Perciò esercita lo yoga come tecnica dalla quale trarre un particolare giovamento corporeo e psichico, ne raccomanda l'esercizio anche alla famiglia e se ne propone un'opera di diffusione, una volta tornato in Italia. Inoltre, Macchioro si mostra particolarmente compiaciuto per la popolarità nella società indiana di tecniche divinatorie di cui egli discute con alcuni professori dell'Università di Bénarès, notandone le somiglianze con le pratiche spiritiche che in Occidente però sono ammesse e frequentate solo in ambienti sociali circoscritti. Emerge nuovamente, a tale proposito, l'opprimente senso di esclusione vissuto da Macchioro in Italia, rispetto al quale corrisponde invece, in India, la percezione di una gioiosa liberazione: «Io mi trovo assai bene con questa gente anche perché con loro posso parlare di cose delle quali così, dico in Italia o a Napoli, non posso parlare se non con qualche persona che passa per essere matta come me»<sup>80</sup>. Questa esternazione deve essere compresa in tutta la sua drammaticità: in Italia, quella “patria adottiva” per la cui difesa egli si era addirittura arruolato, Macchioro sente di ricoprire perennemente il ruolo dell'escluso, dell'emarginato, catalogato alternativamente come ebreo o alienato. D'altra parte, però, egli tende a vivere la propria emarginazione quale segno di unicità e in tal senso sono significativi due resoconti epistolari che riguardano la consultazione, a Simlar, di un noto astrologo e chiromante inglese, Alastor. Anche in questo caso, Macchioro assume un duplice atteggiamento: da un lato, sottopone a sperimentazione il fenomeno “magico” con il rigore dello studioso, dall'altro, però, si consegna al chiromante in modo tale che quest'ultimo ha buon gioco nell'individuare tutte le fragilità del consultante e sfruttarle a vantaggio del suo supposto potere divinatorio. La tecnica usata da Alastor è descritta con precisione da Macchioro:

il suo sistema quando gli si chiede qualche cosa di persone che sono connesse con la persona del cliente è il seguente: egli invita il cliente a far girare intorno al suo dito un largo anello che porta sempre al dito, istoriato con figure astrologiche: egli dice di farlo girare fino a che egli stesso non dice di fermarsi: e mentre il cliente fa girare l'anello intorno al suo dito egli, apparentemente almeno, cade in meditazione o preghiera, con la mano sugli occhi.<sup>81</sup>

Lo studioso chiede all'astrologo previsioni sui suoi rapporti con il governo indiano e riporta alla famiglia la risposta, indicando fra parentesi le sue supposizioni in merito alla divinazione:

---

<sup>80</sup> Macchioro alla triade, 15 ottobre 1934. Ivi, p. 190.

<sup>81</sup> Macchioro alla triade, 5 luglio 1934. *Ibidem*.

Lei ha un modo di concepire la vita simile a quella di Muss. È strano come lei appare connesso con la persona di Sua Eccellenza. Lei ha avuto sempre e da per tutto ostacoli, qualunque cosa ha iniziato ha trovato ostacoli, ma Lei li ha sempre superati, Lei ha sempre proceduto energicamente, senza deviare dalla sua linea. Ci è sempre stata una opposizione segreta, che non si sa da dove viene, alle sue cose, ma Lei la ha superata. Presentemente Lei è in contatto intimo con molti alti funzionari dal Governo inglese, specialmente di sangue inglese: ci è uno che è intimamente connesso con Lei e che molto utile Le sarà in avvenire nei suoi piani, ed è di sangue scozzese-irlandese (Sir Anderson). Gli inglesi hanno grande simpatia per i Suoi piani: ci è anche una dama di grande stirpe che la aiuterà e alla quale Lei deve ricorrere: ci sono delle persone di alto lignaggio che la aiuteranno (sorella di Shumshere Singh e lui stesso). Dal 15 agosto al 30 ottobre Lei realizzerà i Suoi piani. Deve essere molto discreto nel parlare e nello scrivere, specialmente quando si tratta di esprimere giudizi. Stia in completa simpatia con tutti i funzionari e ufficiali inglesi e con il Governo dell'India. Le Sue idee sono state mal interpretate da qualcuno (la mia conferenza sulla Rinascenza). [...] Presenti al Suo Governo molto chiaramente le Sue constatazioni. Lei deve armonizzare il Governo dell'India e il Governo dell'Italia, e insieme anche l'Italia e la Gran Bretagna. Esponga chiaramente queste idee quando manda le Sue relazioni al Suo Governo. Le consiglio di non andare a Benares prima di settembre, e se ci va, stia in contatto con tutti gli inglesi e i funzionari. È molto probabile che il Suo Governo approverà i Suoi piani e Le darà incarichi. Le Sue idee saranno portate davanti a Muss. che avrà simpatia per Lei e approverà i Suoi piani. Probabilmente riceverà una risposta dal Governo alla fine di agosto o al principio di settembre. I signori del Governo hanno moltissimo interesse per quello che Lei fa, e danno molta importanza a quello che sta facendo. Dopo novembre Muss. le darà dei consigli e delle direttive di grande importanza. La religione avrà grande importanza nella sua vita fra novembre e agosto: nella Sua famiglia ci sono stati alti prelati e sacerdoti (Alastor, che non sa che sono ebreo, parla di cardinali, e si meraviglia quando gli dico che nella mia famiglia non ci sono mai stati dei prelati e sacerdoti: egli insiste e dice che "ci debbono essere stati": non gli dico che sono ebreo e che quei sacerdoti sono sacerdoti ebrei). È molto probabile che Lei assorbirà elementi yogici, e formerà una specie di fusione fra due religioni: potrebbe darsi che Lei diventasse un santo. È verosimile che Muss. la chiami in Italia per avere informazioni. Fra novembre e agosto 1935 la religione Le sarà di molto aiuto in scrivere articoli.<sup>82</sup>

Alastor molto abilmente formula una previsione in accordo con i desideri e la percezione di sé di Macchioro, che pure cerca di mantenere un contegno scientifico-osservativo. È raffigurato, infatti, come un uomo segnato da un passato difficile, in continua lotta con un mondo che l'ha sempre ostacolato, ma destinato a una missione che si colloca sulla linea di confine fra l'ambito della diplomazia ufficiale (Mussolini in persona avrebbe dovuto approvare i piani di Macchioro), quello dell'incontro di civiltà e la sfera del sacro, fino ad arrivare al vaticinio finale che avvalorava le speranze più recondite del postulante, «potrebbe darsi che Lei diventasse un santo». Di fronte a una conferma così vistosa delle proprie fantasie, Macchioro abbandona l'atteggiamento distaccato e scettico dello scienziato e, in un'altra occasione, durante il soggiorno a Delhi, cerca Alastor per chiedergli una nuova consultazione, completamente fiducioso nelle sue capacità. La predizione è la seguente:

---

<sup>82</sup> Macchioro alla triade, 2 agosto 1934. Ivi, p. 191. Corsivo mio.

In questo momento Lei è molto confuso e incerto circa un gruppo di persone di Roma che sono solo a metà interessate nelle sue cose e che non la aiutano. Il metodo unico e solo è di mettere chiaramente giù le cose come stanno e di dare le prove che quel che Lei pensa è giusto. Essi non hanno idee, non pensano a nulla, ma sono pronti a dare cattiva interpretazione a quello che dirà. [...] (Allude a Scarpa e a Biscottini, con qualche altro che ignoro: è quello che da qualche tempo vado pensando e scrivendo, che non capiscono nulla). Dal 12 nov. in poi le cose sono andate molto meglio, e ci è un bel numero di persone che hanno simpatia per lei: ma bisogna che Lei parli dritto e schietto a loro. *Lei è uno degli uomini più isolati che io ho mai conosciuto in vita mia, perché lei dà sempre amore senza egoismi, e forse una persona fra un milione può capirla.* [medesimo senso di isolamento di dm, anche lui ha solo una persona che lo può capire, cioè macchioro] Il suo isolamento cominciò a 16 anni, e continuò specialmente fra i 20 e i 21 (È vero). Trent'anni fa circa ci fu un gran mutamento (il fidanzamento). Molte persone del Governo hanno molta simpatia per Lei ma altre no. Cerchi di portarle a Lei specialmente qui in Delhi, manovrando in modo che le loro critiche vengano confutate mediante le prove (Delhi, ho già scritto, darà la prova a Scarpa e comp. che la loro politica è sbagliata e non può portare a buoni risultati, e che la mia politica è la giusta). [...] A 36 anni Lei ha avuto una malattia connessa con il cervello, per strapazzo mentale (è vero) non si strapazzi e non si affatichi troppo perché Lei si trova presentemente nello stesso stato di lavoro intenso e di fantasia di allora (Ecco un avviso che capita bene e che seguirò a puntino). Dal 29 novembre le condizioni sono divenute favorevoli (egli connesse questo fatto con la mia nascita, e con la mia visita al vescovo di Allahabad, che avvenne circa in quei giorni). Se non tornerà in Europa nell'estate Lei resterà qui per delle ragioni importanti e per incarichi speciali: ciò si potrà avverare specialmente in luglio e agosto. Gennaio, febbraio, aprile, giugno, luglio sono buoni mesi per pubblicazioni, e le porteranno *il successo quale lei lo desidera e quale non lo ha avuto mai.* [...] Se va in Italia prima di luglio e agosto potrà rendere grandi servizi a Muss. Luglio e agosto saranno i periodi più importanti. Molto probabilmente Muss. la richiamerà. In ogni caso certo Lei tornerà in India.<sup>83</sup>

Si può dire che in questa occasione Macchioro sfrutti la figura dell'astrologo come mediatore della propria autorappresentazione, vale a dire che lo studioso triestino, in una situazione di estrema crisi e confusione circa il proprio avvenire, circa il proprio ruolo nelle circostanze in cui si è trovato in India («confuso» e «incerto», dice Alastor), si affida al mago al fine di ricostituire un significato stabile di sé e del mondo che lo circonda<sup>84</sup>; l'identità che viene ricostituita attraverso le parole di Alastor, tuttavia, corrisponde perfettamente alla rappresentazione che Macchioro fa di sé e delle sue relazioni con il mondo circostante. In primo piano sta la percezione del proprio isolamento, condizione che deriva da un'incomprensione generale della sua personalità unica («Lei è uno degli uomini più isolati che io ho mai conosciuto in vita mia, perché lei dà sempre amore senza egoismi, e forse una persona fra un milione può capirla»); è

<sup>83</sup> Macchioro alla triade, 9 dicembre 1934, Ivi, pp. 192-193. Corsivo mio.

<sup>84</sup> Giordana Charuty coglie bene questo aspetto della relazione fra Macchioro e Alastor, seppur, in mancanza di una teoria sulla mediazione, non riesce a collegarlo ad una visione complessiva del rapporto con De Martino. Parla, infatti, genericamente di «empatia dell'indovino per tradurre nelle parole rivolte al consultante la sofferenza psichica che egli non ha formulato, e per fargli riconoscere il posto da occupare, le modalità relazionali da osservare per restituire al consultante la sua capacità di azione ristabilendo un'identità minacciata». Ivi, p. 192.



da notare, peraltro, che proprio questa estrema solitudine è stata la condizione che ha permesso l'intensificarsi della relazione con quell'unica persona, De Martino, che lo ha immediatamente cercato, compreso e accettato proprio in virtù delle sue peculiari ricerche e attitudini. Il giovane studente napoletano, insomma, è quella "persona fra un milione" che può comprendere il maturo studioso triestino. Ricordiamo, inoltre, che lo stesso De Martino nei primi scambi epistolari con Macchioro esprimeva un senso di isolamento nel mondo accademico nel quale stava cercando di inserirsi con le prime pubblicazioni<sup>85</sup>. In secondo luogo, e in connessione con la condizione di emarginazione, si presenta nuovamente lo spettro della malattia mentale, che ha già assillato Macchioro in passato sotto forma di una cupa depressione. Anche questo elemento della malattia mentale non è da sottovalutare nello sviluppo della relazione con De Martino e nella sua successiva indagine sul rapporto fra psicologia dei popoli primitivi e psicopatologia. Nell'analisi della relazione di mediazione fra De Martino e Macchioro, infatti, sarà molto interessante vedere come ciascuno dei due soggetti interagisca in modo diverso con la situazione doppio-vincolare in cui si viene a trovare: mentre Macchioro, il soggetto apparentemente in partenza più formato, perché più maturo, sprofonderà progressivamente in un delirio solipsistico, De Martino, in apparenza il soggetto più debole, perché in formazione e in-forme, sfrutterà creativamente le contraddizioni del doppio-vincolo, sia in virtù di nuove relazioni intessute con altri soggetti, sia grazie all'approfondimento dei propri studi.

Infine, la predizione di Alastor conforta Macchioro nel suo desiderio più acceso: finalmente raggiungerà «il successo quale lei lo desidera e quale non lo ha avuto mai». Ecco che nelle sue fantasie, tutti gli ostacoli, le frustrazioni, i fraintendimenti diventano funzionali al raggiungimento finale del riconoscimento in patria della sua unicità di studioso e di «santo». In seguito, Macchioro tiene conto meticolosamente delle consultazioni per stabilire il valore, benefico o malefico, di ogni avvenimento o cambiamento avvenuto negli ultimi mesi di permanenza in India.

Per il giovane De Martino, appassionato allo studio della religione e di quell'ambito specifico che è la magia, l'esperienza di Macchioro costituisce ciò che si

---

<sup>85</sup> Cfr. infra, pp. 17-18. De Martino riesce a pubblicare in questo periodo due estratti della tesi di laurea, *Il concetto di religione* su "La nuova Italia" nel 1933 e *I Gephyrismi eleusini* su "Studi e materiali di storia delle religioni" nel 1934, grazie anche all'interessamento di Adolfo Omodeo. Come vedremo in modo più analitico nella seconda parte di questo lavoro, De Martino pubblica alcuni articoli sia su "L'Universale" di Berto Ricci e su "Religio" di Buonaiuti.

avvicina di più alla sperimentazione diretta di pratiche magiche. Si può supporre che il giovane sia già in grado di fornire un'interpretazione complessiva di questi racconti: da un lato, probabilmente si rende conto che tali pratiche sono osservate da una personalità fortemente confusa e tormentata, bisognosa di significati stabili, dall'altro, tuttavia, la profonda stima per questa persona lo conduce a condividerne (almeno in parte) le spinte più irrazionalistiche e "barbare", che però canalizza principalmente nel progetto della "religione civile".

Dal canto suo, Macchioro, mentre con i suoi resoconti coinvolge l'allievo nel suo mondo intriso di segni inviati dalla provvidenza, lo ammonisce sui suoi slanci politici intrisi di retorica fascista, e gli elargisce consigli di una lucidità estrema:

Mi interessa quel che dice dei punti di contatto con i precursori della "religione civile", per chiamarla così. Come le ho già detto, credo che uno studio su questo punto sarebbe molto interessante e istruttivo: senza contare che sarebbe bene accetto. Questo non sarebbe un buon argomento nell'atto di scegliere un argomento, ché sarebbe, in fondo, viltà: ma se capita che un soggetto, liberamente scelto, riesce anche bene accetto, tanto meglio. Le consiglio di portarlo avanti al più presto, perché le gioverà [...] Non saprei invece approvare il romanzo. Non ne parlo dal punto di vista letterario, ché non ne so nulla: ma che vuole, caro Ernesto, quei due giovani di idee contrarie che si riconciliano con la marcia su Roma, mi sa di retorica, è troppo in linea con tutta la dannata retorica che affoga la gioventù italiana. È una fine da film di propaganda: ciò che, certo, è assai lontano dalle sue idee. Lei è certo sincero ma gli altri la metterebbero in mazzo con tutti gli innumerevoli retori che oggi fanno della retorica fascista e domani la farebbero dio sa di che risma. Ci pensi su. Le potrà magari anche giovare, ma in un brutto senso, che Lei di certo non vorrebbe.<sup>86</sup>

Macchioro comprende l'urgenza di rifondazione che anima la ricerca di Ernesto, ma non può condividerne l'adeguazione pedissequa alla propaganda fascista. Dal nuovo allievo, così brillante, il maestro esige un progetto storicamente più solido e consistente.

### 3. 1935: Macchioro maestro, padre e mistagogo

Mentre riceve notizie del soggiorno indiano di Macchioro, nella primavera del 1934 Ernesto vince il concorso a cattedra per l'insegnamento nei licei ed è assegnato al Liceo scientifico Scacchi di Bari, dove si trasferisce insieme ai genitori. Nel settembre del 1934 si trasferisce a Bari anche la "cara triade", Rosita, Aurelio e Anna Macchioro,

---

<sup>86</sup> Macchioro a De Martino, 11 gennaio 1935. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 26.

che a sua volta diventa insegnante all'Istituto tecnico di Molfetta. Nel luglio del 1935, Ernesto si fida ufficialmente con Anna e la relazione con Vittorio si rafforza ulteriormente, cadute ormai tutte le cautele formali. Il giovane indirizza la sua missiva intestandola non più al "professore", ma al "caro amico", come se, attraverso l'ufficialità del legame con la figlia, avesse raggiunto una posizione di parità affettuosa con il maestro al quale, infatti, può esporre in piena libertà le proprie penose convinzioni sulla situazione critica dell'Europa.

La somma delle mie più recenti esperienze è racchiusa in questa semplice convinzione: che la nostra Europa ha un patrimonio di valori che ogni buon europeo ha il dovere di difendere e di accrescere.

In questo periodo io sto rivivendo le grandi antitesi della nostra civiltà: universalismo e intransigenza, storicismo e fede, religione e politica, trascendenza e immanenza: e cerco di riconciliare i termini e di servire come meglio posso Iddio. Credo, ad ogni modo, che lo si serve molto male quando ci si lascia sedurre da una illuministica religione superconfessionale, affatto avulsa dalla storia e dal cuore umano: e lo si serve ancora peggio – occorre appena dirlo – quando non si vede più in là della patria o addirittura della razza. Io non vedo altra via d'uscita che in una religione civile universalistica ma intollerante e intransigente.<sup>87</sup>

In questa riflessione si tratteggia nuovamente il quadro di un mondo sotto attacco, in crisi, all'interno del quale il singolo individuo si deve orientare autonomamente e "combattere" per ricostruire un saldo orizzonte di significati (il patrimonio di valori dell'Europa è da «difendere» e «accrescere»). De Martino si sente collocato al crocevia delle grandi antitesi di valori che hanno caratterizzato la civiltà europea ed è convinto che il superamento della crisi possa avvenire solo riconciliando in sé, in un nuovo modo creativo, i termini del conflitto. Egli rifiuta le due vie in quel momento disponibili: da un lato, allude a una "illuministica religione superconfessionale", vale a dire, probabilmente, una sorta di deismo razionalistico che non può realmente coinvolgere i singoli uomini, perché astorico e avulso dall'esperienza vissuta; dall'altro, condanna pure una religione «della patria» o «della razza», esaltate dalla retorica fascista e nazionalsocialista, che minano l'universalismo su cui si è sempre fondata la civiltà europea. La strada che il giovane De Martino aspira a tracciare è invece, ancora, quella di una «religione civile universalistica, ma intollerante e intransigente». In questo periodo giovanile, quindi, egli è convinto che la soluzione alla crisi europea non venga dalla politica, ma dalla religione, seppur "civile", vale a dire da un legame (da *re-ligo*) che unisca ogni individuo a ogni altro e alla collettività nella sua totalità attraverso la

---

<sup>87</sup> De Martino a Macchioro, 12 luglio 1935. Ivi, p. 150.

fede condivisa e pugnace nei medesimi valori universali che sono tali, però, in virtù della loro storicità, cioè perché hanno mostrato la loro validità inderogabile sottoponendosi alla prova della Storia. Un tale vincolo collettivo è religione, perché deve coinvolgere in modo totalizzante il “cuore” degli uomini, il loro vissuto, e superare il freddo consenso razionale, di stampo illuministico, sui singoli valori, e, come tale, di conseguenza, deve essere “intollerante” e “intransigente”. La ricerca teorica di De Martino sarà sempre percorsa dalla netta percezione della crisi della civiltà europea e dall’urgenza di un’azione efficace per la fondazione di nuovi valori sui quali avviare la ricostruzione di un mondo. Fin dal periodo giovanile, inoltre, si rivela particolarmente forte la polemica contro l’astratto e astorico razionalismo di matrice illuministica, al quale si contrappone una ricerca storica e speculativa sulle radici della civiltà occidentale. Ben prima di divenire crociano, insomma, De Martino concepisce il momento teorico strutturalmente intrecciato al momento pratico, che, anzi, ai suoi occhi si rivela la spinta fondamentale alla speculazione. Questa disposizione, piuttosto, gli è ben nota dalla frequentazione di Macchioro, che, abbiamo visto, fa della propria indagine teorica un’autentica missione etica imposta dalla Provvidenza.

La risposta del futuro suocero si modula sui due registri differenti, ma complementari, della vicinanza affettuosa e della severa guida teorica. In primo luogo, è enfatizzato il cambiamento nella relazione a seguito dell’ufficializzazione del fidanzamento: «Io non ho mai sentito in te, da quando sono partito, il futuro genero, il figlio, ero ancora e sempre il “professore” che poi divenne il “caro amico”»<sup>88</sup>. Macchioro suggerisce l’appellativo di «Caro Babbo» e uno scambio epistolare più caloroso di «questo dottrinario che scrivendomi non ricordava mai che io sono il “papà” della “piccola Anna”, e mi veniva fuori, a me solo e addolorato, con le sue discussioni teoriche»<sup>89</sup>. In questo modo, a mio avviso, non solo si sancisce una relazione più intensa affettivamente, ma, contemporaneamente, si ristabilisce anche la gerarchia messa in discussione dall’appellativo «caro amico» utilizzato dal giovane studioso. Macchioro desidera una maggiore prossimità, nella quale, tuttavia, vuole mantenere una supremazia sul futuro genero al quale continua a dispensare consigli di natura sia privata sia teorica. A proposito della vita privata, è indicativa codesta osservazione:

---

<sup>88</sup> Macchioro a De Martino, 30 agosto 1935. Ivi, p. 27.

<sup>89</sup> Macchioro a De Martino, 30 agosto 1935. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 132.

Vedi, caro Ernesto, io ti conosco forse meglio di quel che tu credi perché ti intuisco. Ora io, ragionando e riflettendo intorno a te e ad Anna, e cioè intorno al quesito se Anna possa essere contenta con te, mi sono concentrato su certi aspetti del tuo temperamento che meglio sono fatti per creare la infelicità intorno a sé: dico quella certa tua durezza, quella specie di stramberia, quel fare da dittatore. Mi chiesi più volte se un uomo così duro e strano potesse davvero diventare il marito della “piccola Anna”.<sup>90</sup>

Macchioro si dimostra consapevole dell'unicità del loro legame, talmente intenso da consentire una comunicazione immediata fra i due. L'intuizione immediata della personalità di De Martino sembra resa possibile dal fatto che Macchioro riconosce con preoccupazione nel giovane il suo medesimo temperamento e, probabilmente, anche in questo senso, lo considera un “figlio”, nel senso di una prosecuzione di sé, legame ora ufficializzato dal fidanzamento con la “piccola Anna”. Consapevole degli effetti che tali inclinazioni possono avere sull'armonia familiare, il futuro suocero invita il giovane a levigare le asperità del suo carattere, salvo poi riservare solo a se stesso, in altre occasioni, le più palesi stramberie. Anche sotto il profilo teorico, Macchioro risponde con severità:

Ora due parole circa le tue idee. Dalla lettera precedente a quest'ultima – volutamente o no – hai fatto un passo enorme innanzi che veramente toglie ogni argomento di dissenso: nella prima lettera parlavi di «intransigenza e intolleranza». Naturalmente io mi sono fermato all'intolleranza perché è ovvio che ogni idea ha da essere intransigente: io sono sempre stato intransigentissimo, cioè nemico dei compromessi e delle misure. Ma sono sempre stato avverso alla intolleranza, che è una vera inferiorità spirituale, la quale denota null'altro che debolezza. Le fedi forti – quelle che tu chiami illuminate – non hanno bisogno di intolleranze: devono, si capisce, essere intransigenti. Ma intolleranti no. Poiché, sia caso o volontà, nella tua ultima lettera mi dici che occorre l'intransigenza, ma non parli d'intolleranza, non ho nulla da dire. Se poi l'omissione è casuale e davvero ritieni che convenga essere anche intolleranti, allora ti ripeto che le fedi intolleranti sono quelle che non hanno fiducia in se stesse, siano esse illuminate o no.

Quanto alle tue idee sull'Europa, sia pure: benché devi ammettere che conosci troppo poco del mondo per poter parlare così sicuramente della superiorità della civiltà europea. Se mi parli in astratto, allora siamo d'accordo perché anch'io sono un europeo ma siccome tu affermi che la civiltà europea deve, al caso, diffondersi anche con la guerra, è troppo evidentemente ispirata dagli avvenimenti e dalle passioni del momento perché sia il caso di confutarla. Quando la civiltà europea troverà un modo per imporsi che non sia il massacro e lo sfruttamento allora andremo d'accordo. Soltanto non vorrei che si giocasse di equivoco: sui fini.<sup>91</sup>

In astratto, Macchioro può dirsi d'accordo con il giovane sulla necessità di aderire ai valori fondanti della civiltà europea in modo intransigente, vale a dire senza «compromessi» o «misure»; tuttavia, ravvisa ancora nelle parole del discepolo l'insana

---

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Macchioro a De Martino, 30 agosto 1935. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 27.

e pericolosa influenza della retorica fascista, fattasi ancor più magniloquente alla vigilia della guerra di Etiopia. Il maestro, quindi, oppone un netto rifiuto alla guerra come strumento per affermare o rifondare la civiltà europea, che invece trova il proprio nucleo vitale nella tolleranza e nel progresso di libertà.

Infine, Macchioro torna all'iniziale tono paterno e sollecita il giovane a scrivere «non intorno a religioni civili o che so io, ché sono cose che mi interessano molto poco, ma intorno a te anzi a voi due [...] che cosa vuoi che mi importano le idee astratte quando si tratta di mia figlia?»<sup>92</sup>. Bisogna rilevare che Macchioro, tuttavia, non ha esitato ad abbandonare la famiglia per anni quando si è trattato di inseguire i suoi sogni di successo accademico durante i suoi viaggi negli Stati Uniti e in India. È chiaro, quindi, che quando chiede a Ernesto di chiamarlo “babbo”, oltre a voler ufficializzare il raggiungimento di una nuova intimità, Macchioro ribadisce anche per se stesso un ruolo, quello di padre, altamente problematico.

A partire da questo momento, si può seguire grazie all'epistolario, il progressivo intensificarsi dell'affetto, della dipendenza reciproca, del riconoscimento di cui entrambi i corrispondenti hanno bisogno per affermare la propria identità.

Nella lettera del 3 settembre 1935, da Calcutta, Macchioro accetta con un entusiasmo espresso in toni misticheggianti la richiesta di matrimonio della figlia:

Caro, caro Ernesto mio, mio vecchio fedele discepolo, *che mi sei rimasto sempre accanto quando tutti gli altri uno dopo l'altro si dimenticavano di me.* [...] Queste sono giornate grandi, figlio mio: giornate apocalittiche: Dio si disvela. Se potessimo discorrere ti direi altre cose che ti darebbero un quadro più completo della apocalissi. Io la sento come una potenza enorme: è cominciata con la mia malattia che mi distrusse e mi ricostruì, e adesso continua con il testamento e con il matrimonio. Nessuno sa dire che cosa ancora porterà la apocalissi e come continuerà la rivelazione, ma secondo me una cosa è certa: Dio è con noi.<sup>93</sup>

Macchioro ha bisogno del giovane Ernesto per non rimanere imprigionato in un isolamento che potrebbe condurlo alla patologia e per ricreare, attraverso la relazione con quell'unico discepolo che gli rimane, una rete di relazioni significative con il resto del mondo. Grazie al riconoscimento che viene dall'allievo, il misconosciuto studioso triestino non solo trova la conferma della propria identità di maestro, ma anche ricostruisce un mondo di valori e significati attorno a sé: «Dio si disvela», vale a dire, il senso del mondo si ricompone. Ecco allora che Macchioro sente di vivere una seconda

---

<sup>92</sup> Macchioro a De Martino, 30 agosto 1935. Ivi, p. 133.

<sup>93</sup> Macchioro a De Martino, 3 settembre 1935. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 28. Corsivo mio.

apocalissi – la prima identificata con il trascorso periodo di sofferenza psicologica in cui egli si ritrae quasi come un novello Dioniso o Osiride lacerato e poi rinato – i cui segni sono chiari, e il cui significato complessivo risiede nel vaticinio «Dio è con noi». Il segno principale al quale Macchioro si riferisce è la comparsa del proprio testamento durante una conversazione avvenuta fra Anna e Ernesto, segno ulteriore dell'unione avvenuta fra ruolo parentale e profetismo :

Anna si pone la domanda se fu davvero un caso o non piuttosto necessità che la mia lettera-testamento saltasse fuori proprio quando ci eri tu. Per me, non ho dubbi che fu necessità, ossia, per essere precisi, *Disegno, cioè Dio*.<sup>94</sup>

Nella sua estenuante ricerca di significati in un mondo in crisi, Macchioro interpreta ogni accadimento come un segno della provvidenza divina.

Ernesto assorbe con facilità il linguaggio misticheggiante del suocero, verso il quale già ha dimostrato una certa inclinazione, e con la sua risposta dimostra di considerare Macchioro come un modello supremo che indica al suo unico discepolo la via per la ricomposizione di un mondo<sup>95</sup>.

La sua lettera è di quelle che mettono l'orgia addosso e da quando l'ho letta sono un poco invasato. Se Lei sente un chiaro disegno divino in ciò che è accaduto in questi ultimi tempi, per parte mia riconosco anch'io di essere assunto in un piano provvidenziale, al punto di credere che tutta la mia vita sia una liturgia.<sup>96</sup>

De Martino non si sottrae ai furori mistici del maestro e, anzi, gli risponde come un iniziato di fronte al disvelamento della divinità realizzata da un sommo sacerdote, il mediatore per eccellenza nelle religioni antiche; anche il giovane, quindi, esprime l'urgenza di un mediatore attraverso il quale affermare la propria identità di discepolo e di uomo eccezionale inserito in un piano provvidenziale. La sua missione, lo sappiamo, è la ricostruzione della civiltà europea in crisi, alla quale egli si sente destinato al punto tale da considerare la propria vita come una «liturgia», una serie di atti precisi densi di significato sacro. Ma tale compito gli si è disvelato con folgorante chiarezza proprio

---

<sup>94</sup> Macchioro a De Martino, 3 settembre 1935. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 194. Corsivo mio.

<sup>95</sup> Questo riferimento all'unicità è particolarmente importante, perché indica anche che de Martino si pone come l'unico che potrà in futuro rimpiazzare Macchioro.

<sup>96</sup> De Martino a Macchioro, 21 settembre 1935. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 150.

grazie alla mediazione di un altro uomo eccezionale, il suo maestro: «Questo senso del divino in me è in gran parte opera Sua: David Reubeni è stato il mio mistagogo»<sup>97</sup>.

Per comprendere la frase di De Martino siamo costretti a fare un breve excursus. David Reubeni è il protagonista di un romanzo autobiografico e inedito di Macchioro, letto da De Martino con grande attenzione e profondo coinvolgimento emotivo, nell'estate del 1935. Nel romanzo si narra la vicenda di David, ebreo del ghetto di Praga, ultimo erede di una famiglia di antiche tradizioni, discendente da Hoshke Reubeni, cabbalista e rabbino di Praga del XVII secolo. Per sintetizzare la vicenda narrata, faremo riferimento a una sinossi scritta dallo stesso Macchioro<sup>98</sup>, in cui emerge con grande efficacia il tema autobiografico.

Salomon Reubeni [il padre del protagonista] spera che suo figlio diventi, come lui, il custode della tradizione e della gloria familiare, e fa ogni sforzo per allevare il figlio a questo fine. Ma ottiene l'effetto contrario: le sue manie cabbalistiche e i suoi eccessi rigoristici generano nel fanciullo fastidio e paura; e David cresce ribelle e malinconico con un bisogno tremendo di liberarsi del giudaismo che gli pesa addosso. Questo bisogno di libertà si rivolge anche contro Dio che ei non riconosce, benché tutta la sua vita gli appaia dominata e regolata da una Potenza misteriosa ch'ei non sa definire e che odia.<sup>99</sup>

Salomon cerca di ingenerare nel figlio un'avversione contro il mondo occidentale, «ariano»<sup>100</sup>, facendogli visitare i ghetti austriaci e tedeschi e, da ultimo, quelli italiani. Il viaggio in Italia, però, colpisce la sensibilità di David che di fronte al Duomo di Firenze raggiunge una nuova consapevolezza: «Egli sente che solo la Rinascenza italiana lo può salvare dal disordine e dal tormento del ghetto [...] David decide dunque altro, cioè di diventare "italiano"»<sup>101</sup>. Tornato a Praga, si profonde quindi nello studio della lingua e della cultura italiana, abbandonando il proprio retaggio ebraico. «Si sente "altro"; diventa schiettamente ateo, e finalmente libero da quel tal Padrone, il così detto Adonai Sevaot, che lo ha sempre dominato, e all'ultimo diventa anche antisemita»<sup>102</sup>. Si trasferisce quindi a Bologna, dove cambia nome in Davide Rubiani, si innamora di una studentessa romagnola, Lia, e frequenta i corsi di archeologia di Eduardo Brizio, grazie

---

<sup>97</sup> De Martino a Macchioro, 21 settembre 1935. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit. p. 177.

<sup>98</sup> Cfr. Ivi, pp. 172-177. Charuty specifica che si tratta di un riassunto destinato agli editori e firmato con uno pseudonimo, Daniel Goldmark.

<sup>99</sup> Ivi, p. 172.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Ivi, p. 173.

<sup>102</sup> *Ibidem*. Adonai Sevaot è uno dei nomi attribuiti a Dio nell'Antico Testamento e significa "Signore degli eserciti".



ai quali «egli si inebria della bellezza greca»<sup>103</sup>. Per potersi sposare con Lia, decide di convertirsi al cattolicesimo, che egli utilizza soprattutto come mezzo per rompere qualsiasi legame residuo con la cultura ebraica e diventare completamente “italiano”, missione alla quale sente sempre più di essere destinato. Conferisce, allora, dietro consiglio della fidanzata, con Padre Clemente, un barnabita rettore del Collegio di San Luigi, al quale confessa amaramente che «è costretto a vivere in una società che non lo vuole, spiega come per lui il battesimo non è un atto di fede, ma una necessità di vita, perché solo mediante esso egli diventerà “come tutti gli altri” e conclude che, a suo modo, anche per lui il battesimo significa la salvezza»<sup>104</sup>. Il Padre si persuade che David sia destinato a qualcosa di misterioso e lo battezza. Subito dopo, Davide, tornato a Praga per la morte della madre, incontra il rabbino Spira che gli preconizza la missione di riportare il cristianesimo alle sue fonti giudaiche. Tornato in Italia, si trasferisce a Napoli, spinto da una forza irresistibile, e crea con la moglie la “Casa della Carne”, conducendo una vita tutta improntata «sul sensualismo e sull’estetismo»<sup>105</sup>. Allo scoppio della prima guerra mondiale, Davide «vede nella guerra l’occasione per conquistarsi davvero la patria»<sup>106</sup> e si accorge che

tutta la storia d’Italia era stata una storia irredentistica: l’Italia era stata sempre costretta a redimersi, come lui: la guerra europea non era che l’ultimo anello di una catena, attraverso la quale gli Italiani avevano dovuto passare per conquistarsi la loro patria: come lui stesso. Il concetto di patria gli si trasforma: non più svenimenti estetici davanti a monumenti mandati dalla luna, ma qualche cosa di ferreo e di tragico: una lotta per la vita e per la morte [...] meglio morire per l’Italia dove l’ebreo trova la patria che non per l’Austria che all’Ebreo ha sempre negato la patria. L’Italiano e l’ebreo si fondono in lui: gli pare di andare in guerra un po’ per l’Italia e un poco per Israele: le due cose diventano una cosa sola<sup>107</sup>.

Si arruola e viene mandato in Cadore, dove una notte si perde nella tormenta, ma miracolosamente si salva: «È circondato di mistero e di miracolo: una potenza misteriosa lo guida e lo salva»<sup>108</sup>. Davide comprende che Dio, quello stesso Adonai Sevaot che ha sempre rifiutato, lo ha condotto fino a «morire e a rinascere nella tormenta»<sup>109</sup> e, giudicato ormai inabile alla guerra, torna a Napoli, abbandona con la

---

<sup>103</sup> *Ibidem.*

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> Ivi, p. 174.

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> Ivi, pp. 174-175.

<sup>108</sup> Ivi, p. 175.

<sup>109</sup> *Ibidem.*

moglie la Casa della Carne, ridotta ormai a macerie, e decide di dedicarsi a Dio. Si mette quindi a studiare il cristianesimo leggendo i Vangeli ed è colpito dalla figura di Gesù.

Egli comprende il destino del popolo ebraico grazie alla mediazione di Gesù. Ma che cosa è Cristo? Che cosa è questo Cristo che certo non è tutt'una cosa con Gesù? Non certamente un prodotto dello spirito ebraico. Cerca, cerca, infine trova Dioniso Zagreo. E allora capisce che cosa è avvenuto: il profeta ebreo è stato trasformato in un semidio, o eroe greco, e ne è uscito il cristianesimo, cioè una religione che rabbi Jeshu non aveva mai pensato e che non accetterebbe certo, se fosse vivo.<sup>110</sup>

Davide si persuade che la sua missione sia rivelare la verità del cristianesimo al mondo e forma un movimento religioso di rinascita cristiana «che vuole ricondurre il cristianesimo indietro a Rabbi Jeshu, superando la teologia»<sup>111</sup>. La sede del movimento, che presto richiama numerosi discepoli, è la Casa della Carne trasformata in Casa dello Spirito. «Egli pensa con gioia che adesso l'Italia oltre a essere la sua patria nel corpo è diventata la sua patria nello spirito»<sup>112</sup>. Al culmine del successo come profeta, tuttavia, tutto crolla: Davide viene frainteso, i discepoli si disperdono e perdono la fede in lui. Egli allora si sente sempre al centro di un piano, di origine non divina, ma diabolica: «non crede più in Dio, ma crede in Satana: si sente preda del Diavolo, ed è vicino alla follia»<sup>113</sup>. L'unico discepolo rimastogli, l'utopista americano Jonathan Karr, gli spiega che «fra patria e missione ci è conflitto e chi ha una missione da seguire deve rinunciare alla patria. [...] Dio voleva ch'egli venisse in Italia per fare la esperienza della Rinascenza, altrimenti sarebbe rimasto sempre un ebreo; a Dio occorreva ch'egli diventasse un italiano nello spirito, ma non già che egli restasse italiano nel corpo»<sup>114</sup>. Compreso ciò, Davide si congeda dal padre morente a Praga e con la moglie Lia salpa da Napoli. «Nessuno sa dove vanno. Vanno dove Adonai Sevaot ha ordinato che vadano»<sup>115</sup>.

È evidente che troviamo qui esplicitate in forma romanzesca non solo tutte le esperienze, ma anche ogni angoscia, speranza e illusione di Macchioro, dal senso di disperata esclusione dovuto in primo luogo alla sua condizione di ebraicità, di *paria* per

---

<sup>110</sup> *Ibidem.*

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> Ivi, p. 176.

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup> *Ibidem.*

<sup>115</sup> Ivi, p. 177.

eccellenza, all'amore per l'Italia sbocciato in seguito allo studio del Rinascimento, ai continui e dolorosi tentativi di ottenere un riconoscimento nella patria di adozione e alla trasfigurazione delirante del proprio isolamento in segno dell'eccezionalità sacra della propria missione. Ecco allora di nuovo il paradosso della figura di Macchioro nella sua relazione con De Martino: da un lato ne condanna l'entusiasmo politico, pervaso dalla retorica fascista, dall'altro si pone come il mediatore della ricostruzione di un mondo pervaso di sacralità. De Martino senza esitazione lo elegge quale suo "mistagogo", termine che ha una particolare rilevanza anche nel percorso teorico-speculativo di Macchioro che ha raggiunto il culmine nel suo *Zagreus*. Il mistagogo, infatti, era colui che nei Misteri impartiva le istruzioni preliminari agli iniziandi ed ecco quindi che la relazione di discepolato e affettiva fra Macchioro e De Martino tende sempre più ad assumere i caratteri dell'iniziazione sacra. Quanto più questo aspetto si accentuerà, tanto più pericolosi saranno considerati, da parte di Macchioro, eventuali nuovi maestri di De Martino, e tanto più la relazione si avvierà verso una rottura clamorosa.

In un'altra lettera, del novembre 1935, De Martino scrive le proprie impressioni sul romanzo di Macchioro:

Le dirò anzi che la prima impressione che si prova a lettura compiuta è di sgomento o addirittura di paura. Sgomenta e impaurisce l'anima di David in cui si conserva tutta la storia dell'umanità, tutte le sue esperienze: romanticismo e classicismo, Rinascenza e cristianesimo, carne e spirito; sgomenta e impaurisce il mistero dei due crolli improvvisi, della Casa della Carne e della Casa dello Spirito; sgomenta e impaurisce il vero protagonista del romanzo che è Dio. Quando sembra che l'irrazionale sia vinto e che tutto stia per sistemarsi in un ordine razionale chiaro e definitivo, ecco questo Dio esigentissimo indicare al suo servo nuovi orizzonti. *Ciò da un senso dell'infinito molto meglio di tutti i libri di filosofia*. Mentre leggevo mi è venuta in mente più d'una volta la chiusa della *Chanson de Roland*: quando Carlo Magno, dopo aver vinto ed aver esercitato la vendetta sui traditori, si sente chiamato dall'angelo di Dio a nuove imprese e fatiche: "*Deus, dist le reis, si peneuse est ma vie Pleuret des oilz, sa barbe blanche tiret*".<sup>116</sup>

Le considerazioni di De Martino sono oltremodo interessanti, perché ci danno alcune indicazioni sul suo modo di concepire la religione e il rapporto fra uomo, Dio e storia nel 1935. In primo luogo, ritorna il tema dell'uomo eccezionale, che viola tutte le norme, attraverso il cui vissuto si può ricapitolare tutta la storia dell'umanità. In secondo luogo, sembra che De Martino consideri Dio non solo vero protagonista del romanzo, ma vero protagonista della storia stessa, arbitro indiscusso delle antitesi di cui è formata, senso ultimo dell'irrazionale raccapricciante che sconvolge ogni tentativo di

---

<sup>116</sup> De Martino a Macchioro, 10 novembre 1935. Ivi, pp. 177-178. Corsivo mio.

sistemazione razionale degli eventi. In questa fase, quindi, De Martino sembra ancora molto vicino alla speculazione di Rudolf Otto, che definisce il sacro come *mysterium tremendum* del quale l'essere umano può fare solo esperienza senza poterne avere una comprensione razionale, esprimibile in concetti. La vita di David Reubeni riesce a trasmettere al lettore quello "sgomento" e "paura" dai quali scaturisce il senso autentico del sacro che non può essere espresso concettualmente in trattati filosofici: «ciò dà un senso dell'infinito molto meglio di tutti i libri di filosofia». Questa posizione di De Martino è controversa se pensiamo non solo alla sua formazione filosofica, ma anche agli studi in cui egli è impegnato nello stesso periodo in cui scrive questa lettera<sup>117</sup>. Sembra qui che il giovane rifiuti ogni tentativo di sistemazione razionale dell'esperienza religiosa, al cui interno è incluso anche il fenomeno magico, optando invece per un abbandono all'irrazionale sentimento del numinoso. In realtà, il giovane non rinuncia alla ricerca teorico-speculativa, come si desume dal seguito della lettera in cui egli inserisce alcune considerazioni sulle modifiche effettuate alla versione originale del romanzo:

David, Lia e tutte le altre concrete creature in cui si articola l'organismo del suo romanzo, finivano spesso col cedere il luogo a un puro conflitto di idee; ed il lettore, che aveva finito con l'amare quelle viventi creature, quasi si indispettiva di perderle così inopinatamente nel corso della lettura.

Naturalmente vi sono delle parti filosofiche che sono necessarie all'economia del romanzo: *quelle vedo con piacere che le ha conservate*. Per esempio, ha lasciato quella meditazione conclusiva di David intorno alla vita come ciclo e ritorno – e al tempo stesso infinito progresso verso Dio (si trova, come ricorda, in fondo al romanzo, con una cabala di figurine che sembrano proprio una stregoneria).

Le dirò anzi che quelle pagine mi hanno offerto l'occasione di riprendere una mia fantasia di fanciullo intorno al ciclo come principio cosmico.<sup>118</sup>

De Martino, quindi, non abbandona la speculazione, ma cerca di conciliare nella propria ricerca esigenza esperienziale, viva, ed esigenza di sistematizzazione razionale.

Il 26 dicembre 1935 Ernesto e Anna convolano a nozze e Macchioro ufficializza la consacrazione a figlio del giovane donandogli l'immagine del cippo funerario di un antenato e l'intero schedario di lavoro di *Zagreus*. Conosciamo questo episodio da una lettera di Macchioro di un periodo successivo, in cui il suocero definisce il proprio

---

<sup>117</sup> Come vedremo in uno dei prossimi capitoli, negli articoli pubblicati in questo stesso periodo, De Martino invece non fa mistero della sua netta opposizione alla posizione teorica di Rudolf Otto esposta in *Das Heilige*.

<sup>118</sup> De Martino a Macchioro, 10 novembre 1935. Ivi, p. 178. Corsivo mio.

schedario «questo simbolo di tutta una vita di lavoro»<sup>119</sup>. Si tratta di un particolare importantissimo, perché entrambi sono consapevoli che proprio gli atti simbolici, inserendo la loro relazione in una liturgia, consacrano l'iniziazione di De Martino non solo come figlio, ma anche come unico discepolo in grado di proseguire la missione etico-speculativa del maestro. Ernesto accetta con grande partecipazione emotiva tale consacrazione e si profonde in ricordi affettuosi del tempo trascorso insieme al maestro a Napoli (e in racconti sulla propria vita matrimoniale):

quelle dolci passeggiate a Mergellina che non mi sono uscite certo dal cuore e dalla memoria. Nel silenzio del mio studio mi accade più di una volta di pensare a lei *con fedeltà di discepolo ed umiltà di figliuolo*. / Lei vorrà sapere certamente anche qualcosa di Anna e della nostra vita in comune. Tutto va nel migliore dei modi: ci siamo accorti che, in fondo, ci vuole molto poco per far felici due ragazzi. Mentre lavoro Anna viene a fare qualche visitina: si legge un po' insieme, si discute e poi torna via. *Per chi, come me, non ha avuto mai una vera e propria famiglia, questo è già toccare il cielo col dito.*<sup>120</sup>

De Martino si sente incluso in un mondo di affetti che dichiara di non aver mai conosciuto in precedenza; questa circostanza sicuramente rinvigorisce e al tempo stesso complica il legame con Macchioro, che è sia maestro sia padre, mistagogo e confidente. Una limitazione della figura di Macchioro a uno solo di questi ruoli sarà vissuta, da parte dello studioso triestino, come un tradimento affettivo, teorico, anche sacrilego. Ciò può avvenire proprio in virtù della situazione doppio-vincolare che stanno vivendo: da un lato, infatti, De Martino riconosce Macchioro come mediatore di un mondo relazionale, cognitivo, teorico e anche sacro, dall'altro, anche Macchioro ha un disperato bisogno di un discepolo che lo riconosca in questo ruolo di maestro unico e quindi, in questo senso, anche De Martino diventa per Macchioro mediatore di una rete di significati. La perdita del discepolo, perché o questi trova nuovi maestri, o, nell'ipotesi peggiore, prova a sostituirsi al maestro, rappresenta per il mediatore iniziale lo sfacelo psichico e relazionale, la distruzione del proprio mondo.

---

<sup>119</sup> Macchioro a De Martino, 9 maggio 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 29-30.

<sup>120</sup> De Martino a Macchioro, 2 febbraio 1936. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., pp. 133-134. Corsivo mio.

#### 4. 1936: Ernesto fra Macchioro e il circolo liberale barese

Al suo ritorno dall'India, nell'autunno del 1935, Macchioro perde il proprio posto a Napoli ed è assegnato nel febbraio del 1936 alla Soprintendenza degli scavi archeologici a Trieste, dove vivrà separato dalla moglie Rosita, che rimane a Napoli per non perdere il suo insegnamento di Lettere classiche. A Trieste, oltre allo svolgimento del suo ufficio istituzionale, Macchioro si dedica quasi esclusivamente all'attività letteraria e si impegna, infatti, per la pubblicazione del romanzo autobiografico e di una raccolta di cronache sul soggiorno indiano, intitolata *Il velo di Maya*. Cerca di presentare il romanzo a un concorso internazionale, dal quale però l'Italia si ritira, perché promosso dal Regno Unito, ed egli sente deluse anche le sue aspirazioni di scrittore di successo. Se ne lamenta con il discepolo, dando un'interpretazione della vicenda intrisa della solita torbida tonalità spirituale:

Io vedo più che mai chiaro l'elemento diabolico nella mia vita e vedo più che mai chiaro che codesto elemento diabolico ha scelto come suo strumento la "patria adottiva". Povero David! Altro non ho da dire: non so ancora nulla di quel che farà il Ministero di me, e non me ne curo: se anche il diavolo mi giocherà un brutto tiro non sarò io ad esserne stupito.<sup>121</sup>

Come David Reubeni, anche Macchioro sente la propria vita retta e controllata non solo da Dio, ma anche dal Diavolo, la cui azione malefica egli crede di riconoscere in tutto ciò che ostacola i suoi progetti o desideri. Si nota, inoltre, un certo fatalismo rassegnato nella consapevolezza di essere al centro di una lotta fra due principi metafisici, quasi come se questa certezza in parte lo risarcisse dei suoi continui fallimenti. Non bisogna credere che le sue riflessioni abbiano esclusivamente un senso letterario o metaforico, perché, come vedremo meglio nel seguito dello scambio, Macchioro è fermamente convinto di vivere nella propria esperienza personale un vero e proprio scontro apocalittico. Bisogna inoltre sottolineare che il senso di isolamento esistenziale che ha sempre accompagnato lo studioso triestino si è certamente acuito dopo il trasferimento forzato a Trieste e l'allontanamento dall'amata moglie e dal resto della famiglia. In questa situazione di effettiva solitudine, diventa ancora più vitale il legame con il genero, insieme al tentativo disperato di attribuire al proprio isolamento un significato straordinario.

---

<sup>121</sup> Macchioro a De Martino, 23 gennaio 1936. Ivi, p. 183.

Ernesto si dimostra sollecito nell'accogliere le lagnanze del maestro e nel rassicurarlo nella sua condizione di uomo eccezionale, estraneo per questo motivo a qualsiasi tipo di comunità.

L'importante, credo, è di uscirne al più presto, di riconquistare libertà e indipendenza, e di tornare, anche dallo punto di vista dello stato civile, cittadino del mondo. Tutte le patrie, dopo tutto, finirebbero per tradirla, o prima o poi. Il suo romanzo deve aiutarla a liberarsi da questa difformità che i *goim* portano con loro: la patria.<sup>122</sup>

Anche De Martino ricollega l'eccezionalità del maestro alla sua condizione di ebreo, che, se lo esclude per definizione da qualsiasi appartenenza "civile", tuttavia lo eleva altresì alla posizione di «cittadino del mondo», dalla quale Macchioro, riconosciuta la propria unicità, potrebbe riconquistare un'autentica libertà di pensiero e di azione.

Le riflessioni che De Martino condivide con il maestro assumono nuove sfumature teoriche, dovute al fatto che dal 1936 Ernesto comincia a frequentare il gruppo di giovani liberali che si riuniscono a Villa Laterza a Bari<sup>123</sup>. Probabilmente De Martino conosce in ambito liceale, quindi nel corso del 1935, Fabrizio Canfora, allora insegnante di storia e filosofia al liceo classico di Bari. Dal gennaio del 1935, Canfora insieme con Michele Cifarelli, Beppe Bartolo, Vincenzo Fiore e altri giovani intellettuali, nutriti di ideali mazziniani e risorgimentali e ostili alla retorica del regime fascista, decidono di inaugurare «L'azione per la libertà»<sup>124</sup> e a tal fine si riuniscono frequentemente, o a casa del meridionalista socialista Tommaso Fiore, o a Villa Laterza. I caratteri di tale "azione" sono ancora, a onor del vero, molto astratti e limitati alla circolazione, lettura collettiva e discussione di libri, testi manoscritti, traduzioni. Anche per tale carattere genericamente culturale, De Martino può cominciare a frequentare questo cenacolo pur rimanendo ancora convintamente fascista e suscitando, per tale motivo, numerose discussioni e disaccordi. Perché allora il giovane professore decide di inserirsi in questo gruppo, così lontano dalla sua militanza politica? Probabilmente, Ernesto vi è attirato per due motivi diversi e intrecciati tra di loro. In primo luogo, egli può essere attratto dalla possibilità di conoscere e frequentare un gruppo di giovani, che, benché lontani da lui ideologicamente, percepiscono altrettanto chiaramente la crisi

---

<sup>122</sup> De Martino a Macchioro, 2 febbraio 1936. *Ibidem*. Il termine *goim* in ebraico indica il gentile, colui che non appartiene alla comunità ebraica.

<sup>123</sup> Cfr. Ivi, pp. 152-153 e seg.

<sup>124</sup> Da una lettera di Canfora a Cifarelli, 3 gennaio 1935. Ivi, p. 147.

della civiltà occidentale e con tutto l'idealismo della giovinezza desiderano agire per la rigenerazione dell'Europa. Inoltre, non bisogna dimenticare che, nonostante la giovane età, De Martino non è di certo uno sprovveduto ed è certamente consapevole che l'ingresso in tale gruppo gli potrebbe schiudere la possibilità di essere introdotto sia a Giovanni Laterza, editore particolarmente prestigioso, ancorché sgradito al regime, sia, soprattutto, a Benedetto Croce, che, benché antifascista, rimane uno degli intellettuali più influenti del panorama culturale italiano ed europeo. L'avvicinamento al circolo di Villa Laterza, quindi, consente a De Martino di uscire da un doppio isolamento, esistenziale, attraverso la frequentazione di un gruppo di suoi coetanei, mossi dalle medesime urgenze, e accademico. Rilevare questo passaggio è molto importante, perché Ernesto comincia ad allacciare nuove relazioni significative, proprio mentre Macchioro vive l'esperienza dell'isolamento al massimo grado; è quindi naturale che, quanto più il maestro riceverà notizie su Ernesto e tale circolo, tanto più crescerà, da parte sua, il timore angoscioso di essere abbandonato, insieme ai tentativi disperati di scongiurare l'abbandono del discepolo.

Ecco che il tema della libertà comincia a divenire più rilevante nelle speculazioni di De Martino, come pure la questione della storicità della cultura. Ciò è particolarmente evidente nella seguente lettera in cui De Martino invia a Macchioro, insieme al proprio quaderno di appunti, una "Professione di fede nella storia".

Lavoro tranquillamente nel mio studio per lunghe ore, *fermo ormai nella convinzione che si avvicinano ore decisive, e che per quel tempo occorre essere preparati*. Un tempo credevo nell'efficacia dei sacramenti per entrare in rapporto con Dio: ora mi basta l'amore della storia per sentirmi straordinariamente vicino a Lui. L'amore per la storia è il mio nuovo sacramento di straordinaria efficacia.<sup>125</sup>

Sempre più pressante si fa la percezione di una crisi imminente, di fronte alla quale ognuno si troverà davanti a un bivio, o soccombere insieme all'Europa, o ricostruire la civiltà occidentale. La via per la salvezza e la rinascita è adesso identificata con la storia, "nuovo sacramento" che avvicina a Dio. A questo proposito, si sono conservate tre proposizioni della suddetta "Professione di fede nella storia":

---

<sup>125</sup> De Martino a Macchioro, datazione controversa, Di Donato la data al 2 febbraio 1936, Charuty invece al 10 marzo 1936. Corsivo mio.



L'uomo che ignora la storia non è un uomo libero. L'interesse storico è uno degli aspetti più salienti del nostro bisogno di libertà. Le bestie non si possono riscattare dal loro passato perché non hanno la luce della coscienza con cui rischiararlo e ricrearlo.<sup>126</sup>

Ancora una volta, emerge la stretta connessione fra ricerca teorica e slancio etico: lo stimolo più energico e decisivo alla speculazione deriva in De Martino da un'urgenza di azione efficace all'interno di un mondo vicino al collasso. Il giovane studioso ritiene inoltre che proprio questo intreccio fra teoria e pratica costituisca la primaria distinzione fra natura e cultura e quindi contraddistingua in modo specifico l'essere umano. L'uomo è definito essenzialmente per il suo bisogno di libertà, che si identifica con la capacità di un'azione creativa, in grado, cioè, di costruire nuove relazioni, nuove realtà, con le quali interagire in modo altrettanto innovatore e creativo. Questa urgenza etica, però, è possibile solo in virtù di una conoscenza della storia, sulla cui base diventa possibile agire creando al contempo nuova storia. Ciò significa che la condizione umana si differenzia da quella animale, anche e soprattutto per la sua infinita plasticità, per la capacità strutturale di riscattare l'azione passata con una nuova azione illuminata dalla conoscenza e rilanciare, in questo modo, la corsa irrefrenabile della storia. Questo rinnovato amore per la storia è certamente il riflesso delle conversazioni avute all'interno del gruppo di Villa Laterza, che vertono spesso sulla crociana *La storia d'Europa nel secolo decimonono*, che, dal momento della pubblicazione nel 1932, ha costituito un vero e proprio manifesto liberale antifascista, destando una vasta eco anche a livello europeo<sup>127</sup>, in virtù, in particolare, della proclamazione del liberalismo come "religione della libertà" sancita dalla storia e coincidente con la Storia come sviluppo dello Spirito. L'influenza su De Martino della concezione crociana che lega storia e libertà comincia a farsi sentire, come si vedrà meglio nella lettera successiva, ma si colloca ancora a un livello piuttosto esteriore e astratto. Ernesto, infatti, sembra nel mezzo di un travagliato passaggio speculativo dalla religione civile, caratterizzata nel senso della mistica fascista, alla religione della libertà di ispirazione crociana.

Secondo Di Donato, l'aprile 1936 segna una svolta decisiva<sup>128</sup> nel percorso teorico di De Martino, che riprende le proprie riflessioni sulla religione civile, mettendo

---

<sup>126</sup> DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 156, nota 21.

<sup>127</sup> L'opera è peraltro dedicata a Thomas Mann, che accettò la richiesta di dedica rivoltagli da Croce, in virtù del legame di amicizia che li legava. Si sostiene che anche questo particolare, oltre al contenuto in sé del volume, irritò notevolmente Mussolini.

<sup>128</sup> Cfr. Ivi, p. 150.

però al centro la questione della libertà e cominciando quindi a svincolarsi dalla retorica fascista. Ciò significa che, anche se Ernesto risente dell'influenza crociana in maggior misura rispetto a un tempo, egli cerca ancora di armonizzarla entro un quadro teorico preesistente, quello della religione civile formulata durante la piena adesione al fascismo, e ne ricava, di conseguenza, un risultato speculativo viziato da un'eccessiva astrazione e da un irrealismo di fondo, che il maestro Macchioro non mancherà di rilevare. Infatti, sulla questione della religione civile, e su argomenti più eminentemente teorici, Macchioro rimane ancora l'interlocutore privilegiato, la guida ultima cui fare riferimento.

Le ho parlato di un piano sicuro di lavoro. Dopo una comprensibile crisi determinata dai recenti avvenimenti, sono tornato con zelo rinnovato alla mia religione civile: ma l'orizzonte di un tempo è divenuto molto più largo e *l'esperienza del diavolo mi ha fatto conoscere meglio Dio*.

Si tratta di questo: intendo scrivere un saggio sulla Religione civile. Questo saggio, nella parte teorica, determinerà il concetto di Rel. civile, cioè di una religione incentrata nei valori mondani (organizzazione sociale e politica, vita morale, cultura che abbia per centro l'uomo e la natura, dominio della natura mediante lo sviluppo delle scienze e della tecnica). La parte storica cercherà di mostrare come la storia dell'occidente Cristiano ed Europeo si possa risolvere nel contrasto di due opposte aspirazioni: l'aspirazione civile della religione e l'aspirazione religiosa della civiltà. *Il corollario legittimo di questa narrazione è, appunto, la religione civile come necessaria risoluzione di quel conflitto*. Il saggio storico si aprirà con una ricerca intorno al contrasto fra millenarismo e gnosi nel Cristianesimo primitivo, cioè tra l'attesa del prossimo avvento del Regno, senza alcuna cura, ed anzi in odio alla vita contingente, e l'esperienza di un Regno di Dio già in atto, operante come realtà viva e mondana. La storia del Cristianesimo, nei primi secoli segna il graduale trionfo della chiesa sul misticismo: all'attesa del Regno da parte di emancipati si sostituisce lentamente, e non senza contrasto, l'attiva preparazione, in questo mondo e mediante la chiesa, del Regno sopravveniente: il quale, come aria se non come piena realtà, è già ora come preformato dagli uomini riuniti nella chiesa e partecipanti dei carismi di cui essa era depositaria. In virtù di questa evoluzione del Cristianesimo poté inserirsi nella vita civile e contribuire potentemente allo sviluppo della nostra civiltà. Nel saggio vi sarà perciò un diffuso esame delle benemeritenze civili dell'ordine benedettino, dalle opere di pubblica carità alle bonifiche, dalla riabilitazione del lavoro alla creazione di borghi che divennero poi fiorenti città. Il feudalesimo ecclesiastico ed il dominio temporale dei preti saranno considerati come l'espressione tangibile dell'aspirazione civile della chiesa. Ma non soltanto la chiesa cerca di darsi un contenuto civile: l'aspirazione civile cerca, per parte sua, di inserirsi in un piano religioso. I moti sociali dal secolo XI al XIV si compiono nel segno del Vangelo; nel segno della croce, l'Europa, percorsa di rinnovato fervore civile, muove alla conquista dell'oriente; la prima organizzazione del lavoro e dell'economia, la corporazione, si svolge all'ombra della religione. [...]

Il carattere civile della religiosità della Rinascenza Italiana trova il suo limite nella scarsa efficienza morale politica e sociale dell'epoca. La Riforma, invece, in virtù del suo pessimismo e del suo vivace senso del peccato, incide molto meglio nella sfera pratica. Per merito del calvinismo il cristianesimo diviene ispiratore del mondo politico moderno: i *covenants* delle comunità calvinistiche contengono i germi della concezione liberale. I grandi avvenimenti civili dell'età moderna sono tenuti a battesimo dall'aspirazione religiosa: il primo araldo del principio di nazionalità è Giovanna d'Arco, Cristoforo Colombo scopre il nuovo mondo per compiere le profezie di Isaia; la democrazia americana nasce dall'ansia di libertà religiosa degli esuli puritani inglesi.

Dopo un esame della religiosità civile dell'illuminismo, nella dichiarazione dei diritti e nel contratto sociale, il saggio passa al secolo decimonono. La duplice aspirazione della religione

alla civiltà e della civiltà alla religione percorre tutto il secolo. Il cattolicesimo, per esempio, cerca di assorbire la nuova coscienza liberale: Lamennais, Gioberti, Pio IX. Il cattolicesimo cerca altresì di far sua la questione sociale: il socialismo cristiano, l'enciclica *Rerum Novarum*, Leone XIII. Talora i movimenti sociali e politici si danno un contenuto religioso indipendentemente dal cattolicesimo: il sansimonismo, Mazzini, lo stesso socialismo.

*Il conflitto tra l'aspirazione civile della religione e l'aspirazione religiosa della civiltà non può risolversi che in una religione civile. L'ultima parte del mio saggio sarà dedicata al problema della riorganizzazione civile dell'Europa in base ai vari motivi religiosi e civili messi in luce nel corso dell'esame storico.* Come è dunque possibile, oggi, una Repubblica di Dio? Innanzi tutto: che cos'è una repubblica di Dio? È quella forma religiosa e civile verso cui l'Europa deve avviarsi se vuol essere fedele alla sua storia e alla sua tradizione. *La Repubblica di Dio dev'essere basata prima di tutto sulla libertà, poiché la storia d'Europa è storia della libertà:* deve essere inoltre basata sulla unità, cioè sulla coscienza di valori comuni da difendere e da promuovere; dev'essere basata infine sulla giustizia sociale e internazionale, poiché ogni solidarietà nazionale e internazionale implica come condizione indispensabile l'eguaglianza giuridica fra le classi nell'orbita degli stati e fra gli stati nell'orbita dei rapporti internazionali. Ogni solidarietà nazionale e internazionale implica inoltre una sgradevole riduzione delle differenze economiche fra classe e classe e fra stato e stato. La repubblica di Dio si fonda sul concetto di solidarietà civile e di lotta contro la natura mediante la tecnica e la scienza.

A questa Repubblica ciascuno deve portare la sua pietra; questo edificio deve nascere dalla collaborazione dei popoli europei. Tutti abbiamo peccato e tutti abbiamo affermato un motivo di verità.<sup>129</sup>

Come di consueto, l'indagine teorica di De Martino scaturisce dalla percezione della necessità di una rifondazione della civiltà occidentale. L'influsso del pensiero circolante nel circolo crociano si può notare nell'intenzione di Ernesto di tratteggiare un quadro storico di ampie dimensioni dal quale dovrebbe emergere la verità della tesi centrale sulla religione civile, vale a dire una religione immanente, «incentrata nei valori mondani», non rivolta a un'entità trascendente, come soluzione del conflitto ideologico che ha percorso tutta la storia d'Europa. Tuttavia, il piano demartiniano, che cerca di adattarsi in modo ancora superficiale a un modello di ispirazione crociana, risulta inconsistente e concettualmente debole. La prima grave fragilità teorica evidente riguarda, infatti, l'impostazione stessa del progetto di studio: come nel piano di lavoro sul concetto di religione, oggetto della prima lettera a Macchioro, anche in questo caso, De Martino non intende svolgere un autentico lavoro di analisi e riflessione sulla storia, ma, piuttosto, tenta di piegare lo svolgimento storico all'asseverazione della propria tesi di partenza, che non scaturisce per nulla come un «corollario», ma è chiaramente il principio che regge tutta questa narrazione. Anche in conseguenza di questo errore metodologico di fondo, inoltre, De Martino sceglie ingenuamente di delineare un quadro storico esageratamente ampio e articolato per essere maneggiato agilmente sia

---

<sup>129</sup> De Martino a Macchioro, 8 aprile 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 151-152. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., pp. 139-140. Corsivo mio.

dallo studioso sia da un eventuale lettore. Quanto alla tesi sulla religione civile, proprio perché, di fatto, non emerge dalla storia, ma vi è presupposta surrettiziamente, essa è inficiata da un'eccessiva astrazione che la rende oscura nei suoi aspetti essenziali. È evidente, infatti, che De Martino cerchi di formulare un nuovo tipo di mediazione collettiva, che conservi la forza trascinante e unificante della religione, ma che sia votata non al mondo dell'aldilà, quanto ai valori della civiltà europea, all'interno dei quali primeggia adesso la libertà. Tuttavia, questa libertà è caratterizzata in modo molto astratto, e sembra riassumere confusamente in sé elementi che provengono da liberalismo e socialismo, cattolicesimo e Riforma protestante. In questo quadro caotico, peraltro, manca una riflessione accurata sulla religione per sé, particolare tanto più sorprendente in uno studioso come De Martino che in quegli stessi anni è impegnato nello studio degli aspetti più trascurati della religione, non solo la magia, ma anche il rapporto fra mito e rito, e fra rappresentazione ed esperienza nei fenomeni religiosi. Da questa lettera, sembra piuttosto che Ernesto stia attuando un salto da una retorica "fascista" a una retorica "crociana", senza un'autentica meditazione. Macchioro risponde con un'analisi serrata del piano di lavoro presentato dal discepolo, senza scordare di rimarcare in apertura il rapporto che li lega e quindi la propria posizione di autorevolezza affettiva e pedagogica.

*Io sono stato per anni il tuo maestro e adesso sono tuo padre, caro Ernesto.*

Il sunto del tuo libro futuro è interessantissimo, e bisognerebbe discuterne partitamente. Un mio dubbio è questo: temo che ci sarà troppa abbondanza di fatti e cose note. Voglio dir questo: tu fai della filosofia della storia e non della storia vera e propria: ma dal sunto mi pare che il libro debba essere più storia che non filosofia della storia, più analisi che non sintesi. E allora rischi di cadere in quel che già si sa. Non vedo nulla di nuovo né che valga la pena di essere detto in quel che mi dici intorno alle benemeritenze della chiesa, intorno agli ordini e via dicendo. Se ti attieni alla sintesi, allora la faccenda è diversa: la sintesi, o filosofia della storia, lavora con materiali noti, salvo che li coordina in un sistema suo. E allora va bene. Ci è poi un altro punto di critica: ho paura che tu metti la "religione civile" anche dove non ci è. Connetti troppo intimamente la storia alla religione: dire che "nel segno della croce, percorsa da rinnovato fervore civile, muove alla conquista dell'oriente" è per me un parlare astratto. Cosa vuol dire questo "fervore civile"? Io non lo capisco. Noto anche che, stando al tuo schema, tu dimentichi tutti i tremendi lati negativi della storia del cristianesimo, specificamente cattolicesimo, e ti fermi a quello che giova alla tua tesi della religione "civile". Io, a dire il vero, così come tu la concepisci adesso, ci credo assai poco: vedo sempre meno l'azione della religione nella storia: parlo di religione, non già di istituti religiosi, nei quali spesso non ci è punto religione. Tutta la parte del medioevo mi sa di "medioevo": mi par di sentire un modo di pensare cattolico e apologetico che manca di modernità. Migliore mi pare tutto quello che dici intorno agli sviluppi ulteriori del tuo pensiero nell'età moderna, specialmente circa il calvinismo e l'illuminismo: mi pare che qui ci sia davvero il tuo pensiero, e che ci hai premesso la trattazione del medioevo a posteriori, per fare il quadro completo, ma che in realtà non la senti. Io mi contenterei di una scorsa rapida attraverso il medioevo tanto per attaccare bene il pensiero e in sostanza comincerei dalla Rinascenza.

Mi pare che tu sia ormai assai lontano dalla “religione civile” della prima edizione, vulgo detta fascismo. Tu concludi, giustissimamente, che la storia dell’Europa è una storia di libertà: vieni così ad accostarti al concetto crociano di liberalismo. Comunque sia ciò, questo non è fascismo: personalmente ne sono contento, ma richiamo la tua attenzione su questo punto. Non so se ci hai pensato e se quella tale esperienza del diavolo a questo voglia alludere, cioè a una respiscenza in senso liberale. *Mi farebbe piacere saperne di più.* Un ultimo punto di critica sarebbe questo: per quanto ho capito, il tuo pensiero sbocca nell’utopia. *Sta benissimo: ma bisogna essere consci che si è utopisti.* È una Città del Sole che tu vuoi presentare al mondo, oppure un libro di storia o di filosofia della storia... Io non lo so. *Ti pongo semplicemente delle dimande, alle quali, se non hai già trovato una risposta, devi trovarla.*<sup>130</sup>

La risposta di Macchioro accantona i toni misticheggianti delle lettere precedenti e si attiene, invece, a una rigorosa e articolata critica dei punti più deboli del lavoro proposto da De Martino. Il maestro coglie immediatamente la confusione generale emergente dal piano di lavoro del discepolo, legata, in primo luogo, a una mancanza di equilibrio nell’impostazione metodologica generale. Lo scopo dichiarato del progetto di studio, infatti, dovrebbe essere quello di individuare nella storia europea un senso o meta ultima, identificati con la religione civile, nella nuova versione “depurata” dal fascismo. Tuttavia, secondo Macchioro, l’intenzione teorica soccombe di fronte allo svolgimento del lavoro in sé, che sembra essere un affastellamento ridondante di fatti senza alcun reale legame di necessità storica fra di loro. Dopo aver posto le proprie critiche al metodo, il maestro va dritto verso la ragione principale da cui deriva la debolezza generale del progetto: la cosiddetta religione civile, alla cui dimostrazione è consacrato l’intero lavoro, non è ancora definita chiaramente, è astratta e ha tutte le apparenze di un termine altisonante e retorico, vuoto, però, di ogni significato concreto, vivente. Macchioro teme che l’idea di “religione civile” sia raffazzonata e che il saggio di De Martino risulti ideologico, perché volto esclusivamente alla giustificazione di un’idea presupposta. Inoltre, diventa più marcata la distanza fra i due in merito alla concezione della religione: se De Martino concepisce la religione come strutturalmente legata alla vita della collettività e quindi a quell’azione etica, propria dell’essere umano, che produce storia (e cultura), per Macchioro, invece, la religione rivela la sua essenza nell’esperienza individuale e interiore della divinità. Al di là di queste critiche circostanziate, Macchioro registra con piacere l’allontanamento di Ernesto dal fascismo, ma vorrebbe comprendere meglio se esso sia ascrivibile ad un avvicinamento a

---

<sup>130</sup> Macchioro a De Martino, datata 5 aprile 1936, ma la data è sbagliata, perché Macchioro risponde alla lettera di De Martino dell’8 aprile. Cfr. Charuty, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 141. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 28-29. Corsivo mio.

posizioni crociane. Comincia ad aleggiare il fantasma del detestato Croce, anche se in questa fase Macchioro non è ancora allarmato da un'eventuale usurpazione del suo ruolo di maestro, probabilmente anche perché De Martino non conosce di persona il *maître à penser* di Palazzo Filomarino. Inoltre, lo studioso triestino percepisce chiaramente che l'astrattezza del progetto presentato in buona parte dipende precisamente dall'accostamento del discepolo a un nuovo ambiente e, quindi, anche a un vero e proprio nuovo vocabolario concettuale, che però De Martino sta assimilando solo superficialmente, senza un'adeguata riflessione e interiorizzazione, così come era stato anche con la retorica fascista («richiamo la tua attenzione su questo punto», ammonisce Macchioro). Può darsi, quindi, che in questa fase Macchioro non si preoccupi, anche perché pensa che l'adesione al crocianesimo, che fa capolino in questo piano di lavoro, sia esteriore, così come, in passato, considerava esteriore il coinvolgimento di De Martino nel fascismo.

In conclusione, il maestro desidera che l'allievo mantenga una certa lucidità nell'affrontare la sua ricerca: fermo restando che la storia di Europa sia storia di progresso di libertà, tuttavia il progetto demartiniano di religione civile come modello di rifondazione della civiltà europea è sviluppato in modo utopistico. Agli occhi di Macchioro, De Martino delinea una comunità ideale, che può fungere solo da ideale normativo, ma non essere attualizzata storicamente, e di tale limite realizzativo – avverte il maestro – il discepolo deve acquisire consapevolezza. In questa circostanza, Macchioro si dimostra un aiuto prezioso ed equilibrato per il giovane studioso, perché lo guida senza dargli risposte precostituite, ma semplicemente ponendo domande che dovrebbero stimolare un percorso di autocritica.

De Martino concorda di aver superato il periodo “fascistissimo”, anche se con qualche riserva:

Sono convinto anch'io di aver fatto un bel passo innanzi dal tempo in cui identificavo senz'altro la mia religione civile col fascismo; o, piuttosto, il fascismo di oggi non è più quello di allora, mentre io ora, come allora, sono rimasto fedele a Dio.<sup>131</sup>

Ernesto dichiara ormai a chiare lettere di aver modificato la concezione originaria della religione civile, ma ancora non è pronto ad abbandonare definitivamente l'ideologia

---

<sup>131</sup> De Martino a Macchioro, 25 aprile 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 152.

fascista nella quale nel recente passato ha investito tanto, sotto il profilo sia teorico, sia emotivo. Egli cerca quindi, attraverso il confronto con il maestro di sempre, di chiarire meglio anche a se stesso i nodi di tale cambiamento di prospettiva, che probabilmente sono oggetto di discussioni frequenti anche con i giovani intellettuali del circolo barese.

Una delle maggiori glorie del liberalismo e della democrazia in Francia e in Inghilterra (in parte anche in Italia) sta nell'aver "svuotato" il socialismo, attuandone il programma minimo, e facilitando così il suo addomesticamento. I cosiddetti nazionalismi potevano diventare elementi "conservatori" con una politica analoga. Che cosa hanno fatto invece coloro che dovevano mostrarsi indulgenti verso i nuovi popoli europei usciti dalla guerra mondiale? Hanno improntato la loro politica ad una rigidità inintelligentemente conservatrice, favorendo così, senza volerlo, l'exasperazione e la deformazione di aspirazioni originariamente legittime. [...] Ad un certo punto del suo romanzo (*al quale penso spesso ed è divenuto come cosa mia*) David ha un impeto di rabbia contro l'Austria, ed esplose in espressioni selvagge, che fanno poco onore ad un uomo. Ma poi si pente del suo selvaggio furore ed impreca contro l'Austria che l'ha trascinato a tanto. Ed io penso che delle nostre sciagure, della nostra presente difformità non siamo soltanto responsabili noi. E penso anche che la nostra salvezza dipende non solo da noi ma anche un pochino dagli altri. *Giovanni Valjant non fu salvato dalla disumana e astratta giustizia di Javert ma dalla pietà del vescovo Myriel*. Il gran segreto del cristianesimo sta nelle famose parole di Paolo: "omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos".

In virtù di queste considerazioni io non riesco più, oggi, a considerare il fascismo come male assoluto ed il liberalismo come assoluto bene, e credo di dover modificare in più punti le affermazioni fatte nelle nostre conversazioni napoletane. Credo, in questo momento, di trovarmi piuttosto dinanzi a due movimenti ciascuno dei quali ha il suo debito verso Dio, ciascuno dei quali pecca in senso diverso. Liberalismo e fascismo sono un misto di aspirazioni legittime e di palesi difformità: il fascismo serve alla causa europea ponendo il problema della giustizia sociale e della giustizia internazionale, ma il suo peccato sta nel fatto che non parla in nome della libertà; il liberalismo serve la causa europea agitando il problema della libertà ma il suo peccato sta nel concepire la libertà senza umanità e senza giustizia, senza addolcire le disuguaglianze e le inferiorità che la rendono una menzogna agli occhi di chi, per sfamarsi, è condannato a desiderare il pastone dei porci. Mi pare che, in sostanza, la libertà che gli stati conservatori intendono offrirci sia la stessa libertà che le classi borghesi offrivano alle plebi diseredate: una abominevole menzogna.<sup>132</sup>

L'analisi storica iniziale fa nuovamente trapelare la frequentazione della *Storia d'Europa* di Croce, i cui ultimi capitoli De Martino sostanzialmente riprende, in particolare relativamente alla delineazione del quadro post-bellico e del fallimento da parte dei paesi europei di mediare i rispettivi nazionalismi in una costruzione unitaria. Ancora più rivelatoria dell'avvicinamento a Croce è la centralità ormai indiscutibile del valore della libertà, cui il giovane ormai non può più rinunciare, ritenendolo coesistente alla condizione umana. Il passaggio a un crocianesimo conclamato, tuttavia, non è ancora completo, come dimostra la discussione su liberalismo e fascismo. De Martino non è convinto dalla libertà proposta dal liberalismo, che gli

---

<sup>132</sup> De Martino a Macchioro, 25 aprile 1936. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 153.

appare come una menzogna: la libertà non può essere un valore astratto-formale e definito negativamente (come nella tradizione del pensiero liberale), ma deve essere un valore sostanziale, strutturalmente connesso all'uguaglianza sociale e alle urgenze di un'umanità viva, concreta. In questo senso, Ernesto accorda al fascismo il merito di aver sollevato la questione della giustizia sociale volgendo lo sguardo verso quella parte di umanità sofferente, esclusa dall'astratta concezione liberale della società politica perfetta. Questa osservazione tradisce un legame ancora vivo con il nucleo di quel fascismo "rivoluzionario", avverso al modello di vita "borghese", dal quale per tanti anni De Martino si è convinto fermamente potesse venire la rigenerazione della civiltà occidentale. Vincolo, però, che rimane emotivo e, infatti, assai poco giustificato logicamente, a maggior ragione se si considera che ora per Ernesto il fondamento della civiltà e della storia europee sia la libertà. Di nuovo, assistiamo a un estremo tentativo di conciliazione fra liberalismo e fascismo: De Martino non vuole rinunciare all'attivismo (e populismo) proprio del fascismo, ma non può nemmeno rinunciare al valore della libertà come fondamento della costruzione di una nuova Europa. Di nuovo, però, ne risulta un ideale insufficiente, inattuabile, irrealistico: Ernesto parla di una libertà vivificata di «umanità», una libertà salvifica arricchita dalla «pietà del vescovo Myriel». In questo senso, probabilmente, De Martino fa riferimento al «segreto del cristianesimo» che, a suo avviso, è racchiuso nelle parole di San Paolo ai Corinzi: "mi sono fatto tutto a tutti, per salvare a ogni costo qualcuno". L'"umanità" che, nelle intenzioni di De Martino dovrebbe riempire il valore della libertà è probabilmente intesa confusamente in relazione ad una forma di "amore" in senso cristiano. Non ci sono altre testimonianze significative riguardanti questa concezione demartiniana<sup>133</sup>, tuttavia sappiamo che De Martino propone questa nuova concezione della libertà anche ai suoi compagni di discussioni, che ne sono affascinati in linea di massima, ma non convinti teoricamente. Michele Cifarelli annota sul suo diario: «Personalmente, ho parecchie obiezioni da fare, ma voglio rilevare qui che la sua idea che la soluzione della nostra crisi sia nell'arricchire la libertà di maggiore amore è molto, molto bella»<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> A parte un breve articolo pubblicato su "Religio" di Buonaiuti nel 1937, *Amore e libertà*, che sarà commentato nella seconda parte della nostra analisi.

<sup>134</sup> 28 dicembre 1936. Cfr. Michele CIFARELLI, *«Libertà vo' cercando...»*. *Diari 1934-1938*, a cura di G. Tartaglia, Rubbettino, 2004, p. 159.



L'inclusione nel circolo liberale barese non è, quindi, ancora completa, e, parallelamente, Macchioro continua a essere un maestro insostituibile, e il suo romanzo una delle principali fonti di riflessione per il giovane, proprio perché sintetizza nel destino individuale di David la storia d'Europa e la sua crisi.

De Martino è ormai fermo nella convinzione che la storia, intesa sia come azione umana producente storia, sia come storiografia, sia in grado di avvicinare l'essere umano al senso nascosto della realtà: «Intendo la storia come un sacramento che ci mette in comunione con Dio, così come nelle vecchie religioni era necessario per questo una determinata liturgia»<sup>135</sup>. Anche in questa affermazione De Martino sembra quasi applicare i toni misticheggianti degli scambi con Macchioro a nuovi temi che derivano dalla frequentazione del cenacolo di Villa Laterza. Trascrive, quindi, cinque verità storiche, dettate ai suoi studenti liceali, permeate del medesimo astrattismo e di una retorica un po' bolsa. A tale riguardo, la quinta verità è emblematica e, per la nostra ricerca, è particolarmente interessante:

La quinta verità suona così: la storia dell'occidente cristiano e europeo è storia dei successivi incrementi del concetto di personalità e di libertà. Attraverso mille prove e tribolazioni, attraverso un ritmo ora accelerato ora lento e contrastato, il concetto di personalità si è chiarito come il faro della nostra civiltà. Un ulteriore progresso dello spirito non può compiersi che su questa via: approfondendo, cioè, quel concetto.<sup>136</sup>

L'enunciato della quinta verità sembra imitare il senso complessivo della *Storia d'Europa* di Croce, vale a dire, la storia dell'occidente europeo come storia della libertà. Tuttavia, vi è un'aggiunta, che, seppur ancora abbozzata, rivela il modo tutto personale in cui Ernesto sta assimilando il pensiero crociano<sup>137</sup>. Nella quinta verità, infatti, troviamo la prima enunciazione rudimentale del concetto di presenza e del relativo problema della sua crisi. Secondo De Martino, la libertà, valore fondante della storia europea, è a sua volta fondata sul concetto di personalità, che prima di essere concetto, però, è esso stesso esperienza e storia; ecco allora che «il concetto di personalità si è chiarito come il faro della nostra civiltà» e il teorico, allo scopo di garantire un progresso dello spirito, vale a dire un progresso storico, deve approfondire tale concetto,

---

<sup>135</sup> De Martino a Macchioro, Bari, 25 aprile 1936. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 195.

<sup>136</sup> De Martino a Macchioro, 25 aprile 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 153.

<sup>137</sup> Modo che, come vedremo nel seguito della ricerca, nella fase più dichiaratamente "crociana" della sua speculazione lo porrà in una posizione "eretica".

il ché significa studiarne la storia, vale a dire, l'origine. Se noi sostituiamo al termine "personalità" il termine, e il concetto più elaborato, di "presenza", ci rendiamo conto di trovarci di fronte alla prima formulazione, ancora immatura, del problema al centro di *Mondo magico*. Anche in questo caso, è riconoscibile la complessità degli stimoli intellettuali assorbiti da Ernesto nella relazione con Macchioro. L'idea di personalità, infatti, è affatto estranea al pensiero crociano che circola nel gruppo barese, mentre, nel rapporto discepolare con Macchioro, Ernesto ha fatto esperienza diretta a più riprese del problema della costruzione della soggettività, in condizioni sia di normalità sia di psicopatologia. Anche dal punto di vista teorico, inoltre, egli ha potuto trovare l'enunciazione di tale problema nella parte seconda di *Zagreus*, "Il drama sacramentale"<sup>138</sup>, nella quale Macchioro utilizza testi di psicopatologia<sup>139</sup> e di psicologia paranormale<sup>140</sup> per individuare i termini del processo di identificazione dell'iniziato dei Misteri con la divinità e quindi della creazione di una nuova identità. In questa fase ancora acerba, De Martino è ancora legato a un concetto più coscienzialistico e meno fenomenologico-esistenziale di personalità, ma è già persuaso che l'unico modo per fronteggiare la crisi europea sia ripercorrere a ritroso il processo storico che ha fondato l'Europa.

Il rapporto di Ernesto con i giovani liberali di Villa Laterza si fa ogni giorno più intenso, fino a diventare quasi indispensabile per il giovane studioso, che lo confida al suocero: «Qui a Bari si discorre continuamente del momento politico. Il mio circolo abituale è di giovani e liberali; queste conversazioni sono utilissime per me. Tutte le mie letture sono anch'esse orientate in questo senso»<sup>141</sup>. Il maestro, se in parte è contento del progressivo distacco del giovane dal fascismo, tuttavia non può non percepire un possibile contrasto fra il nuovo circolo cui il giovane partecipa e il circolo privato, intimo, che conta come membri solo Ernesto e Vittorio, figlio e padre, iniziato e mistagogo.

---

<sup>138</sup> Cfr. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., pp. 171-285.

<sup>139</sup> In primo luogo, Pierre Janet, che sarà studiato e commentato a fondo anche da De Martino. In particolare, Pierre JANET, *Les nevroses et les idées fixes*, Alcan, Paris, 1908 e Pierre JANET, *L'automatisme psychologique*, Alcan, Paris, 1889.

<sup>140</sup> A tale riguardo, la fonte più frequentata è Andrew LANG, *The making of religion*, Longmans, Green and Co., London, 1900<sup>2</sup>.

<sup>141</sup> De Martino a Macchioro, 31 maggio 1936, CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 152.

Nella tua lettera mi accenni al tuo circolo abituale, e dei discorsi che fai. Ti raccomando di essere prudente, e anche di non scrivere certe cose che possono venire interpretate male da qualche lettore che, per caso, non fossi io. Parole innocentissime, che vogliono dire cose che tutti pensano e dicono, possono venire travisate per interesse o per imbecillità e creare dei grossi guai: peggio se al vero destinatario delle tue lettere, cioè *il babbo*, si sostituisse qualche lettore estraneo, al quale interessasse e molto la corrispondenza tra Vittorio Macchioro ed Ernesto de Martino. Per questo anche non risponderò esaurientemente a tutti i quesiti che la tua lettera insieme a quella rimasta finora senza risposta, mi suscita. *Scrivi poco e discorri meno.*<sup>142</sup>

Le preoccupazioni di Macchioro, giustificate anche dal fatto che fin dagli anni venti egli è controllato dalla polizia fascista, tuttavia, non si limitano solo a questioni sull'opportunità di certi discorsi all'interno di un regime poliziesco. Macchioro, infatti, è ben più preoccupato dall'eventualità di perdere il suo unico discepolo, che egli vede già perpetrare con candore i primi "tradimenti"; lo spinge a riflettere, quindi, sul fatto che l'unico gruppo all'interno del quale può vigere una piena e incondizionata fiducia è quello molto esclusivo, nel senso anche di escludente il resto del mondo, istituito fra il "figlio" e "il babbo". Macchioro, tuttavia, si sente ancora rassicurato nel suo ruolo preminente dalle parole che De Martino ha scritto in una lettera precedente, relative alla probabile pubblicazione delle opere del maestro:

Il diavolo, a quel che sembra, sta per essere vinto del tutto a leggere le ultime notizie che Ella ci dà intorno alla pubblicazione delle sue opere [...] Mi stupisce come ancora qualcuno possa avere disposizione d'animo così filistea da non vedere ciò che è chiarissimo: *un ordine provvidenziale e la mano di Dio* nella sua vita.<sup>143</sup>

Nonostante le nuove frequentazioni, De Martino è ancora assorbito dalla relazione con Macchioro e dal mondo di significati che questa relazione costruisce e conferma nel maestro la figura di uomo eletto dalla provvidenza. Macchioro riprende con soddisfazione le parole del giovane:

*La mano di Dio, tu dici: come si potrebbe dubitarne?* Ti voglio dire una cosa: mia cognata Emmy soffre di insonnia da 25 anni: dorme malissimo e non sempre, solo con dei potenti sonniferi: è donna nobilmente religiosa, e di una bontà e umiltà davvero sante. Non ci era in casa di mio fratello nemmeno un Vangelo: un giorno parlammo delle "risposte" e io regalai a Emmy un Vangelo in tedesco, quello di Lutero: lei ne fu contentissima. Un giorno volle chiedere al Vangelo perché io ero venuto a stare con loro, e il Vangelo rispose: "con voi io rimarrò forse o anche passerò l'inverno affinché mi scortiate là dove devo andare". Una sera Emmy non sapeva che cosa leggiucchiare, come suole, in letto, prima di dormire. Il marito le disse celiando: leggi il tuo Vangelo, se non hai altro. Lei leggiucchiò un poco il Vangelo, e si addormentò subito di un

---

<sup>142</sup> Macchioro a De Martino, 16 giugno 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 30. Corsivo mio.

<sup>143</sup> De Martino a Macchioro, 31 maggio 1936. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 195.

sonno profondo, dormendo fino alla mattina. La seconda notte, lo stesso: la terza lo stesso. Il marito non celiava più: lei pensava che gli era una grazia. Per due sere volle leggere un altro libro qualunque: non dormì affatto. Riprese a leggere il Vangelo e dormì di nuovo. È perfino ingrassata. Una insonnia che dura da 25 anni, ereditaria. *Come si può dubitare, io domando?*<sup>144</sup>

La lettera prosegue con le entusiaste considerazioni di Macchioro in merito all'invito ricevuto di tenere una serie di conferenze sul soggiorno indiano, interpretato come un ulteriore segno della provvidenza divina:

Tutto cominciò piano piano, come una cosa usuale, come suole Iddio: un certo signor Carsaniga, che non conosco, mi scrive per avere delle conferenze sull'India. Carsaniga è lontanissimo dal pensare che altro possa uscire fuori che delle interessanti conferenze, di un "illustre professore". E invece! Per 15 giorni non ho fatto che parlare e parlare e parlare: *per la prima volta questa terribile lava che mi covo dentro trovò lo sfogo*. Il mondo non mi è mai venuto incontro in tal modo, tranne, fino a un certo punto, Berlino. Incontri, conversazioni, desinari, cene: ma in mezzo a questo bailamme, *il filo di Dio si dipana calmo calmo*, come vuole lui: da una persona all'altra, ecco quel che esce: la Scuola di ricerche yogiche si farà, e avrà come suo laboratorio l'Istituto di ricerche psicotecniche di Milano: l'Investigatore dei fenomeni yogici sarà lo stesso direttore dell'Istituto, prof. Mizzi: i denari verranno più di quanto occorrerà, Fraccaroli è guadagnato alla causa, forse entrerà nella iniziativa la moglie di Toeplitz, ci è chi ha già dichiarato che è pronto a partecipare a una sottoscrizione per la scuola di ricerche yogiche: un bel giorno io tornerò in India per trovare lo yogi che venga a Milano e si presti agli studi del prof. Mizzi. Tutto questo è venuto così, da sé, senza sforzo, senza che io nemmeno pensassi a quali persone fosse utile rivolgersi. Tutto da sé, con la facilità tipica delle cose che vengono da Dio. Dove arriverà questa cosa? Iddio lo sa. Bisogna pensare che codesta Scuola di ricerche yogiche sarebbe unica al mondo, non dico in Italia o in Europa.<sup>145</sup>

L'esaltazione di Macchioro è giustificata dal fatto che per la prima volta gli sembra di ottenere dalla patria adottiva un riconoscimento del proprio ruolo di intellettuale; tuttavia, ammette anche che ogni aspetto della sua vita rientra in un disegno divino, di cui non può conoscere ogni dettaglio, né i possibili esiti. È chiaro che lo studioso triestino tende a confondere il ruolo di intellettuale con quello di profeta, non percepisce chiaramente il contrasto; questa identificazione andrà sempre più a intensificarsi quanto più egli sprofonderà nell'isolamento, mentre, all'inverso, De Martino, anche grazie alle relazioni intessute con intellettuali suoi coetanei, sempre più tenderà a razionalizzare e chiarire la distinzione dei due ruoli.

È interessante evidenziare che l'oggetto principale di tale scuola di ricerche yogiche sarebbe dovuto essere la verifica sperimentale delle facoltà psichiche extra-sensoriali. Su questo tema, De Martino non può avere alcun altro interlocutore con il quale poter discorrere in piena libertà che Macchioro, sicuramente non il circolo

---

<sup>144</sup> Macchioro a De Martino, 16 giugno 1936. Ivi, pp. 196-197.

<sup>145</sup> Macchioro a De Martino, 16 giugno 1936. Ivi, pp. 200-201. Corsivo mio.

crociano; inoltre, la relazione intensa con Macchioro gli dà anche la possibilità di sperimentare l'esperienza vissuta del fenomeno magico, dell'urgenza della magia, dei suoi pericoli e delle sue potenzialità, anche in stretta connessione con lo squilibrio emotivo e mentale. Oltre al frequente ricorso a cartomanti e astrologi, infatti, Macchioro riprende un'antica tradizione di tecniche di divinazione, fra le quali spicca in particolare modo l'interrogazione del Vangelo, che si esplica aprendo a caso il Vangelo (o la Bibbia) in determinate circostanze per ricevere risposta su determinate questioni. Nello stesso periodo in cui comincia a inserirsi nel circolo barese, De Martino, tuttavia, sembra toccare il culmine della vicinanza e dell'identificazione con Macchioro, dal quale mutua il linguaggio e la percezione di una realtà permeata di significato divino, il cui perno sono, ovviamente il maestro e il discepolo. Sembra infatti che, nonostante i nuovi stimoli intellettuali ricevuti in ambiente barese, Ernesto abbia ancora bisogno di quel vocabolario misticheggiante, come pure dell'esperienza fortissima di identificazione, che egli sperimenta con il maestro.

La trama che Iddio sta tessendo è, a quanto pare, complicata, ma io non ho alcun dubbio che il Suo destino sta maturando. La migliore garanzia di ciò sta nell'andamento teleologico della sua vita: ora è assolutamente impossibile che Iddio abbia sciupato per nulla tanta sapienza teleologica. Sarebbe una cattiveria così mostruosa da credere che il Signore di questo mondo sia il Maligno. In realtà il Maligno sta proprio in questo, nel non avere fede nel Signore. Queste cose penso e credo fermamente quando mi vien fatto di *pormi il problema della Sua vita: problema ch'io mi pongo talora con la stessa passione con cui mi pongo il problema della mia.*<sup>146</sup>

Nella vita tormentata e punteggiata di ostacoli di Macchioro è riconoscibile per entrambi i corrispondenti il disegno di Dio, per quanto complicato e difficile da decifrare. La relazione fra il maestro e il discepolo ha raggiunto una tale intensità da generare un processo di reciproca identificazione. Nell'ottobre 1936 nasce la primogenita di Ernesto e Anna, cui viene dato il nome di Lia, in omaggio alla moglie di David Reubeni del romanzo autobiografico. La lettera scritta per l'occasione da Macchioro esprime in modo lampante questa identificazione con il genero:

Mi pare di assistere a una incarnazione, a una specie di mistero che incute stupore. Mi riesce assai difficile pensare Lia in termini di nipote: *io la sento e la vivo in termini di figlia.* Mi pare di vedere in essa la incarnazione di una mia creatura artistica e *la sento uscita da me stesso.* [...] Una volta tanto la vita non solo non è inferiore alla poesia ma anzi la supera. Sono convinto che

---

<sup>146</sup> De Martino a Macchioro, 15 luglio 1936. Ivi, p. 195. Corsivo mio.

in qualche modo che non so definire Lia mi porterà fortuna. Forse il mio destino aspettava che ella nascesse per rimettersi in cammino.<sup>147</sup>

Anche l'evento della nascita della nipotina viene interpretato come un segno inconfutabile del destino, in grado di marcare una rinascita di Macchioro stesso. Non si tratta qui soltanto di una viva partecipazione a un momento di gioia familiare, piuttosto, il suocero si identifica concretamente con il genero fino a sentire di aver "creato" egli stesso la nipote, come se fosse un parto della propria creatività artistica. De Martino incoraggia questo processo di identificazione con l'attribuzione del nome Lia alla piccola, dando luogo consapevolmente a una sovrapposizione fra prodotto spirituale, opera d'arte e realtà. Ulteriore testimonianza dell'intensità raggiunta dal legame è una lettera di Macchioro al figlio Aurelio nella quale egli rimprovera al figlio: «tu non hai capito un bellissimo nulla. Non hai veduto che nella mia vita ci è, invece, una linea dritta e netta, perfettamente riconoscibile [...]: la linea della eticità»<sup>148</sup>. Se Aurelio si fosse accorto di ciò, sarebbe divenuto suo discepolo «circa come Ernesto». Questi rimproveri mossi al figlio naturale rendono ancora più chiara la confusione dei ruoli che Macchioro reclama per se stesso (e, di conseguenza, per quanti lo circondano): De Martino diventa a tutti gli effetti figlio di Macchioro in virtù del suo discepolato, poiché egli è l'unico a comprendere il destino eccezionale riservato al maestro e ad accogliere, di conseguenza, il suo insegnamento. Macchioro probabilmente ricopre con difficoltà il ruolo di padre e in modo complicato richiede al figlio di trasformarsi anche lui in discepolo (e quindi di non essere figlio) per diventare pienamente suo figlio! Si deve notare che, di frequente, il rifiuto del ruolo genitoriale si esplica attraverso diverse manovre che confermano questo stesso ruolo su altri livelli: in questo caso probabilmente Macchioro vuole essere maestro/padre putativo (e poi nonno/padre) proprio per sfuggire al proprio ruolo di padre. La piccola Lia assume agli occhi del suocero i tratti di dono che l'allievo gli offre a estremo suggello del rapporto di discepolato "e" figliolanza. La lettera di Macchioro immediatamente successiva ci suggerisce che la risposta di De Martino si deve essere mantenuta sullo stesso livello di enfasi "religiosa", al punto da essere accolta dal maestro con le lacrime agli occhi:

---

<sup>147</sup> Macchioro a De Martino, Trieste, 19 ottobre 1936. Ivi, p. 171. Corsivo mio.

<sup>148</sup> Macchioro a Lello Macchioro, 1936. Ivi, p. 212.

Mi pare che piango su tutto un poco: sulla mia miseria, sui peccati di David e di Lia, sulla bontà di Dio, non so nemmeno io. Soltanto quando sarà finita questa purificazione e quando tutto l'uomo vecchio se ne sarà andato via con le lacrime vedremo che cosa sarà rimasto. *L'ala di Dio ci ha sfiorato, tu dici: oh sì.* Quello che mi dici intorno al nome di Lia e ai nessi fra esso e me mi conferma nella mia sensazione di mistero: Lia è per me il rovetto ardente. [...] *tu dici che Lia vi ha aiutato a "capire il babbo"*. Finalmente. Dio solo sa tutto quello che ho sofferto in vita mia perché i miei sentimenti e il mio cuore non erano capiti. Non mi lagna di nessuno: è il mio destino.<sup>149</sup>

Nel mondo sacralizzato e provvidenzialistico istituito dalla relazione fra maestro e discepolo, Lia è trasfigurata nel "rovetto ardente" attraverso il quale Dio si rivela direttamente sia a Macchioro per indicargli la strada da percorrere, sia a De Martino per consentirgli di comprendere pienamente il destino di sofferenza ed espiazione del nuovo padre. Si noti come Macchioro non faccia menzione rilevante della figlia Anna, quasi come se la nascita della nipotina sia un evento che riguardi essenzialmente se stesso ed Ernesto, a conferma del rifiuto di Vittorio del ruolo genitoriale. Nel contenuto di queste lettere, Lia sembra nata dall'unione spirituale di Ernesto e Vittorio, bimba al contempo prodotto spirituale, opera d'arte e dono divino. Il culmine del processo di identificazione con De Martino coincide con il momento della metamorfosi di Macchioro in un nuovo uomo, purificato dalle lacrime della gioia ritrovata, che assumerà presto il nome di Benedetto Gioia, in polemica con il nuovo rivale che gli si porrà minacciosamente innanzi, Benedetto Croce. La lettera prosegue, infatti, con alcune considerazioni sul liberalismo, che Macchioro pone all'attenzione del discepolo appena consacrato:

Il punto essenziale di tutto il complesso di problemi storici che ti poni e che poni, è naturalmente il liberalismo: o contro di esso o con esso. Ma è possibile stare *davvero* contro di esso? Il processo della storia non è dunque un processo liberale, come tu dici, nel senso che esso consiste in un graduale differenziarsi delle nazionalità, cioè delle personalità collettive? E se questo è vero, non è altresì vero che ogni concezione della storia che tenda a diminuire o distruggere la personalità è destinato a fallire prima o dopo, non per difetti intrinseci, propriamente parlando, ma per necessità storica? Se il quinto dei punti che mi hai tracciato nella tua lettera è vero – e non dubito che sia vero – allora non si tratta più di vedere chi è *davvero* nella storia e chi è *contro* la storia. Lo sforzo sarebbe tutto qui: un tentativo vano, per quanto apparentemente e momentaneamente riuscito, di concepire l'antistoria come storia. Questa è per me un'idea chiarissima, un vero assioma, e perciò sono pessimista circa l'avvenire: non l'avvenire immediato, che sarà ancora *antistoria*, ma l'avvenire più lontano quando la storia, per forza propria, comincerà a risentire la necessità di combattere la antistoria. Non importa affatto sapere quali nazioni sieno, praticamente, rappresentanti della storia contro l'antistoria: si comprende bene che esse lo sono consciamente, e servendo solo i propri interessi: quel che importa è avere un'idea chiara della funzione storica di queste nazioni: la cui forza sarà tanto maggiore quanto

---

<sup>149</sup> Macchioro a De Martino, 21 ottobre 1936. Ivi, p. 171. Corsivo mio.

più strettamente legati saranno i loro interessi nella storia. Questo non mi pare dubbio. La saggezza politica sta appunto, anzi solo in questo: in capire dov'è la storia e dov'è l'antistoria. In conclusione, come vedi, ho poco da dire, appunto perché penso come te: salvo che non sono così disposto a fare processi agli altri quando vedo che siamo noi stessi dei colpevoli. Ma su questo punto non mi pare che valga la pena di insistere. Io non credo a una specie di parallelogramma delle forze politiche: non credo che dalla violazione della libertà e della legalità esca del bene, se non nel senso momentaneo e illusorio della parola: men che meno credo che codesti sieno strumenti efficaci e durevoli per costruire qualche cosa di davvero grande: l'unico costruttore vero e proprio, della storia moderna, del quale si può dare un giudizio, dico Cavour, mi darebbe ragione. Io sono convinto che il momento storico presente è antistorico.<sup>150</sup>

È interessante vedere che qui Macchioro propone la propria riflessione sul significato complessivo dei processi storici contemporanei, spingendosi, in un certo senso, in un primo confronto teorico con il pensiero crociano che sente insinuarsi nei nuovi proclami di Ernesto. Se la storia occidentale è storia del progressivo sviluppo della libertà, come scrive Croce, e, di conseguenza, della «personalità» sulla cui esistenza si basa la possibilità di esercizio della libertà, come aggiunge De Martino, allora anche le supposte forze «antistoriche», che prendono corpo in determinate «personalità collettive» o «nazioni», di fatto sono destinate a essere risucchiate all'interno della corsa inarrestabile della storia, al pari di forze negative che esistono solo per mettere in movimento la dialettica della Storia. Questo non significa, tuttavia, che l'affermazione della libertà possa avvenire senza sforzo, sia teorico, sia pratico. Sotto il profilo speculativo, è necessario, in primo luogo, comprendere e riconoscere le forze storiche (quelle, cioè, che contribuiscono all'affermazione della libertà). Sotto il profilo pratico, di conseguenza, in avvenire sarà necessario ingaggiare una lotta aspra contro l'antistoria; allora, il momento veramente decisivo sarà la scelta di schierarsi per la storia, vale a dire per la libertà. Macchioro qui percepisce con grande sensibilità l'accelerazione progressiva verso un conflitto mondiale che si dovrà verificare con necessità irrevocabile. Inoltre, con queste riflessioni il maestro cerca anche di chiarire ulteriormente la confusione che il discepolo ancora mostra nella sua personale e molto astratta concezione della libertà. La frase «salvo che non sono così disposto a fare processi agli altri quando vedo che siamo noi stessi dei colpevoli» è un chiaro riferimento al fascismo che Macchioro ritiene chiaramente una forza antistorica, in quanto opprime, limita e offende la libertà (e la legalità, aggiunge!). Il maestro, quindi, ammonisce il discepolo nel suo tentativo di salvare ancora qualcosa del fascismo, tentativo che, a suo avviso, non può essere giustificato logicamente. Il fascismo come

---

<sup>150</sup> Macchioro a De Martino, 21 ottobre 1936. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 30-31.



movimento politico non aggiunge niente alla concretizzazione della libertà<sup>151</sup>, e non può che essere considerato un momento negativo, antistorico, della dialettica storica.

## 5. 1937: il diavolo crociano

Nel 1937, la corrispondenza fra Macchioro e De Martino si apre con i primi segnali di conflitto fra i due, in conseguenza del progressivo avvicinamento del giovane al circolo liberale barese. Nonostante l'idillio vissuto pochi mesi prima per la nascita della nipote, Macchioro comincia a percepire acutamente il pericolo di perdere il suo unico discepolo.

Come vedi, ho una certa particolare sensibilità per la quale posso leggere al di là della lettera, nell'animo di chi mi scrive. È molto difficile illudermi o addormentarmi per lettera: non hai idea quanto spesso fingo di leggere in una lettera non altro e non più di quello che lo scrivente pensa che io leggo, e alle volte mi diverto anche un poco alle spalle della umana scioccheria.<sup>152</sup>

Con amaro sarcasmo, il maestro dissuade il discepolo dal tentare di ammansirlo con parole condiscendenti e accomodanti, perché egli è in grado di penetrare dentro lo schermo della scrittura formale e cogliere tutti i suoi pensieri più nascosti. In realtà proprio l'intensità del loro legame consente a Macchioro di percepire chiaramente la ricerca di De Martino di nuovi maestri, di fronte alla quale il suocero non può che reagire esprimendo schiettamente tutta la sua disapprovazione. Vittorio deve rimanere l'unico maestro, l'unico padre spirituale del giovane Ernesto, destinato a proseguire la sua missione provvidenziale.

Ti voglio dire una cosa che penso e che fidando nella mia lucidità, credo esatta. Credo che tu dia troppo alla cerchia di cotesti tuoi amici filosofici, e che il contatto con essi ti inaridisce. Mi ricordo che lo stesso inaridimento produceva in me, tanti anni sono, Croce e tutti i crociani, e che dovevo difendere il mio sentimento e la mia concezione religiosa dalla vita degli assalti di questa aridità. La lettera che mi scrivesti e che portò con sé questa chiarificazione è tipicamente crociana. Spero che tu mi intenda. Può darsi che il Diavolo davvero si sia messo tra me e te inaridendoti temporaneamente, ma potrebbe darsi che fosse un diavolo crociano: il che non sarebbe nulla di strano. Io stesso fui tentato da questo stessissimo diavolo. Pensaci su.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> E Macchioro, che, in quanto ebreo, è stato sempre controllato dalla polizia segreta fascista e, di lì a poco, sarà pensionato forzatamente dopo l'emanazione delle leggi razziali, lo sa bene.

<sup>152</sup> Macchioro a De Martino, 12 gennaio 1937. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., pp. 129-130.

<sup>153</sup> Macchioro a De Martino, 12 gennaio 1937. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 31.

L'inaridimento cui Macchioro si riferisce potrebbe consistere in una concezione eccessivamente razionalistica della realtà che De Martino sta assimilando in virtù della frequentazione del gruppo di Villa Laterza e delle letture delle opere di Croce. Ernesto sta abbandonando progressivamente la realtà densa di sacralità e mistero che ha condiviso con Vittorio per tanti anni. Per Macchioro tutto ciò non può che essere effetto dell'azione del diavolo che ancora una volta pone ostacoli sulla sua strada tracciata dalla provvidenza, provocando discordia con l'unico figlio che sente di avere. La sua preoccupazione è tanto più comprensibile quanto più si riflette che qui è messa a repentaglio, insieme alla relazione affettiva e cognitiva più rilevante della sua esistenza, la sua stessa identità di maestro e padre spirituale, di mistagogo, grazie alla quale egli riesce a pacificare il suo tormento esistenziale. In effetti, il riferimento polemico è nei confronti del rivale di una vita, certamente solo nel suo delirio paranoide, Benedetto Croce («diavolo crociano»), che in quegli anni rappresenta «il maestro per eccellenza» nel panorama culturale italiano antifascista e quindi tanto più appetibile per l'ambizioso Ernesto, ma tanto più pericoloso agli occhi di Macchioro, in quanto agli antipodi della sua *Weltanschauung*. Il vecchio maestro tenta disperatamente di allontanare il proprio discepolo da un modello sbagliato, dal quale egli stesso è stato tentato in passato, perché avrebbe assicurato un facile viatico al riconoscimento pubblico in patria (e quale modello più sbagliato e al contempo allettante del «diavolo crociano»? ). Si deve ricordare, infatti, che, durante il periodo napoletano, anche Macchioro era stato accolto nel salotto napoletano di Croce, che aveva appoggiato la pubblicazione di *Zagreus* nel 1920 presso Laterza. L'impressione di Vittorio, già uomo maturo, era stata entusiasta: «un magnifico caleidoscopio [...] che rinvigorisce ed eccita come l'aria aperta o il moto, a chi sta molto rinchiuso»<sup>154</sup>. Egli quindi è ben consapevole dell'attrattiva che Croce e il suo cenacolo possono esercitare su un giovane studioso ambizioso come Ernesto. Il brusco ritorno alla realtà per Macchioro era arrivato al momento sopraccitato della candidatura per la cattedra di storia del cristianesimo a Napoli, per la quale Croce appoggiò Omodeo<sup>155</sup>; anche per questo motivo la seconda edizione di *Zagreus* era avvenuta con un altro editore, Vallecchi. L'avversione nei confronti di Croce, quindi, ha

---

<sup>154</sup> Macchioro a Sòriga, 27 marzo 1912. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 122.

<sup>155</sup> Con il quale, peraltro, in seguito si è laureato De Martino, come sappiamo.

ragioni molto complesse che coinvolgono la paura di perdere il proprio figlio putativo (e, di conseguenza, un pezzo della propria identità costruita faticosamente), la rivalità verso un nuovo modello allettante per il discepolo e, infine, il risentimento nei confronti di un maestro dal quale Macchioro si è sentito a suo tempo abbandonato.

Pur non sapendo come De Martino risponda a questo avvertimento, tuttavia sappiamo che egli continua a frequentare il gruppo crociano, decidendo di trascurare la raccomandazione del maestro, con il quale, però, dichiara di mantenere un rapporto privilegiato. Anzi, Ernesto dà in lettura a Tommaso Fiore le cronache indiane di Macchioro, che già sono state rifiutate in precedenza da Laterza, in quanto troppo “sociologiche”, e rinnova le sue dichiarazioni di devozione verso il suocero:

Ho riletto per conto mio il velo di Maya prima di passarlo ai miei amici: e le assicuro che non me lo ricordavo così potente e drammatico e avvincente. Questo romanzo autobiografico (altro che sociologia!) meglio s'intende come terza parte o almeno come prosecuzione del suo romanzo, e trepido in cuor mio all'idea che i lettori, a leggerlo a sé, non l'abbiano a sentire e vivere per quel che veramente è. Fiore mi ha detto che chiederà ragione a Laterza di quella frase stupida e che lui stesso non si spiega.<sup>156</sup>

Il giovane sembra diviso fra due mondi che lo attraggono in egual misura: da un lato, la realtà densa di significati sacrali e provvidenziali alla quale è stato introdotto attraverso una sofferta iniziazione da Macchioro, maestro e padre al contempo, dall'altro lato, il mondo liberale e borghese di un gruppo di giovani intellettuali riuniti attorno al faro luminoso del maestro della cultura italiana antifascista, Benedetto Croce. Secondo quanto possiamo desumere da quest'ultima lettera, De Martino sembra tentare di conciliare il vecchio maestro con il nuovo circolo in cui vuole disperatamente inserirsi, operazione però destinata a un clamoroso fallimento.

Macchioro, consapevole di non essere più interlocutore esclusivo di De Martino su questioni teoriche o estetiche, comincia a lamentarsene:

Ho letto con vivissimo interesse il tuo dialogo: anzi l'ho letto due volte. Te ne scriverò brevemente, perché ho l'impressione che me lo abbia mandato, come dicono gli inglesi, “on second thoughts”: infatti nella lettera in cui me ne annunciavi la fine dicevi “darò lettura del mio dialogo – appena battuto a macchina – alla cerchia dei miei amici”.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> De Martino a Macchioro, 28 gennaio 1937. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 183.

<sup>157</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1937. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 32.

Macchioro non può sopportare di essere scalzato dalla sua posizione di maestro unico, che finalmente gli ha concesso di raggiungere una condizione di serenità e pacificazione, che però è sempre relativa, in quanto condizionata dal continuato riconoscimento da parte del discepolo; egli non può accettare che Ernesto abbia altri maestri. Vittorio si rende anche conto con tenerezza che il giovane è maturato molto nel lungo periodo dell'apprendistato, i cui frutti cominciano a vedersi nei suoi nuovi tentativi di scrittura.

L'ho letto, dicevo, con vivo interesse: ci si sente vera passione, e la chiusa è commovente. La forma è bella e ricca di immagini forti e precise. È opera d'arte vera. Un errore molto grave fu di riassumere qualche parte del dialogo, invece di raccontarlo, di modo che i caratteri non si svolgono nel dialogo con quel sistema. Si ha l'impressione che tu introduca la gente a dire quello che pensa solo là dove ti pare che dicano delle cose interessanti. In quel sommario c'è materia per episodi bellissimi. Il meglio sarebbe stato far narrare l'intero dialogo da qualcuno, come fece Platone e come... feci io. Anche il Vangelo di Ramakrishna è raccontato. [...] Quanto alle idee, si capisce che sono con te con tutta l'anima. Ne hai fatto del cammino da quando predicavi la "religione civile". Sii cauto, e non far circolare troppo il tuo dialogo. Serbalo per tempi migliori. Ripeto che esso mi ha fatto l'impressione di un'opera d'arte veramente sentita.<sup>158</sup>

In questo clima di tensione controllata, esplode una crisi familiare. Durante l'estate del 1937, infatti, Macchioro è informato confidenzialmente da De Martino di una grande somma di denaro risparmiata a sua insaputa dalla moglie Rosita, grazie ai soldi che il marito le inviava durante il soggiorno indiano. In una lettera del 20 settembre 1937, allora, egli chiede a De Martino di essere liberato dal segreto per parlare con franchezza alla moglie di questi risparmi che lei ha tenuto sempre nascosti a Macchioro; ricorda di come, al ritorno dall'India, alla ricerca di un finanziamento per la pubblicazione del diario indiano, si fosse sentito «un fallito e un mezzo mantenuto»<sup>159</sup>. Ora che sa la verità, Macchioro la vuole far valere: «Adesso sono un UOMO. Non è vero che la fortuna mi voltò le spalle, non è vero che devo baciare le mani di chi "lavora per me": l'ebreo ha riacquistato la sua dignità»<sup>160</sup>. Si può notare ancora come la condizione di ebraicità sia vissuta da Macchioro come un segno di inevitabile esclusione da una comunità culturale e affettiva in cui desidera da sempre inserirsi; da un lato, l'ebraismo è vissuto come una colpa da espiare, dall'altro come uno stigma di elezione. In questa percezione deformata della situazione, De Martino, svelando la

---

<sup>158</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1937.

<sup>159</sup> Macchioro a De Martino, 20 settembre 1937. Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 198.

<sup>160</sup> Macchioro a De Martino, 20 settembre 1937. *Ibidem*.

verità, appare come un inviato di Dio per «raddrizzarmi la spina dorsale, ebraicamente curva»<sup>161</sup>. Macchioro da sempre vuole liberarsi da questo marchio dell'ebraismo, e infatti cerca un'assimilazione alla patria adottiva, che però costantemente lo delude; ecco quindi che ritrova se stesso, la sua identità nella e attraverso la relazione con De Martino. Da una lettera di Macchioro del 5 dicembre 1937, apprendiamo che in questa occasione egli è stato rimproverato di «seminare la discordia e la maledizione in due famiglie»<sup>162</sup>. Infatti, nella discussione con la moglie sul denaro nascosto, Macchioro probabilmente ha dovuto indicare il genero quale informatore, creando non poche difficoltà agli equilibri sia della propria famiglia, già concretamente divisa (Macchioro vive solo a Trieste), sia della famiglia di De Martino, dato che forse Anna Macchioro si sarà risentita del ruolo avuto dal marito Ernesto nella vicenda. La risposta di Macchioro è durissima, suona come un autentico anatema scagliato all'indirizzo del discepolo traditore, (che forse, anche per quieto vivere, si sarà schierato con moglie e suocera):

Vergogna e infamia su chi ha osato scrivere queste parole al padre, al maestro, a Vittorio Macchioro. Questo hai osato scrivermi tu, al quale io ho dato tutto, dalla laurea alla vita spirituale, dalle idee alla moglie. Vergogna sul tuo capo. Il gioco di Satana non è solo un romanzo, ma anche una realtà: non ci è più fedeltà, né rispetto, né riconoscenza. Me ne tiro fuori.<sup>163</sup>

In questa drammatica dichiarazione di rottura, è raffigurato con grande vigore lo stato della relazione fra De Martino e Macchioro. Quest'ultimo si sente – ed effettivamente è – un maestro e un padre al quale il giovane deve la sua identità di studioso (l'accento alla laurea e alle «idee») e di uomo (il maestro gli ha addirittura concesso la figlia in moglie!). Macchioro si sente padre proprio nel senso generativo del termine: egli ritiene di aver generato il De Martino che si avvia alla maturità della fase adulta<sup>164</sup>. Il modello qui reclama il proprio ruolo nel momento in cui il discepolo sembra essere autonomo e non solo non aver più bisogno della sua guida, ma anche ribellarsi a essa. Questa circostanza si rivela estremamente pericolosa, perché in una mediazione reciproca, come quella fra Macchioro e De Martino, perdendo il proprio discepolo, il modello può

---

<sup>161</sup> *Ibidem.*

<sup>162</sup> Macchioro a De Martino, 5 dicembre 1937. *Ibidem.*

<sup>163</sup> Macchioro a De Martino, 5 dicembre 1937. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 32 e CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., pp. 198-199.

<sup>164</sup> Si noti che, anche in questo caso, Macchioro non mostra alcuna esitazione ad autodefinirsi “padre”, quando si tratta del rapporto con De Martino, mentre è chiaramente in difficoltà nel ruolo autentico di *pater familias*.

perdere anche la propria identità, che coincide proprio con questo ruolo. È interessante vedere che in questo caso la rottura sembra colpire più tragicamente il maestro Macchioro che si sente defraudato di tutto ciò che ha donato, rispetto al discepolo De Martino, che è dotato ormai di risorse sufficienti a trovare nuovi modelli più consoni alle sue ambizioni accademiche. È particolarmente significativo, infatti, che nel medesimo giorno in cui Macchioro sancisce la rottura, il 5 dicembre del 1937, la figlia Anna racconta per via epistolare al fratello Aurelio l'incontro di Ernesto con Benedetto Croce:

Volevo dirti di Croce e invece me ne ricordo solo adesso. Come Dio volle Ernesto è riuscito a incontrarsi con [il] semidio! Dico questo perché gli intellettuali baresi (intellettuali quanto vuoi, ma sempre baresi) che stanno attorno a Croce, si comportano come i custodi dell'Arca Santa! Si stringono intorno al loro padre eterno e lo difendono dagli attacchi estranei. E per quanto Ernesto avesse più volte pregato qualcuno dei suddetti angeli custodi di informarlo della venuta di Croce, non era mai riuscito ad accostarlo. Ecco quel che è capitato questa volta: per fortuna Croce e ... Nunziatina<sup>165</sup> sono giunti insieme. Ernesto andato a prendere Nunziatina, si è imbattuto negli angeli custodi, è stato presentato e Croce stesso lo ha invitato ad andare da lui. In conclusione evviva Nunziatina!

Croce fu cordialissimo: ascoltò e commentò con interesse il piano di lavoro di Ernesto: gli consigliò dei libri. Parlarono a lungo. Abbiamo poi saputo che ha dato un ottimo giudizio su Ernesto e che ha raccomandato a Fiore e a Laterza di seguirlo con interesse.<sup>166</sup>

Mentre rispondeva con condiscendenza alle maledizioni di Macchioro, De Martino, a quanto trapela dalle parole della moglie, cercava freneticamente di avere un contatto diretto con Croce, l'indiscusso *maître à penser* dell'antifascismo. Il racconto di Anna descrive bene sia l'aura creatasi attorno alla figura di Croce presso il circolo barese sia il desiderio sempre frustrato del marito di conoscere tale *numen* culturale e di conseguenza di inserirsi a pieno diritto in questo gruppo angelico. L'incontro tanto agognato avviene per puro caso, grazie a una domestica della famiglia Macchioro, Nunziatina, che De Martino va a prendere in stazione, imbattendosi così in Croce. Questa divinità fino a quel momento inaccessibile si rivela fin da subito particolarmente benevola e ben disposta, al punto da avviare immediatamente un percorso di apprendistato per il giovane discepolo al quale sono consigliate alcune letture. Un legame di discepolato con Croce è destinato fin da subito a creare un conflitto insanabile con il maestro di un tempo, che, esautorato di tale ruolo, sarebbe stato privato

---

<sup>165</sup> La provvidenziale Nunziatina è una domestica della famiglia Macchioro.

<sup>166</sup> Anna Macchioro a Lello Macchioro, 5 dicembre 1937. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 157.

dell'intero significato della propria esistenza. Anche questo spostamento di De Martino verso un nuovo maestro più proficuo per la sua crescita intellettuale (e pragmatica) è tipico di ogni relazione di mediazione, soprattutto quando il discepolo è dotato di particolare ingegno: in tale circostanza infatti, il discepolo, dopo aver assorbito ogni stimolo cognitivo e affettivo dal vecchio maestro, tende ad abbandonarlo senza ritegno qualora gli si presenti davanti un nuovo modello più ricco. La creatività e plasticità della mediazione si esplica talvolta anche in questa sorta di abbandono crudele.

## 6. 1939. L'ultima lettera di De Martino: Macchioro "nume tutelare"

Nel dicembre del 1938 i rapporti fra Macchioro e De Martino sono pacificati, ma non ne sappiamo le modalità né i motivi, perché la corrispondenza a nostra disposizione si interrompe per un anno, durante il quale, probabilmente, si sono susseguite numerose conversazioni a Bari e a Napoli, dove Macchioro talvolta torna per brevi soggiorni. A Natale, in una lunga lettera Macchioro si rallegra per una «rivoluzione spirituale» determinata dalle conversazioni avute a Bari e, come «contributo alla esperienza della "volontà oscura"»<sup>167</sup> riporta il contenuto della consultazione di Dio tramite il metodo di lettura del Vangelo da lui ripreso. Dio ha deciso, infatti, di rispondere con un passo della seconda lettera ai Corinzi che lo studioso intitola "Ritorno sugli incidenti passati". Ecco l'interpretazione di Macchioro:

"L'ho fatto per amore vostro, nel cospetto di Cristo, affinché non siamo soverchiati da Satana, giacché non ignoriamo le sue macchinazioni."(2 Cor. 2, 11). Che ne dici, Ernesto mio? La volontà oscura. Ti pare?<sup>168</sup>

I passati dissidi, con tutto il loro carico di sofferenza, sono imputati all'azione maligna di Satana che pone ostacoli alla realizzazione della missione sacra affidata da Dio a Macchioro. Quest'ultimo, d'altra parte, riceve continue conferme alle proprie elucubrazioni. Possiamo ricostruire in parte il senso generale della risposta di De Martino del 31 dicembre attraverso la lettera successiva di Macchioro del 4 gennaio 1939: «Mi piace pensare che, come tu dici, io ho acceso la tua vita (nego però che,

<sup>167</sup> Macchioro a De Martino, 25 dicembre 1938. Ivi, p. 199.

<sup>168</sup> Macchioro a De Martino, 25 dicembre 1938. Ivi, p. 200.

prima, fosse una “vita qualunque”: la tua vita non fu mai “qualunque”)»<sup>169</sup>. Ernesto ha riconosciuto pienamente la funzione generativa e creativa del maestro, che, a sua volta, riconosce l’unicità del discepolo. Traspare qui chiaramente il gioco delle reciproche conferme attraverso il quale funziona la relazione di mediazione fra Macchioro e De Martino. Macchioro, infatti, conclude la sua riflessione affermando «quel che mi importa è che ardiamo insieme»<sup>170</sup>. Il vecchio maestro dimostra una grande lucidità nel comprendere quanto il legame con il discepolo non sia importante solo per quest’ultimo, ma sia indispensabile se non addirittura vitale per lui stesso. Egli percepisce che solo la loro unione può sprigionare una luce divina che investa di senso la realtà. E Macchioro a questa sfolgorante unione creatrice non vuole e non può rinunciare.

La risposta di De Martino del 22 gennaio ancora una volta non è stata conservata, benché Macchioro la consideri così importante da raccomandare al giovane di tenerne sempre una copia e da approntare un dispositivo esegetico articolato in diversi momenti che vanno dalla discussione diretta con l’autore della lettera, alla consultazione dell’oracolo di Dio tramite il Vangelo e di Sora Carlotta, la sua cartomante preferita a Trieste, alla lettura dell’Enciclopedia italiana. Inoltre, la risposta arriva in un momento drammatico della vita dello studioso triestino, che è costretto alla pensione forzata dall’applicazione delle leggi razziali, emanate nell’autunno del 1938. Sono così vanificati in via definitiva i reiterati tentativi di assimilazione, la ricerca di una patria che lo accogliesse a pieno titolo come cittadino. La reazione immediata di Macchioro è quindi di forgiarsi una nuova identità:

Da ieri infatti sono libero. Vittorio Macchioro è morto nel modo più semplice di questo mondo: è morto di senilità o di paralisi progressiva. Morì verso le ore 18 del giorno 31 gennaio e me ne andai senza altre cerimonie. Il momento in cui mi chiusi dietro la schiena l’uscio dell’ufficio fu uno di quei momenti che non si dimenticano più. Non vi posso descrivere il senso della libertà oceanica che sentii.<sup>171</sup>

L’ultima esclusione subita lo libera definitivamente, adesso Macchioro può essere veramente chi vuole. Il problema, però, è che la vera identità non può essere scelta astrattamente, a seguito di una decisione concettuale, ma è il risultato complesso di una rete di mediazioni reali intrecciate e implicate tra di loro. L’isolamento concreto

---

<sup>169</sup> Macchioro a De Martino, 4 gennaio 1939. *Ibidem*.

<sup>170</sup> Macchioro a De Martino, 4 gennaio 1939. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 33.

<sup>171</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1939. *Ibidem*.



ed esistenziale (e, aggiungerei, anche storico) in cui è sprofondata Macchioro gli rende impossibile l'esperienza di mediazioni reali e, di conseguenza, anche il raggiungimento pacificatorio di un'identità autentica. Ecco che alla morte di Vittorio Macchioro non segue la rinascita di un uomo nuovo, ma di un uomo prodotto da un'immaginazione allucinatoria, e perciò dotato di tutti quei "poteri" profetici, in definitiva magici, di cui lo studioso triestino sente il bisogno per stabilizzare il proprio mondo. Come abbiamo visto lungo tutta la corrispondenza, anche in questo caso Macchioro alterna in modo sorprendente esaltazione incontrollata a estrema lucidità, che mostra, in particolar modo, nella valutazione dello sviluppo della personalità di Ernesto e della loro relazione.

Tutto quello che dici circa il cartesianesimo (o "satanismo") è di una chiarezza perfetta, e mi ha aiutato a capire meglio me stesso. Non si poteva meglio di così tradurre in termini filosofici la mia triste vita. Accetto la qualifica di "profeta" per una ragione assai semplice: che essa ha un valore semplicemente classificatorio, e non implica alcun merito. Non saprei in quale altra classe o specie dovrei essere collocato, tranne questa. Quanto ad accettare tutto quello che dici, con tanta generosità, intorno alla mia «assistenza» è un altro par di maniche. Tu non fai i conti, Ernesto mio, con il tuo stesso fortissimo cervello: molto di quello che credi di aver ricevuto da me lo possedevi già in te stesso. Io mi contento della parte di «occasione». Ma tutto questo è secondario. Quel che importa, come ti ho già detto, è che tu stai camminando a passi da gigante, e che è certo come il sole che arriverai assai in alto.<sup>172</sup>

In questa circostanza, Macchioro utilizza il rapporto con De Martino per comprendere se stesso e il suo passato, per attribuirgli un significato. Accetta quindi la qualifica di profeta, già tributatagli da Warburg una decina di anni prima, pur riconoscendo di non averne alcun merito. Il vecchio è perfettamente consapevole della fecondità di qualsiasi legame di discepolato, che però, in questo caso, non fa che portare a maturazione qualità peculiari al giovane. Infine, il profeta preconizza la brillante ascesa dell'allievo. È davvero toccante l'amara rassegnazione con la quale il povero Macchioro sembra indicare "profeticamente" all'amato Ernesto un sicuro successo, certo ormai di non poterlo mai più conseguire lui stesso. Ma in quale senso De Martino chiama e considera Macchioro "profeta"? Un'indicazione a tale riguardo si può trarre da un altro brano della lettera:

Leggendo queste parole io rimasi male: non la chiamo io "grazia" – pensai – essa È grazia, e io so da dove viene. In quel punto volli avere una Risposta dal Vangelo per te, intorno a questo punto, e pregai per un momento, col pensiero a te e al concetto di grazia. Vidi i soliti due numeri

---

<sup>172</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1939, Ivi, pp. 33-34.

e, aperto a caso il V., lessi “RINGRAZIATO SIA IDDIO DEL SUO DONO INEFFABILE” (2 Cor. 10, 25). Ecco da dove viene la “grazia”. Che ne dici? Non si potrebbe essere più precisi. Tu dici che vi è in me una segreta energia che io chiamo grazia, ma che in realtà sarebbe posseduta dagli individui “prelogici”, ma il Vangelo la pensa diversamente: dice che è un dono di Dio, cioè grazia. E io sto, naturalmente, col Vangelo. Non credo niente affatto di essere un “prelogico”: sono, molto più semplicemente, un eletto: non so perché, e non penso affatto che ciò sia grazie ai miei meriti. *Constato un fatto.*<sup>173</sup>

A detta di Macchioro, De Martino usa adesso il termine “profeta” in un senso tutto particolare, che ne evidenzia il carattere necessario di mediatore sacro, in possesso di una «segreta energia» in virtù della quale magnetizzare la collettività. In particolare l’accenno agli «individui prelogici» indica l’influenza preponderante su De Martino di un nuovo maestro, per quanto a distanza: Lucien Lévy-Bruhl. Nel 1939, infatti, il giovane è immerso nello studio attento delle opere principali dell’antropologo francese, proveniente dalla rinomata scuola sociologica francese fondata da Durkheim (anche se molto diverso nella sua impostazione da Durkheim), il cui frutto sarà il capitolo migliore della sua prima pubblicazione di rilievo, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Dovrebbe essere chiaro ormai che la maggiore risorsa intellettuale a disposizione di De Martino è sicuramente la sua tendenza a cercare un mediatore, vicino (Macchioro e, poi, Croce, ma anche Pettazzoni, come si vedrà) e/o lontano (Lévy-Bruhl, ma anche Cassirer, come vedremo), assimilarne le idee centrali quasi acriticamente così da ricostruire un significato complessivo della realtà, e in seguito trovare un nuovo mediatore, o perché più accreditato o perché in quel momento più rispondente alle sue esigenze cognitive ed emotive. Tutto questo percorso avviene in modo più o meno inconsapevole, sicuramente non è mai stato tematizzato da De Martino, ma l’esperienza viva e vitale, per la sua crescita intellettuale e innanzitutto umana, della mediazione emergerà nell’opera più importante sul magismo, al cui centro sta lo sciamano quale mediatore salvifico.

Macchioro, al contrario, non dispone di questa capacità di adattarsi plasticamente ad una nuova mediazione, tant’è che vive dolorosamente ogni supposto allontanamento di Ernesto come un tradimento maligno che su di lui può avere un effetto mortale. Nel caso presente, De Martino interpreta la grazia in termini di magismo primitivo, come una energia, molto vicina al *mana*, che determinati individui sono in grado di manipolare; seguendo Lévy-Bruhl, tali individui sono definiti

---

<sup>173</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1939. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 202.

“prelogici”, vale a dire portatori di una modalità di rappresentazione e comprensione del mondo (e quindi di una modalità di azione) non cartesiana, o meglio, pre-cartesiana. Macchioro riconosce facilmente la via imboccata dall'allievo e lo richiama a sé riproponendo la propria definizione di grazia, desunta dal Vangelo: la grazia non è un tipo particolare di *mana*, è piuttosto un dono divino che arriva gratuitamente e inaspettatamente. In questo senso, Macchioro ammette di aver ricevuto tale dono e di essere perciò un eletto, non un individuo prelogico.

Come abbiamo visto, De Martino ha le sue ragioni per considerare il suocero estraneo a una razionalità di impronta cartesiana, tanto più che, a partire dal trasferimento a Trieste, Macchioro ha incrementato le sue visite alla sora Carlotta, cartomante di fiducia. L'anziano maestro crede fermamente sia nella grazia divina, sia nella divinazione, e a questo proposito si lancia in una tirata contro l'interpretazione della cartomanzia di Emilio Servadio sull'Enciclopedia Italiana.

Bene, ecco quello che egli dice (Enc. It. IX, p. 251): “Più opportuno è invece ricordare che la cartomanzia può essere talvolta un mezzo meccanico di fissare l'attenzione e di provocare, in certi soggetti, speciali stati di coscienza ed eventualmente fenomeni di chiaroveggenza. È forse a tale intermittenza, sia pur rara, di fenomeni autentici con le comuni fandonie delle cartomanti, si deve, oltre che alla credulità pubblica, la persistente fortuna di questo come di simili mezzi popolareschi di divinazione”. Tutto questo è falsissimo. Se fosse vero non si spiegherebbe come avviene che il SOGGETTO STESSO tira le carte dalle quali la cartomante legge. Non ci è ombra di “speciali stati di coscienza”, provocati fissando la attenzione della cartomante, per arrivare a una specie di trance, come per es. nella cristallomanzia. Servadio certissimamente ha scritto l'articolo sulla cartomanzia e non è mai andato da una cartomante. Mi scrive la mamma che è andata a Napoli da una buttacarte, che questa le fece sollevare – “tagliare” – il mazzo, e che guardando la prima carta del mazzo, disse subito: “Siete preoccupata per un lungo viaggio di una persona cara”. Come si spiega che la prima carta disse alla donna quel che certo sta più a cuore alla mamma? Fu lei forse a intuire quel fatto, e cioè NON fu la carta a dirglielo? Io posso affermare che SONO LE CARTE CHE PARLANO, perché ormai le conosco, e VEDO che la cartomante mi dice le stesse cose perché sono uscite, tirate e scelte da me stesso, le stesse carte. Certi avvenimenti mi furono preannunziati oramai sette od otto volte, sempre in base a carte tirate da me stesso. Come vedi Servadio è completamente fuori di strada. Ed è uno che... se ne intende!<sup>174</sup>

In primo luogo, è evidente il cambiamento totale di atteggiamento di Macchioro nei confronti di una tecnica divinatoria, nello specifico la cartomanzia. Lasciato alle spalle lo scetticismo sperimentale con cui si era avvicinato alla figura di Alastor in India, ormai Macchioro si rimette completamente nelle mani della cartomante, considerata l'unica in grado di interpretare ciò che le carte stesse dicono. Si deve notare che più Macchioro si trova in una condizione di isolamento forzato, come a Trieste, in cui è

---

<sup>174</sup> Macchioro a De Martino, 2 febbraio 1939. Ivi, p. 203.

lontano persino dalla moglie, più sente il bisogno di avvicinarsi a nuovi mediatori dai quali trovare conferma del mondo e della sua identità, del significato del suo essere nel mondo, che negli anni si è costruito allucinatoriamente. All'interno di questo mondo, ovviamente, anche il suo discepolo (e figlio putativo) di un tempo occupa una precisa posizione. Da una lettera di Macchioro alla moglie Rosita, sappiamo, infatti, che la lettera di De Martino è stata sottoposta all'interpretazione di sora Carlotta.

Avevo ricevuto la lettera di Ern. in cui parlava della sua metamorfosi totale avvenuta in lui dopo le conversazioni di Bari: stesi la lettera sul tavolo, in modo che non poteva – anche volendo leggerla (voltata verso di me) – e le dissi di fare il gioco su di essa. Quello che disse – come vedrai – è una diagnosi stupendamente vera del rivolgimento, *della parte avuta da me* e via dicendo. E nota che la lettera di Ern. come il suo stesso pensiero è filosoficamente assai complesso: Cartesio, Kant, Schopenhauer, via dicendo. Cose che solo un filosofo vero può afferrare subito.<sup>175</sup>

Per la nostra ricerca è di estremo interesse riuscire a stabilire quale sia questo “rivolgimento” spirituale o “metamorfosi totale” avvenute in De Martino soprattutto grazie alla guida di Macchioro; a quanto pare, si tratta del raggiungimento di una concezione filosoficamente “assai complessa”. Grazie al lavoro accurato di Giordana Charuty, abbiamo il responso della cartomante, che Macchioro ha trascritto unitamente alla propria interpretazione. In questo modo, forse riusciremo a fare maggior luce sul cambiamento filosofico che ha coinvolto De Martino nel 1939.

Quel che disse la cartomante:

Chi ha scritto questa lettera è la continuazione di Lei (1) (*Concetto espresso da Ern. D'ora in avanti non farò che camminare nel suo solco*)<sup>176</sup>. In questa lettera ci sono notizie intime di un cambiamento totale, di una metamorfosi completa della vita, in bene. Vedo tre persone (2) (Io, Ernesto, Anna) che ne godono. Vedo un sole. Sono sposati, e con figli. Ci è stato un grande passo avanti. Così si arriva a una grande altezza.

Un uomo (3) (Ernesto) ha avuto anche ostacoli, e può aver provato delle incomprensioni e sofferto ore di angoscia insieme alla sua casa (4) (La catastrofe infame aveva compromesso anche la pace e il matrimonio di E. e A.). È sposato, con figli. Passò un periodo di grande sofferenza morale. Lo ha sorretto un cuore di un uomo piuttosto anziano (5) (Io), che lo ha aiutato e sorretto. Egli aveva una idea tutta sua della vita (6) (L'idealismo soggettivo), e dava corpo ai suoi fantasmi. Fu un uomo saggio e potente che schiarì il cervello di lui e lo portò alla vera luce. Benedetto quell'uomo anziano! Egli ha provocato nel cuore e nel cervello di quell'uomo un cambiamento totale, e chi gode di questo cambiamento è una giovane donna (7) (Anna), che credo sia figlia dell'uomo anziano. L'uomo anziano partì, fece un viaggio a una città lontana, non all'estero (8) (Il viaggio a Bari). Con questo viaggio portò tutto quello che di più

<sup>175</sup> Macchioro a Rositina, 3 febbraio 1939. Ivi, p. 204. Corsivo mio.

<sup>176</sup> Le frasi contenute tra le parentesi sono le note interpretative di Macchioro al responso di sora Carlotta. In originale, il responso è in forma dattiloscritta, mentre l'interpretazione di Macchioro segue manoscritto, secondo una successione numerica. Per comodità di lettura, si è deciso in questa sede di unire i due testi.

bello ci è nella vita, una vera spiritualità e risanò le piaghe imputridite da molto tempo in quel cuore che andava alla deriva. *Due persone un solo faro. Una luce perenne divisa in due. Le due persone sono quei due uomini.* Perché questo avvenisse ci era bisogno di una ispirazione che venne dal cielo (9) (Quando decidi di botto di piombare a Bari). Qui ci è un matrimonio (10) (Quello di E. e A.) che va verso una nuova luce. Ci sono stati momenti tremendi. Ci è un uomo che portò la luce in questo matrimonio (11) (Ern. mi dichiarò (c. anche Anna) che avevo salvato il loro matrimonio). Quest'uomo ha vinto la più bella partita del mondo. Navigava in un buio completo, senza meta. *L'unione spirituale con l'uomo anziano gli porta un grande vantaggio anche nel suo lavoro* (12) (Gli studi di storia delle religioni. Lo dice nella lettera). Egli ha adesso un altro modo di vedere e di fare. L'uomo anziano se lo sentirà ripetere molte volte: "Tu mi hai salvato". Così era scritto. Egli brancolava nel regno del male (13) (Quando fece lega con te), non lo capiva, e il regno del male poteva influire anche sulla sua casa. In passato egli non aveva per l'uomo anziano tutta questa devozione (14) (Verissimo). *Il valore dell'uomo anziano era misconosciuto.* Gli voleva bene ma non gli era devoto: nemmeno per idea. Il viaggio portò il riconoscimento (15) (Lo ha detto Ern.).<sup>177</sup>

L'oracolo è un breve racconto che riproduce fedelmente il grado di intensità raggiunto dal legame fra Macchioro e De Martino. I protagonisti della vicenda sono Ernesto, giovane uomo tormentato, e Vittorio, l'anziano che con la sua saggezza luminosa è riuscito a rischiarare la mente e il cuore del genero, provocandone una metamorfosi. Ernesto appare come una creatura prodotta dal mediatore Macchioro, che nelle sue fantasie si ritaglia sempre un ruolo preminente; tuttavia, questa considerazione coincide, a quanto pare, con la riflessione dello stesso De Martino che promette per l'ennesima volta di seguire la strada segnata dal maestro. La trasformazione sofferta del discepolo segna il momento in cui la relazione con il maestro raggiunge un'intensità tale da produrre un'identificazione totalizzante, un'unione spirituale senza eguali che, come un faro sempiterno, illumina il mondo circostante. Se consideriamo il responso della cartomante come una conferma della percezione di Macchioro, ne deduciamo anche che l'anziano maestro ha un'eccezionale consapevolezza della potenza creativa, sconvolgente e salvifica della mediazione, che egli vive direttamente a livello individuale, nella relazione maestro-discepolo, ma della quale conosce benissimo anche gli enormi effetti su scala collettiva, come confermano gli studi sui misteri eleusini come dramma sacramentale incentrato sulla figura di Dioniso (o Orfeo) contenuti in *Zagreus*.

Un altro episodio, se verificato con certezza, potrebbe costituire un'ulteriore conferma che nell'intervallo di tempo a cavallo fra 1938 e 1939 si può collocare il culmine della relazione di mediazione fra Macchioro e De Martino. Secondo certi indizi

---

<sup>177</sup> Macchioro a Rositina, 3 febbraio 1939. Ivi, pp. 204-205. Corsivo mio.

sparsi nelle lettere di questo periodo e raccolti diligentemente da Charuty<sup>178</sup>, pare che suocero e genero abbiano scritto un libro a quattro mani, condividendo lo pseudonimo di Benedetto Gioia. Si tratterebbe di *Il gioco di Satana*, romanzo “spiritico”, uscito per Macri nel giugno del 1939, storia di un altro membro della famiglia Reubeni. Nel febbraio del 1937, Macchioro informa De Martino dell’inizio della stesura e nel maggio dello stesso anno scrive alla moglie Rosita di essere quasi giunto alla fine. Sennonché nel dicembre del 1938 egli parla del medesimo romanzo riferendosi al lavoro di De Martino:

Mi aspettavo notizie del tuo romanzo. Mi parve strano che non mi dicessi niente della copertina e del resto. Qui hai lasciato tutti gli appunti che ti servirono quando lo scrivesti: te li manderò insieme agli appunti di filosofia religiosa che ho trovato. [...] Pare che la fortuna voglia assistere il *Gioco di Satana*, e se la va come pare finirai con diventare celebre all’estero. È venuto da me quel tal barone – honni soit qui mal y pense – il quale ha insistito per avere il romanzo da collocare a Praga o Zurigo. Gli ho detto che ne sei tu l’autore e che desideri, anzi esigi, di conservare l’incognito e naturalmente egli ci si è impegnato. Siamo rimasti d’accordo che glielo manderò appena sarà pubblicato.<sup>179</sup>

Sembra addirittura che lo pseudonimo, carico di significato polemico nei confronti di Croce, sia stato scelto da Ernesto, per burla.

Benedetto Gioia – chi poteva prevedere il significato simbolico di questo nome venuto fuori così celiando con Macri? [...] Mi figuro la tua gioia per i progressi che fa il tuo romanzo. Io ne godo... quasi quanto te e anche di più! [...] Non vedo l’ora che sia pubblicato il tuo romanzo, anche perché, appena pubblicato, il barone Mattencloit – quel tale del quale ti scrissi – ne imprenderà la versione da collocare in Cecoslovacchia o Svizzera.<sup>180</sup>

Anche la figlia Anna chiede al padre consigli sul romanzo che il marito sta ultimando:

Dunque, pensi tu che sul frontespizio sia necessario mettere “romanzo spiritico”, o non sarebbe meglio mettere “romanzo”, e basta. Io e anche l’editore siamo senz’altro per la seconda versione “romanzo”. Ernesto è indeciso. Risolvi tu, che ci farai un piacere, eliminando ogni discussione. Ancora: come tu sai Ernesto voleva metterci una dedica: l’idea fu abbandonata per le ragioni che ti sono note. Anche a questo proposito è intervenuto un dubbio: con dedica o senza dedica? E – se mai – quale forma consiglieresti? Ti preghiamo di risponderci al più presto...<sup>181</sup>

In una lettera a Ernesto del maggio del 1939, che leggeremo nel dettaglio più avanti, Macchioro saluta come Benedetto Gioia, ma chiede notizie su ciò che ha deciso

---

<sup>178</sup> Cfr., Ivi, pp. 207-210.

<sup>179</sup> Macchioro a De Martino, 17 dicembre 1938. Ivi, p. 208.

<sup>180</sup> Macchioro a De Martino, 4 gennaio 1939. *Ibidem*.

<sup>181</sup> Anna De Martino a Macchioro, 11 febbraio 1939. Ivi, p. 209.

l'editore per la réclame del romanzo di De Martino<sup>182</sup>. È difficile valutare sulla base del contenuto o dell'unità stilistica chi sia il vero autore di *Il gioco di Satana*, romanzo, peraltro poco riuscito, che narra la storia di Giosia Reubeni, discendente di quella famiglia Reubeni al centro del primo tentativo di romanzo autobiografico di Macchioro. Nelle lettere si allude in continuazione allo spiritismo, che, in effetti, costituisce il tema principale della narrazione. Giosia è un ricco finanziere viennese che esprime la propria osservanza religiosa al Talmud attraverso una dedizione "religiosa" al lavoro, grazie al quale può condurre una vita punteggiata di successi e riconoscimenti pubblici, nonostante le sue origini ebraiche, malviste nella buona società austriaca. Improvvisamente, la sua buona stella si oscura e subisce un tracollo finanziario che lo costringe a trasferirsi in Italia con la moglie Resi, cattolica, figlia del proprio anziano segretario personale, ormai defunto. Giosia è ossessionato dalle ragioni del suo dissesto economico, non riesce a capire perché Dio l'abbia abbandonato e punito in questo modo. Dopo un breve soggiorno a Trieste, vero punto di contatto fra cultura mitteleuropea e civiltà mediterranea, marito e moglie si trasferiscono a Capri. Su quest'isola popolata di stranieri anticonformisti, la coppia conosce una famiglia benestante di americani, i Warren, il cui capofamiglia ha vissuto una vicenda analoga a Giosia, risoltasi, però, per il meglio grazie ai consigli preziosi di uno spirito guida, Cornelio Vanderbilt, capostipite di una famiglia di finanzieri. I Warren non fanno mistero di praticare lo spiritismo ed anzi invitano a partecipare alle sedute Giosia, che, dopo alcune esitazioni e nonostante il parere assolutamente contrario e preoccupato di Resi, accetta. Quasi tutto il romanzo è dedicato alla descrizione dettagliata delle sedute spiritiche che getteranno progressivamente Giosia nell'abisso della follia. Gli spiriti evocati, infatti, che inizialmente assumono le fattezze rassicuranti di cari scomparsi, si riveleranno in seguito messi inviati dal demonio per coinvolgere Giosia in un perverso gioco autodistruttivo<sup>183</sup>. A nulla vale lo sforzo di Don Vincenzo, prete cattolico di Anacapri cui Resi si rivolge, terrorizzata, per salvare il marito. Il romanzo si conclude con la follia di Giosia e il suicidio di Resi. Se davvero il romanzo è stato scritto a quattro mani, il drammatico finale potrebbe apparire come una rappresentazione del

---

<sup>182</sup> Sembra che l'editore stesse pensando a un film tratto dal romanzo.

<sup>183</sup> Da qui il titolo del romanzo, *Il gioco di Satana*, e dei capitoli in cui è diviso (ad esempio, il capitolo secondo «Il diavolo prepara il gioco» o i diversi capitoli che seguono il numero di partite fra Giosia e il diavolo).

tragico destino di Macchioro così come lo può sentire in quel momento De Martino, che si sta nel frattempo svincolando progressivamente dall'irrazionalismo del maestro.

Al di là del contenuto del romanzo in sé, ciò che è interessante per noi è l'eventualità che Macchioro e De Martino siano uniti nell'identità fittizia di Benedetto Gioia. In tal caso, infatti, assisteremmo a un completo rovesciamento rispetto a quanto abbiamo letto nel ricordo funebre di De Martino scritto in onore di Macchioro: legando il nome di Benedetto Gioia esclusivamente al delirio di una personalità tragicamente sconfitta dalla storia, come poteva apparire Macchioro nel 1959, De Martino potrebbe nascondere abilmente il pieno coinvolgimento passato in temi e progetti ai quali non vuole essere associato pubblicamente. In questo modo, di fatto, De Martino occulterebbe quella parte scandalosa della propria personalità in virtù della quale si è unito spiritualmente al proprio maestro, Vittorio Macchioro, dando vita a Benedetto Gioia. Ancora più curioso è che lo pseudonimo prescelto da De Martino insieme al maestro di un tempo contiene in sé un lazzo polemico nei confronti di Benedetto Croce, che De Martino, di lì a poco, eleggerà pubblicamente a propria indiscussa guida teorica. Queste ultime lettere testimoniano proprio questa conversione dolorosa e repentina della massima vicinanza fra maestro e discepolo in divergenza incolmabile, che, d'altra parte, il romanzo, con il suo disperato epilogo, sembrerebbe adombrare. Nel febbraio del 1939, infatti, Macchioro riporta ancora alcuni passi di quella lettera di Ernesto del 22 gennaio, che tanto l'ha colpito:

Nella tua lettera del 22 gennaio dicevi: «D'ora in poi dovrò guardare a Lei con altri occhi, e cioè non come si guarda lo scienziato o l'artista, ma il profeta. Lei forse diffiderà di questo mio entusiasmo. Eppure io sono certo, certissimo, che le cose stanno così. *I miei studi me lo confermano ogni giorno, i miei studi di cui Lei è come l'angelo tutelare.* Questa esistenza Sua non riguarda unicamente il cerchio delle mie idee, nel qual caso sarebbe ancora poca cosa. *Riguarda tutta la mia vita spirituale, i miei sentimenti, il carattere.* Guardo ora le cose in altro modo, giudico e sento diversamente».<sup>184</sup>

A brevissima distanza dalla separazione definitiva, De Martino si profonde nella più appassionata proclamazione di fedeltà nei confronti del proprio maestro e padre putativo. In altre parole, viene riconosciuto il ruolo indispensabile di mediatore ricoperto da Macchioro nella costruzione dell'identità soggettiva di Ernesto e nell'ordinamento di un mondo pregno di significati. In questo senso preciso, a mio

---

<sup>184</sup> Macchioro a De Martino, 16 o 18 febbraio 1939. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 34. Corsivo mio.



avviso, De Martino guarda a Macchioro come a qualcosa di più che a uno scienziato o a una guida semplicemente teorica. In realtà, però, in questa designazione è nascosta un'imminente liquidazione: De Martino, infatti, anche in conseguenza delle nuove relazioni intrecciate, non è più alla ricerca di una guida mistica, di un profeta, ma di una guida razionale che vegli e diriga i suoi studi. Macchioro è stato il tramite, il mediatore che ha consentito a De Martino di investire di significato i fenomeni attorno a sé fino alla creazione di un "mondo", di una rete di relazioni di significato, appunto, in cui il soggetto può occupare un posto, de-finendo in questo modo anche se stesso. In questo senso credo possa essere considerato "profeta", vale a dire portatore di una parola divina, che si rivela creativa magicamente, per il solo fatto di essere pronunciata. Questa consapevolezza di De Martino, seppur mai compiutamente tematizzata, provoca una rivoluzione spirituale, a suo dire («Guardo ora le cose in altro modo, giudico e sento diversamente»), e sarà messa a frutto nei suoi studi sulla mediazione magica. Tuttavia, il riconoscimento, da parte di De Martino, dell'indispensabile ruolo mediatorio di Macchioro nella propria maturazione intellettuale e affettiva contiene già il suo rovesciamento nella dismissione del maestro, ormai fissato nel suo ruolo e quindi svuotato di ogni potere creativo. Ernesto riconosce la centralità di Macchioro mentre lo "uccide", andando alla ricerca di un nuovo tipo di maestro.

Fra i due scriventi ormai si è insinuato ormai in modo irrimediabile il "diavolo crociano" e forse per questo motivo Macchioro rivendica la propria autonomia e distanza da De Martino, come confuso da un'identificazione eccessiva con il discepolo. Quindi reagisce mentendo in due modi diversi: dapprima, afferma di non volere imporre la propria autorità di maestro «Non ti sognare nemmeno che io reclamo diritti, e ti impongo supremazie spirituali»<sup>185</sup>; continua poi rifiutando l'opera di mediazione che anche il discepolo ha esercitato nei suoi confronti «è un errore pensare che la tua vita, o la tua linea, sia complementare alla mia: tu arricchisci assai la mia vita da un punto di vista affettivo (come darne la misura esatta?) ma la mia vita interiore non riceve nulla dalla tua speculazione»<sup>186</sup>. L'intenzione nascosta dietro alle parole di Macchioro è il tentativo disperato di reagire alla fissità del ruolo di maestro, una volta che egli è stato riconosciuto come tale da De Martino: Vittorio, nella sua tragica solitudine, non vuole perdere soprattutto il figlio putativo! La perdita del discepolo, a causa

---

<sup>185</sup> Macchioro a De Martino, 16 o 18 febbraio 1939. *Ibidem*.

<sup>186</sup> Macchioro a De Martino, 16 o 18 febbraio 1939. Ivi, P. 34-35.

dell'accostamento al pensiero crociano, coincide, tuttavia, con l'abbandono del figlio, per quella confusione di ruolo genitoriale e magistrale sulla quale si basava la tenuta del rapporto fra i due (come pure la tenuta della stabilità psichica di Macchioro). Come abbiamo già notato, la perdita dell'unico discepolo costituisce per Macchioro la perdita dell'unico mediatore a sua disposizione verso l'acquisizione e la disposizione ordinata di un mondo, in cui la sua esistenza finalmente possa conseguire un senso gratificante. Quando De Martino, nonostante le ampollose dichiarazioni di devozione filiale, dimostra concretamente, nei fatti, di seguire una nuova guida intellettuale, Macchioro risponde negando qualsiasi valore alla loro relazione, almeno relativamente alla sfera speculativa. Nel seguito della lettera, infatti, l'oggetto principale del discorso è proprio il pensiero di Croce.

Credo: ritorni a posizioni che credevo superate. Ernesto mio caro, lascia che dica che *sarebbe ora di buttar via questa baggianata crociana*, fonte di infinito orgoglio, che lo "storico" e il "filosofo" sono in grado di rifare mentalmente le esperienze altrui. Io mi rifiuto nettamente a consentire che ci sieno degli esseri privilegiati, i quali, in conseguenza dei loro studi e di una loro particolare attività siano in grado di rifare le mie esperienze. Ti do un esempio pratico: tu sai con che stupefacente precisione la mia cartomante ha letto nel pensiero tuo e mio, e di mia moglie, così come esso si svolse durante i nostri convegni recenti: tu stesso dici che tutto ciò è meraviglioso e incredibile. Bene: i nostri convegni furono – sfido io! – dei "fatti storici": dimmi tu quale storico, col sussidio di tutta la documentazione possibile, avrebbe potuto rifare tutto il processo interiore di quei convegni? Nessuno, salvo un tuo alter ego. [...] Tu dai il solito esempio crociano, dello storico che non fu a Waterloo ma può fare la storia della battaglia: la "storia della BATTAGLIA" ma non la storia delle esperienze interiori di Napoleone o Blücher. Lo storico mi farà la storia dei nostri convegni, dopo aver letto per es. la nostra corrispondenza, o magari il mio diario, ma la cartomante ha letto nella tua anima, e ha collocato quei convegni in modo perfetto entro il quadro della tua evoluzione. [...] Non mi interessa punto che tu chiami anche tutta quanta la religione, compresa la grazia, come esperienza prelogica, e che tu creda anche di possederne una certa parte. [...] Che tu mi chiami "prelogico" o che mi chiami "eletto" è per me tutto lo stesso. *Non potrei discutere su queste basi.*<sup>187</sup>

Di nuovo, e con severa franchezza, Macchioro invita il genero ad abbandonare la via crociana, che considera un tentativo presuntuoso quanto fallimentare di ridurre le esperienze più significative dell'esistenza umana, come la religione, ad un'arida razionalizzazione. Maestro e discepolo non potrebbero essere più distanti («non potrei discutere su queste basi»), proprio nel momento in cui sentono di essere più vicini. Mentre Macchioro si abbandona all'irrazionalismo, all'esperienza vissuta che ritiene concettualmente intraducibile, De Martino cerca in ogni modo una via per possedere razionalmente, conoscitivamente, i fenomeni religiosi, e magici. Ernesto non vuole e

---

<sup>187</sup> Macchioro a De Martino, 16 o 18 febbraio 1939. Ivi, p. 35. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 206. Corsivo mio.

non può rinunciare allo strumento razionale. Il contrasto e il fascino dell'irrazionalismo macchioriano, però, lo porteranno a interrogarsi sui limiti e sull'origine della ragione moderna, giungendo, infine, alla scoperta di una ragione "altra".

Il vecchio maestro, seppur minacciato dall'ombra di Croce, rivela la sua grandezza nel momento in cui comprende che la relazione si sta esaurendo e lascia che l'allievo imbocchi nuove strade, dietro la guida di nuovi maestri, più adeguati (e meno pericolosi?). Poco più di una settimana dopo, infatti, Macchioro lancia a De Martino un nuovo appello di tutt'altro segno:

Ti scrivo in fondo per dirti questo: non ti lasciar turbare da me, non mi scrivere *mai più* che sei sul punto di gettar nel fuoco le tue carte per praticare con me: queste sono bestemmie. Io credo che ho un dovere da compiere, e lo compirò: difenderti da me stesso, cioè *dall'eccessivo influsso che io – senza minimamente volerlo – esercito su di te*. Non vedo affatto progresso in te, se è vero che sei sul punto di buttare tutto al diavolo per seguire il profeta (risum teneatis?): io non sono un Savonarola. Io vedo in te un progresso perché il problema dell'esperienza personale di Dio – credo che questo sia quello che tu chiami "pratica" – ti tormenta, e questo è buon segno. Ma dico e ripeto che tu devi essere scienziato, e che questa è la tua via. Se poi arriverai a esperienze dirette e personali, esse certo gioveranno ai tuoi studi: non vedo in che esse potrebbero farti male. Ma non ti staccare da quella che tu stesso chiami una missione, e che io riconosco come tale: direi quasi che vorrei che tu me lo giurassi. Essa si illuminerà a suo tempo, come e quando Dio vorrà. Il problema non è di scegliere fra Kant o Hegel e Isaia, come dici tu: ma di passare da Kant e Hegel a Schopenhauer. Altro che Isaia!<sup>188</sup>

A quanto pare, De Martino ha risposto all'esortazione precedente con un assenso totale, mostrandosi deciso a ricusare il "diavolo crociano" e ad abbandonare i suoi tentativi di comprensione razionale dei fenomeni religiosi per dedicarsi alla "pratica" macchioriana, vale a dire, per gettarsi a capofitto nell'esperienza religiosa vissuta, in perfetta unione spirituale con il maestro. Sorge tuttavia il ragionevole dubbio che le parole appassionate di Ernesto non siano sincere, ma che, piuttosto, stiano dipingendo un'abile messinscena finalizzata al congedo definitivo dal vecchio maestro. Il dubbio si rafforza ulteriormente se si aggiunge il particolare estremamente rilevante che nel medesimo periodo in cui si lancia in questo peana in onore di Macchioro, De Martino riattacca le relazioni con un altro maestro, parecchio influente nel panorama culturale europeo, e nominato accademico d'Italia, Raffaele Pettazzoni. Nel gennaio del 1939, infatti, dopo un silenzio durato più di quattro anni, Ernesto, forse sentendosi ben protetto dalla vicinanza a Croce, ricomincia a scrivere a Pettazzoni e gli espone, in modo misurato e razionale, il suo presente progetto di studio, che, a quanto pare, non riguarda più la religione

---

<sup>188</sup> Macchioro a De Martino, 26 febbraio 1939. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 35.

civile<sup>189</sup>, ma è già lo scheletro di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>190</sup>, e, come tale, è dichiaratamente crociano, non macchioriano. Innanzitutto, De Martino ci tiene a precisare che il proprio lavoro «già pronto nei primi capitoli, è stato letto da A. Omodeo e da Croce, i quali mi hanno offerto la pubblicazione dell'opera completa presso la casa editrice Laterza»<sup>191</sup>. Quindi, l'accorto professore liceale presenta, in un certo senso, tre biglietti da visita diversi, ma ugualmente influenti (Omodeo, Croce e Laterza), mentre del «profeta» Macchioro non si fa cenno<sup>192</sup>. De Martino dichiara di studiare «l'energia numinosa presso i popoli primitivi»<sup>193</sup> allo scopo di mostrare come attraverso di essa nascano e si sviluppino le funzioni dell'intelletto (spazio, tempo, causalità)<sup>194</sup>. Ciò che più ci interessa, però, è la successiva chiarissima dichiarazione di discepolato: «nel suo contesto, il mio lavoro è ispirato alla concezione idealistica e storicistica, che io credo possa vantaggiosamente essere impiegata nello studio dell'Etnologia». Non solo Ernesto non menziona mai Macchioro, ma nello stesso periodo in cui, in privato, giura una cieca e folle fedeltà al suocero, pubblicamente si presenta già quale un rispettabile crociano. Ecco, allora, che il peana in onore del profeta triestino si converte, in realtà, in epicedio. De Martino ha bisogno di continuare il proprio percorso speculativo improntandolo a una rigida razionalità, e, ancora di più, ha bisogno di una patente di rispettabilità accademica per affermarsi nel panorama culturale italiano.

Come si può ragionevolmente dubitare delle parole di Ernesto indirizzate a Macchioro, così forse non si dovrebbe prendere alla lettera la risposta di Vittorio al discepolo: «Io credo che ho un dovere da compiere, e lo compirò: difenderti da me stesso, cioè dall'eccessivo influsso che io – senza minimamente volerlo – esercito su di te». Presa alla lettera, tale risposta indicherebbe la presa di coscienza, da parte del maestro, della potenziale pericolosità per il genere di una relazione di figliolanza e

---

<sup>189</sup> Si ricorda che Pettazzoni nel 1934 sconsiglia a De Martino di portare il progetto sulla religione civile al concorso a cattedra per l'insegnamento di storia e filosofia nei licei.

<sup>190</sup> che uscirà nell'autunno del 1940.

<sup>191</sup> De Martino a Pettazzoni, 19 gennaio 1939. Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia* "Strada maestra", 55, 2° semestre 2003, p. 140.

<sup>192</sup> Un particolare curioso, di cui forse De Martino non è a conoscenza, è che al momento della nomina ad accademico d'Italia nel 1933, Pettazzoni, che riceveva telefonate e lettere con attestati di stima e congratulazioni, è stato informato da un amico, Aldo Foratti, dell'invidia covata da un «vecchio pavoncello della storia delle religioni, il quale ebbe il coraggio d'affermarmi di non essere arrivato più su "per il suo troppo ingegno"». Si ritiene che il "pavoncello" fosse Vittorio Macchioro. GANDINI, *Strada maestra*, 50, cit. p. 111.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> Nella seconda parte di questo lavoro vedremo più specificamente il contenuto teorico alla base di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

discepolato talmente esclusiva da cancellare attorno a sé ogni altra relazione creatrice di senso. Sembrerebbe qui che, nonostante le sue fantasie, i suoi desideri allucinati, Macchioro comprenda che è suo dovere di maestro, e padre putativo, di separare da sé questo figlio destinato a un'importante missione filosofica. Potrebbe darsi, però, che Vittorio, in virtù della sua estrema sensibilità, acuita forse anche dalla solitudine, si renda conto delle manovre elusive di allontanamento messe in atto dal discepolo e, per tale motivo, tenti un'ultima azione disperata per non perdere del tutto Ernesto. Si tratterebbe, in altre parole, di una sorta di ritirata strategica per evitare di subire l'abbandono: Vittorio prova a rinunciare a Ernesto come discepolo, per conservarlo come figlio e non rimanere completamente solo.

Il suo grande insegnamento rimarrà quello di valorizzare nel proprio percorso teorico il carico di significato che solo l'esperienza vissuta di determinati fenomeni può conferire, senza cedere a un arido e astratto razionalismo. La via di Ernesto è già segnata, ed è filosofica, non religiosa. Nel reciproco riconoscimento di questa differenza di percorsi risiede la complementarietà dei due individui, che potrebbe consentire un'armoniosa convivenza fra di loro, in un idillio familiare che Macchioro vagheggia in modo allucinato per sfuggire al suo drammatico isolamento. In una lettera successiva, Macchioro sancisce nuovamente questa unione resa possibile proprio dalla differenza:

Non so dirti con che profonda riconoscenza ho letto la tua dolcissima lettera, così luminosa, così devota, così profondamente umana [...] A ogni fase della nostra vita comune, qualunque sia l'oggetto del discorso, sento in te sempre più viva la simbiosi spirituale, il fondersi graduale dei due destini e delle due anime. [...] *Anche se un giorno tu fossi intellettualmente contro di me, tu saresti egualmente come me, senza saperlo e senza goderti.* [...] *Verso di me tu non sei impegnato se non a crescere, cioè a diventare sempre più e meglio te stesso: questo è l'unico impegno che esigo.*<sup>195</sup>

Siamo ormai alle battute finali del loro rapporto, che si rivela tanto più intenso, quanto più vicino alla fine. Macchioro nel suo delirio si dice sicuro che quanto più in futuro il discepolo definirà la propria individualità, aparendo in tal modo distante dal maestro, tanto più porterà a maturazione i frutti di questo legame appassionato e sofferto, seppur inconsapevolmente o addirittura contro le sue stesse intenzioni, per una sorta di eterogenesi dei fini. Questa raggiunta consapevolezza in parte riesce a tranquillizzare Macchioro di fronte al progressivo allontanamento di Ernesto, sempre più conquistato

---

<sup>195</sup> Macchioro a De Martino, 8 marzo 1939. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 114.

dalla figura di Croce e dallo storicismo.<sup>196</sup> Sono questi i mesi, infatti, in cui De Martino si dedica anche alle ricerche che lo condurranno alla pubblicazione, di lì a poco, di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Prima del congelamento definitivo dei rapporti, c'è un'ultima lettera molto controversa di Macchioro, che racconta un incontro avvenuto a Napoli proprio con il rivale Benedetto Croce e che mostra quanto in realtà Macchioro non sia pacificato nella decisione di rinunciare a Ernesto come discepolo.

E veniamo all'incontro con Croce, che – specialmente dopo che te ne avrò parlato – riconoscerai anche meglio nelle profezie della cartomante. Ti interesserà anche di sapere che la notte prima del colloquio ebbi un sogno premonitore in cui Croce mi diceva quel che poi mi disse. Il colloquio cominciò senza preamboli di forme, entrando subito nel vivo. È interessante che subito mi parlò di Benedetto Gioia e del romanzo che sta per uscire: lo aveva saputo da Di Donato.

Si parlò dunque di Gioia, in lungo e in largo, passato, presente e futuro. Dal romanzo di Gioia si passò allo spiritismo: gli narrai le mie sedute, chiese informazioni sulla tecnica delle sedute – si parlava solo di quelle col tavolino – e infine mi domandò se ero arrivato a una conclusione mia propria. Compresi che era venuto il momento di dire tutto il mio pensiero, e... tirai la botta: “secondo me si tratta di entità negative, basse, malefiche, quelle che nella tradizione volgare vanno sotto il nome di Satana: è secondario se si tratta di una unica entità che si ipostatizza in molte personalità oppure di diverse entità: ma quello di cui sono profondamente persuaso è che si tratta di entità oggettive”. Con mia enorme sorpresa, Croce disse subito che questa era appunto la sua opinione, insistendo sulla oggettività di queste forze o entità (“oggettive, si capisce”). Poi continuò a discorrere dell'argomento, svolgendolo con esempi, nonché intermezzi umoristici intorno ai libri della Cambon. Non so se tu condividi la mia meraviglia: per me, mai mi sarei atteso che Croce si fosse formato una simile idea. Poi si passò alla cartomanzia, della quale Croce non sa niente. E anche qui volle che gli spiegassi la tecnica: gli detti molti esempi che voi conoscete e che lo fecero strabiliare. E infine si venne a parlare di Schopenhauer, della dottrina kantiana idealistica delle categorie di tempo e di spazio, e come e qualmente la cartomanzia le “superi”. Conclusi dicendo: “Io ormai non posso fare a meno di queste forme di conoscenza trascendentali, non posso più vivere con la rappresentazione e con il fenomenico: devo arrivare alla “volontà” e al “noumenico”. Croce approvava.

Si parlò anche di te, e mi disse che era certo una idea assai buona e utile questa dimostrazione che la mentalità prelogica di Lévy-Bruhl non è un'epoca della storia ma un momento dello spirito. Questo assai in sommario, il nostro colloquio, che mi fece un'impressione straordinaria, anche perché... parlai io assai più di Croce. Seppi poi da altri che anche lui era rimasto molto contento. Ho la sensazione, che sarà sbagliata, che ho portato qualcosa di nuovo nel suo spirito. L'ho rivisto domenica scorsa, ma ci era gente. Mi disse solo che vi aveva visto e che avevate parlato dei lavori di Benedetto Gioia. Se hai qualcosa da raccontarmi adesso tocca a te.<sup>197</sup>

Benedetto Gioia, più che mai Benedetto e più che mai Gioia, vi manda i suoi saluti affettuosi. Così festeggiamo in pace e carità l'uscita del romanzo.<sup>198</sup>

Ancor più di Macchioro, siamo noi lettori a stupirci della reazione incuriosita di Croce ad argomenti quale lo spiritismo e le scienze dell'occulto in genere. Vero o meno che sia questo interesse crociano per tali temi, gli aspetti importanti della lettera sono altri. Macchioro racconta, al discepolo che si sta allontanando, una vicenda in cui egli,

---

<sup>197</sup> Macchioro a De Martino, 20 maggio 1939. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 36-37.

<sup>198</sup> CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 209.

parlando di sé e del proprio alter ego, Benedetto Gioia, è il protagonista indiscusso<sup>199</sup>, mentre al rivale spetta il ruolo di comparsa. Probabilmente si tratta di un tentativo disperato ed estremo di attirare nuovamente a sé l'allievo, senza il quale anche il mondo del maestro subirebbe una diminuzione di senso, (e quindi di realtà); e quale modo migliore se non mostrare che il maestro rivale si è venuto a trovare in una posizione di minorità? In questa sorta di schermaglia intellettuale il trionfatore risulta senza dubbio «Benedetto Gioia, più che mai Benedetto e più che mai Gioia». Ancora più importante per noi è la spiegazione di Macchioro della sua concezione dei fenomeni occulti, senza dubbio già ampiamente nota a De Martino. Per Macchioro, così come per ogni uomo “magico”, gli spiriti sono entità oggettive, ma di un’oggettività che non risponde ai principi de-significanti del riduzionismo scientifico, quanto ai criteri di una rete di significatività che permette di riconoscere un mondo nel quale agire in modo coerente ed efficace. Lo studioso triestino propone un’interpretazione dei fenomeni occulti e magici improntata alla separazione schopenhaueriana fra mondo fenomenico e noumeno, identificato con la Volontà. Attraverso la mediazione di tali entità o forze, sapientemente controllate o manipolate tramite tecniche determinate (cartomanzia, oniromanzia, ecc), Macchioro ritiene di poter penetrare entro il muro delle rappresentazioni fenomeniche, regolate rigidamente dalle leggi scientifiche, e arrivare al noumeno, alla verità, alla fonte viva e scottante di quel significato di cui invece è destituita l’oggettività anoggettuale della scienza. Lo studioso triestino, nel suo delirio solipsistico, tenta di riattivare un tipo di mediazione collettiva, la magia, ormai svuotata però di ogni potere effettivo, in un periodo storico in cui il grande problema della civiltà europea è proprio quello della crisi della mediazione culturale. La soluzione di Macchioro si rivela inefficace, perché è solipsistica, limitata al mondo chiuso dell’individuo e non sorretta da una condivisione comunitaria e storica; di qui il pericolo di un suo sbocco nel patologico. Egli non si rende conto che la forza che tenta di manipolare per la ricerca di un senso ultimo della realtà è quella stessa forza che egli percepisce confusamente emanare dal legame con il suo unico discepolo, Ernesto, in grado di investire di significato tutto il mondo circostante e, non ultimo, se stesso.

L’ultima comunicazione a nostra disposizione risale probabilmente al dicembre 1939 e segna la definitiva presa d’atto della separazione irreversibile dal caro Ernesto:

---

<sup>199</sup> È ciò che nota anche Sasso, seppur lontano dalla nostra impostazione metodologica. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 32.

«Voglio dirti cioè che da più mesi ho l'impressione che ti stai straniando da me sempre più e sempre più definitivamente, tanto che ormai siamo quasi arrivati a quel congelamento verso il quale il tuo contegno doveva fatalmente condurti»<sup>200</sup>. Le manovre diversive di Macchioro non sono valse a impedire almeno l'abbandono di Ernesto come figlio e Vittorio si ritrova solo, isolato in un mondo "magico" costruito su misura per sé.

## 7. Vittorio, lo sciamano impotente

Prima di concludere, è bene presentare un ultimo documento che può essere contrapposto simmetricamente alla memoria funebre, prima traccia dalla quale è partita la nostra indagine. Si tratta di un appunto, conservato nell'Archivio De Martino e risalente al periodo da noi considerato, nel quale De Martino svolge alcune considerazioni sul rapporto tra psicopatologia e tecniche magiche, scegliendo quale esempio vivente proprio Vittorio Macchioro. Bisogna anche evidenziare che è l'unico documento dell'archivio in cui De Martino parla diffusamente del suocero, che invece non sarà mai citato in modo significativo nelle opere pubblicate. Questo breve scritto costituisce l'ultima prova a supporto della nostra ipotesi iniziale e ci consente di raggiungere una conclusione convincente della nostra inchiesta.

La follia potrebbe essere interpretata come un ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente. Ciò che nel passato ebbe la sua funzione storica, fuori di quel passato non può nascere senza convertirsi in patologia. La glossolalia, le illusioni estatiche, i divieti tabuici, etc., fuori dell'ambiente storico in cui esercitarono una funzione reale, diventano 'manie', o religiose o addirittura senza riferimento a credenze religiose: ossessioni fobie megalomanie etc. La follia è la storia religiosa di un passato remoto che tende a tornare fuor dell'ambiente storico in cui essa era fisiologia: e nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario.

V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità, crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti della personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per altri aspetti, è un uomo moderno, normale. Perché questa teoria fosse accettata, occorrerebbe dimostrare: 1) che di ogni fenomeno psicopatologico c'è il corrispondente fisiologico nella storia delle religioni, e viceversa; 2) che ogni fenomeno psicopatologico nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario; 3) che non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e

---

<sup>200</sup> Macchioro a De Martino, dicembre 1939. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 37.



quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa.<sup>201</sup>

Questo appunto, così denso di argomenti, fa luce sulla possibile ragione di rottura fra Macchioro e De Martino. La mediazione, mantenutasi così fruttifera e coinvolgente per una decina di anni, si era ormai esaurita nella sua linfa vitale a causa della drammatica deriva nel patologico di uno dei due soggetti. Si può dire, infatti, che mentre De Martino ha goduto della potenza creativa della mediazione nella definizione della propria soggettività, Macchioro da questa stessa forza è stato schiacciato. Quando Ernesto ha ampliato, come è fisiologico, la sua rete di relazioni affettive e cognitive, in altre parole, le sue mediazioni, Macchioro ha reagito, invece, in modo patologico, vale a dire, chiudendosi nel mondo di significati che aveva creato grazie al legame con il suo unico discepolo. Agli occhi di De Martino, Macchioro ha risposto alla crisi della propria soggettività e della ragione occidentale scegliendo la via dell'irrazionalismo astorico, attraverso soluzioni, quali le pratiche magiche, che non sono più efficaci nel presente storico, perché sono state superate storicamente. Pur non potendo condividere l'opzione irrazionalista di Macchioro, Ernesto acquisisce progressivamente consapevolezza dell'importanza assolutamente vitale di tali pratiche agli albori dell'umanità; egli comincia, quindi, a interrogarsi su un passato che è irrazionale o meglio a-razionale, perché si situa prima e all'origine della ragione stessa come noi la intendiamo. In questo passato ancora inesplorato o esplorato con metodi insufficienti, le procedure magiche (e religiose) riattualizzate dal suocero rispondono a problemi universali, che si ripresentano all'essere umano con la medesima forza e impellenza in ogni epoca storica. In questo documento, Macchioro è descritto come uno sciamano moderno che vive in un periodo storico e culturale in cui questi atti e rituali non sono più efficaci a definire un mondo, il senso di una realtà condivisa collettivamente; questa sua fuoriuscita dalla realtà storica presente, dalla rete di significati condivisi, determina il suo ingresso nel patologico. Ma quali sono i problemi cui la magia in passato ha fornito una soluzione? Dall'analisi del carteggio dovrebbe essere ormai evidente che De Martino vive con sofferto coinvolgimento sia la crisi di una civiltà sull'orlo dell'abisso, sia una crisi della soggettività, sperimentata soprattutto attraverso il legame con Macchioro. Dal 1930 al 1939, ancor più della lettura di un determinato autore o di un'influenza esteriormente

---

<sup>201</sup> Archivio De Martino, 2.19,13. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 42.

teorica, sulla formazione demartiniana pesano piuttosto l'esperienza della crisi generalizzata che sta invadendo l'Europa e i suoi valori a partire dal primo conflitto mondiale, e l'esperienza della forza creativa della mediazione che egli vive individualmente nella sua relazione con Macchioro. Nel giro di una decina di anni, De Martino passa dall'elaborazione teorica di una religione civile, come soluzione, ancora molto astratta e retorica, alla crisi di civiltà, alla comprensione dell'urgenza di un'indagine storica e filosofica sulle origini misconosciute e scandalose della civiltà occidentale, rintracciate in una mediazione collettiva, ormai non più riattualizzabile, che definiva un mondo completamente diverso dal nostro, il mondo magico. In questo decennio così ben documentato dall'epistolario, De Martino sperimenta su di sé l'energia totalizzante, pervasiva e feconda, anch'essa "magica", che scaturisce dalla relazione con Macchioro. Proprio questa esperienza vissuta in modo così intenso e drammatico, ma sorvegliata sempre da un solido razionalismo, lo induce a comprendere che sono esistite in passato mediazioni di tipo collettivo che hanno creato un mondo di significati e valori, non solo denso di realtà al pari del mondo regolato dalla scienza moderna, ma anche, probabilmente, all'origine della stessa ragione occidentale. Il fulcro "mediatore" di questo passaggio da mediazione individuale (sperimentata con Macchioro) a mediazione collettiva (in crisi e da rifondare) è costituito dallo sciamano, il mediatore magico per eccellenza. Negli anni precedenti a *Mondo Magico*, De Martino sarà quasi ossessionato da questa figura dello stregone, la cui centralità gli diverrà sempre più evidente, fino ad arrivare alla definizione figurata e felice di «Cristo Magico». Ma il primo "Cristo magico" conosciuto da Ernesto, trasposto nel mondo contemporaneo e perciò destinato alla disfatta e al crollo psicologico, in quanto pericolosamente inattuale, è stato Vittorio Macchioro, suo padre e maestro.

## CAPITOLO SECONDO

### IL GIOVANE ERNESTO FRA RELIGIONE CIVILE E STORIA DELLA RELIGIONE

Nella seconda parte della nostra indagine, si analizza la speculazione di demartiniana dal 1929 al 1939 sotto una prospettiva che, pur tenendo conto dei risultati raggiunti nella prima parte, si soffermerà in particolar modo sulla documentazione costituita dalle prime sporadiche pubblicazioni di De Martino (che diventeranno sempre più frequenti sul volgere del decennio) e, in parte, dagli appunti inediti conservati nell'archivio De Martino. In primo luogo, occorre giustificare la scelta di voler affrontare con una nuova incursione il caliginoso periodo della formazione demartiniana di cui già è stato detto abbondantemente nella prima parte. Al fine di ricomporre l'immagine dell'Ernesto ventenne in tutta la sua complessità, è utile (nonché interessante) esaminare il suo percorso teorico quale si è mostrato pubblicamente, senza trascurare di segnalare e giustificare i vari ed eventuali punti di contatto o di distacco rispetto a quanto è emerso dall'analisi dello scambio privato (e perciò nascosto) con Macchioro. Inoltre, dall'esame accurato dei primi articoli di De Martino emerge altresì la spericolatezza, nel bene e nel male, e la dinamicità dirompente di un pensiero tenace, attivo, alla ricerca spasmodica di una nuova fondazione che rigenerasse la cultura occidentale. In particolare, si evidenzia con maggior vigore il cambiamento repentino delle convinzioni politiche e, in apparenza, anche degli orientamenti teorici che coinvolge De Martino alla metà degli anni '30, fino alla grande svolta di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, (1939-40), vero e proprio trampolino teorico verso *Mondo magico*. In realtà, l'approfondimento proposto consentirà di identificare l'unità di fondo della speculazione demartiniana, pur nelle sue variazioni, inevitabili per un giovane così ricettivo nei confronti degli stimoli provenienti dalla cultura circostante e così desideroso di affermarsi pubblicamente. La questione che trapela con progressiva forza lungo tutto il percorso teorico giovanile demartiniano riguarda innanzitutto la religione come autonoma categoria conoscitiva e pratica, tema che peraltro acquisirà centralità

proprio in *Mondo magico*, provocando la nota scomunica crociana<sup>1</sup>. Grazie alla teoria mediatrice che guida la nostra analisi, si mostrerà come la ricerca appassionata di De Martino sulla religione coincidesse, di fatto, con una ricerca sulla mediazione e la sua forza produttrice di significato cognitivo ed esistenziale per l'essere umano, sperimentata peraltro direttamente attraverso la relazione con Macchioro; tale ricerca troverà il suo coronamento speculativo nello studio sulla magia come massiccio istituto culturale e simbolico di mediazione nei popoli primitivi e all'origine della cultura occidentale. Si vedrà, infatti, che la prima fase del percorso demartiniano, che possiamo schematicamente identificare nel periodo compreso fra il 1929 e il 1934, è dedicata al progetto della religione civile come nuova mediazione collettiva che assuma su di sé tutta la forza creativa del sacro per rifondare i valori della civiltà occidentale in crisi. Nella seconda fase, (1934-1939), parallelamente al graduale abbandono dell'ideologia fascista e al progressivo avvicinamento al circolo di Villa Laterza, rimane comunque la ricerca di una definizione della religione che ne valorizzi gli aspetti mediatori e poetici, evidenti in particolar modo nella sfera della prassi magica, e che De Martino mostra scandalosamente di considerare all'origine della nostra cultura. Da qui, abbracciato lo storicissimo crociano, nasce *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (che possiamo identificare per comodità con una terza fase), in cui si trova già formulato e annunciato il progetto che porterà a *Mondo magico*. Una volta stabilita la centralità della religione, e della magia, nella fondazione della cultura, bisognerà volgersi, secondo De Martino, allo studio delle popolazioni "primitive" per scovare in che modo la magia si possa porre all'origine non solo degli istituti culturali, ma della possibilità stessa dell'esistenza di soggetto e oggetto sulla cui corrispondenza si basa il nostro concetto di conoscenza e azione. Il percorso demartiniano, inoltre, mostra un'unità non solo teorica, ma anche pratica, poiché è costantemente vivificato dall'urgenza esistenziale di trovare nuove soluzioni efficaci alla crisi del mondo occidentale che galoppava forsennatamente verso il secondo conflitto mondiale. Leggendo gli articoli pubblicati durante questo decennio, si assiste al passaggio dall'ingenuo e astratto progetto utopico di una nuova mediazione civile a carattere sacro (la fascista religione civile), attraverso una progressiva razionalizzazione, fino alla ricerca sulle origini della razionalità occidentale moderna,

---

<sup>1</sup> Gennaro Sasso nota con grande accortezza come fin dalla prima pubblicazione sul concetto di religione del 1932 De Martino abbia la tendenza a riconoscere alla religione dignità di categoria, in contrasto con la posizione crociana. Cfr. SASSO, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, cit., pp. 12-13 e p. 15.

individuare in quella prima forma potentissima di mediazione collettiva che è la magia. Lungo quest'unica linea di riflessione demartiniana sulla mediazione, inoltre, permane, in modo più o meno visibile, l'attrazione irresistibile per la figura del mediatore magico, lo sciamano, che tanta rilevanza avrà in *Mondo magico*, ma che, come vedremo, ben prima emerge in tutta la sua attrattiva.

## 1. 1929-1934: la decadenza dell'Occidente e la religione civile

La prima pubblicazione firmata da Ernesto De Martino non è l'introduzione parzialmente rivista della tesi di laurea del 1932 sui gefirismi eleusini, come per molto tempo si è sostenuto, ma uno scritto molto più inquietante<sup>2</sup> per il suo tono irrazionalistico e misticheggiante, a noi già noto dall'analisi del carteggio con Macchioro. Si tratta di un articolo pubblicato nel 1929 sulla Rivista del GUF di Napoli, intitolato significativamente *La decadenza dell'Occidente*<sup>3</sup>, e che, in modo altrettanto indicativo, si apre con il riferimento a due figure quantomeno spinose per il lettore odierno, Benito Mussolini e Oswald Spengler. In questa brevissima pubblicazione, il poco più che ventenne De Martino registra quello che, secondo un sentire culturalmente diffuso e abilmente recepito da Mussolini, era considerato il problema fondamentale dell'epoca, segnata indelebilmente dagli orrori della Grande Guerra: il declino, o, seguendo Spengler, il tramonto dell'Occidente. L'opera di Spengler si inserisce a pieno titolo nella cosiddetta "cultura della crisi" che si va diffondendo in Europa dopo la prima guerra mondiale, costituendone una delle immagini più emblematiche, seppur non l'unica<sup>4</sup>. L'esperienza sconvolgente della prima guerra mondiale avvia una serie di considerazioni sull'inadeguatezza di quella ragione, di cui il pensiero filosofico, a

---

<sup>2</sup> Inquietante in particolar modo per quella parte di critica demartiniana che ha la tendenza a censurare parzialmente o minimizzare il passato fascista di De Martino.

<sup>3</sup> Ernesto DE MARTINO, *La decadenza dell'Occidente*, in "Rivista del Gruppo Universitario-Fascista Napoletano Mussolini", Napoli, 1929, pp. 27-28.

<sup>4</sup> Per un'efficace e sintetica disamina della "cultura della crisi" europea e della sua modalità di ricezione e diffusione nell'Italia degli anni del fascismo cfr. Michela NACCI, *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, in GARIN, NACCI, FARACOVI, VITTORIA, GHELARDU, CILIBERTO, SANTUCCI, FARULLI, MANCINI, INVITTO, a cura di Ornella Pompeo FARACOVI, *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Livorno, Belforte Editore Libraio, 1985, pp. 41-71. L'opera di Spengler uscì in due volumi in tedesco nel 1918 e nel 1922. Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band 1, Wien, Baumüller, 1918, Band 2, München, C.H. Beck, 1922.

partire dall'epoca moderna, aveva proclamato l'universalità e l'infinito progresso realizzativo. I temi tipici di questo movimento che si potrebbe genericamente chiamare "antimoderno" sono la negazione dell'idea positivista di progresso, l'anticapitalismo unito a un disprezzo generico per il tipo di uomo "borghese", utilitarista, materialista e grettamente razionalista. Com'è noto, Spengler traduce questi temi in una sorta di filosofia della storia, venata di irrazionalismo e fatalismo pessimista, in cui si concepisce ogni civiltà, o meglio, *Kultur*, come un organismo in sé concluso, destinato a percorrere un ciclo storico che si chiude fisiologicamente con un periodo di decadenza che mostra le caratteristiche della *Zivilisation*, vale a dire, sintetizzando, statalismo, democrazia, razionalismo esasperato, predominio della tecnica e del denaro. Com'è stato giustamente notato<sup>5</sup>, la concezione spengleriana è raccolta per diversi aspetti dalla retorica fascista e alla fine degli anni venti, in particolare dopo la pubblicazione dello studio su Spengler di Vittorio Beonio Brocchieri<sup>6</sup>, anche in Italia si accende il dibattito sul tramonto della civiltà occidentale. Se il fascismo accoglie nel proprio seno l'antimodernismo tipico della concezione spengleriana, ne respinge, tuttavia, la profezia dell'ineluttabile fine della civiltà occidentale e pone la rivoluzione fascista come l'unica possibilità di palingenesi dell'Europa<sup>7</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di vedere nella prima parte della nostra ricerca, il giovane Ernesto percepisce intensamente il dramma del crollo dei valori occidentali e condivide con attiva convinzione la soluzione fascista come ritorno a una barbarie rigeneratrice<sup>8</sup>. Dal suo primo articolo, però, affiora già una prima differenza, se non di tono generale, perlomeno di sfumatura nell'analisi della crisi. De Martino, infatti, indulgia in una riflessione generale sul legame specifico fra profetismo e declino di civiltà, anticipando in modo sorprendente alcune di quelle considerazioni sulle

---

<sup>5</sup> Cfr. Renzo DE FELICE, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974, p. 39.

<sup>6</sup> Vittorio BEONIO BROCCHIERI, *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo postbellico*, Edizioni Athena, Milano, 1928.

<sup>7</sup> Per questo motivo, negli ultimi anni si tende a identificare l'ideologia fascista con un'ideologia "modernista", perché caratterizzata, appunto, non da un rifiuto *tout court* del moderno, ma dal rifiuto di un particolare paradigma del moderno, a favore di un nuovo modello. Cfr. Emilio GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista, 1918-1925*, Il Mulino, Bologna, 1996. E vedi «Il fascismo ottimista e attivistico si poneva come la soluzione della crisi della civiltà, la creazione di una civiltà nuova che avrebbe preso il posto di quella occidentale al tramonto». NACCI, *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, cit., p. 47.

<sup>8</sup> È significativo che il primo testo, e per lungo tempo l'unico, in cui si è fatto riferimento a questo articolo di De Martino sia infatti l'opera di De Felice. Cfr. DE FELICE, *Mussolini il duce*, cit., pp. 39-40.

apocalissi culturali che costituiranno la sua ultima opera incompiuta, *La fine del mondo*<sup>9</sup>. Secondo il giovane studente napoletano, durante le fasi finali di una civiltà che ha ormai esaurito ogni vitalità, ogni energia produttrice di significato, è normale la diffusione fra gli uomini di «una sorta di timor panico»<sup>10</sup> e di un certo «fervore profetico»<sup>11</sup>. Ogni epoca di rovina culturale, continua De Martino, ha avuto il proprio profeta, come dimostra, ad esempio, la storia di Roma, che nella sua fase di declino, l'epoca imperiale, trovò in Virgilio il suo vate. Oggi, come allora, i profeti interpretano con grande sensibilità il sentimento di attesa e di speranza di rinnovamento della collettività. «Il verso del poeta *Iam nova progenies coelo demittitur alto* rappresenta ancora oggi la nostra attesa e il nostro vaticinio»<sup>12</sup>. Quindi, il profetismo costituisce, innanzitutto, un sintomo di «fatale decadenza». Spengler, «che senza veli e sfacciatamente s'è piantato nel bel mezzo della cultura europea»<sup>13</sup> recupera la diagnosi di Nietzsche sullo stato di salute della civiltà occidentale:

I cicli spengleriani si possono identificare, almeno per il loro movente psicologico, con l'eterno ritorno di Nietzsche: idea questa che torna sempre nelle epoche di sconforto e che esprime l'ingenua speranza di poter tornare a nascere, dissolvendo, per un magico potere, tutte le degenerazioni accumulate nel tempo e delle quali s'incomincia a sentire il peso.<sup>14</sup>

De Martino quindi propone un'interpretazione in apparenza rigorosa e analitica del profetismo spengleriano, che non sembra godere della sua approvazione incondizionata. Improvvisamente, però, il giovane autore, abbandonato lo sguardo distaccato dello studioso, offre la propria personale valutazione sulla crisi europea e, fremente di entusiasmo, indica la via da percorrere, assumendo egli stesso il ruolo del profeta.

È un fatto che uno dei principali ostacoli alla rinascita dell'occidente è costituito dall'eccessivo sviluppo della nostra facoltà critica: in virtù della quale la profezia ha abbandonato il vate ed il mistico per rinchiudersi nel lucido concetto del filosofo. È un fatto che ogni vera rinascita, per essere una sorta d'oblio e di abbandono, di ritorno alle sorgenti prima della vita, di eliminazione d'ogni eccessivo sviluppo della civiltà, mal si confà con uomini troppo saggi, troppo illuminati, che ragionano per tragiche certezze e soffrono per ineliminabili dubbi.

---

<sup>9</sup> Questo legame è stato sottolineato anche da Domenico Conte, che per primo ha fornito un'analisi esauriente di questo articolo di De Martino, di difficile reperibilità fino alla pubblicazione online del testo per opera dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino. Cfr. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e "fede" nel giovane de Martino*, cit., p. 488.

<sup>10</sup> DE MARTINO, *La decadenza dell'Occidente*, cit., p. 27.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 27-28.

Questi uomini son certo occidentali.<sup>15</sup>

De Martino riconosce la caratteristica precipua della civiltà europea nella ragione critica, e quindi filosofica, di derivazione kantiana. La *ratio* calcolante della modernità, che si snoda attraverso una serrata catena causale di concetti, costituisce, a un tempo, il motivo del depauperamento dell'energia poetica dell'occidente e l'ostacolo a un ritorno rinfrescante alle origini. Il giovane, quindi, ricalca il violento antimodernismo irrazionalista strumentalizzato anche dalla retorica mussoliniana, come è ancora più evidente dal seguito della sua analisi:

Ma sono tutti i paesi d'Europa egualmente compromessi? L'Occidente non è un'espressione geografica, ma un fatto spirituale e se l'occidentalismo si identifica con il faustismo, con la vittoria dell'attimo fuggente, con Andrea Sperelli, a noi non sembra che tutti i paesi d'Europa abbiano partecipato che con lo stesso ritmo allo svolgersi dello spirito Faustiano. L'Italia e la Russia, per esempio, hanno vissuto ai margini della tradizione occidentale. Nessuno dei grandi archi con cui l'occidente si è chiarito come essenzialmente attivistico – la Riforma, il criticismo, la rivoluzione francese – nessuna di queste grandi dichiarazioni ci riguardano direttamente.<sup>16</sup>

I tre grandi momenti storici che hanno definito l'Occidente, ora in crisi, sono strutturalmente legati all'esercizio di quella ragione critica che è posta all'origine della modernità: la Riforma si è configurata come critica della suprema autorità religiosa; la rivoluzione francese è stata la conseguenza pratica (e pragmatica) della ragione critica applicata al sistema di potere dell'*ancien régime*; infine, il criticismo kantiano può essere considerato l'esito estremo e paradossale della facoltà critica, che viene rivolta come un'arma contro quella stessa ragione di cui costituisce l'essenza più profonda. Se l'Occidente è definito in primo luogo dalla *ratio* del pensiero filosofico moderno, allora crisi dell'Europa significa innanzitutto crisi di questo modello di ragione e la salvezza può quindi venire grazie alle incontaminate forze vitali e rigeneratrici che risiedono in quelle nazioni rimaste ai margini della modernità, come Italia e Russia<sup>17</sup>. Ecco che De Martino, indossate ormai le vesti di profeta del popolo italiano, conclude la propria riflessione con mistico lirismo:

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 28.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Anche questa unione di fascismo e bolscevismo come movimenti che raccolgono le forze vitali europee contro la modernità borghese era uno dei temi tipici del fascismo nel suo coté più rivoluzionario. Cfr. NACCI, *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, cit., p. 48.



Noi abbiamo una speranza che ci mantiene sulla breccia e che ci dà la più divina gioia che un popolo possa provare, quella di sapersi la novella progenia promossa per decreto divino.

....Ultima Cumaei venit jam carmina etas

.....  
jam nova progenies coelo demittitur alto.<sup>18</sup>

In questa fase acerba della sua speculazione, è probabile che Ernesto non sia ancora giunto alla formulazione del progetto sulla religione civile che sarà oggetto di parte delle discussioni epistolari con Macchioro. Tuttavia, già viva e penosa è la sfiducia nei confronti del concetto filosofico, troppo freddo e asettico<sup>19</sup> per riuscire a trascinare la collettività alla palingenesi agognata. L'appello all'eroe profeta, trascinatore delle masse verso una rigenerazione spirituale, di contro alla mediocrità tipica della democrazia, era tema diffuso nella propaganda dell'attivismo fascista<sup>20</sup>; tuttavia, a mio avviso, dietro alla figura del profeta, che attrae De Martino a tal punto da condurlo ad assumerne il ruolo, si nasconde anche il futuro mediatore magico che, al contrario dell'intellettuale razionalista, o dell'atomistico individuo borghese estetizzante à la Andrea Sperelli, ha le capacità di recepire su di sé i malesseri della collettività ed esorcizzarli, dando vita a nuovi significati. Non bisogna dimenticare, infatti, che proprio la qualifica di profeta sarà attribuita dal giovane Ernesto a Vittorio Macchioro a suggello della loro relazione di filiazione affettiva e discepolare nel momento della massima vicinanza fra i due.

L'opposizione fra ragione moderna e fede è al centro di un brevissimo articolo che De Martino pubblica su "L'Universale" di Berto Ricci in forma di lettera polemica nei confronti di Diano Brocchi, un collaboratore della rivista suddetta<sup>21</sup>. Secondo il giovane e baldanzoso polemista, la questione del rapporto tra «ingegno» e «fede» costituisce «il problema centrale dell'età presente» e trova la sua espressione più adeguata nell'opposizione fra liberalismo e fascismo.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Vedremo nel prossimo paragrafo che queste considerazioni di De Martino sulla "freddezza" del concetto filosofico torneranno nell'articolo estratto dalla tesi di laurea, *Il concetto di religione*, del 1933.

<sup>20</sup> Si pensi, ad esempio, alla figura del "demiurgo" proposta da Filippo Burzio.

<sup>21</sup> Ernesto DE MARTINO, *Polemica*, in "L'Universale", 8-9, agosto 1932, p.2. "L'Universale" è un periodico del GUF fondato a Firenze nel 1931 da Berto Ricci, sostenitore di un fascismo "rivoluzionario", ferocemente antiborghese, propugnatore di una nuova modernità anticapitalistica e convintamente antiidealista. Le pubblicazioni saranno interrotte nel 1935, alla vigilia della guerra di Etiopia, alla quale Ricci partecipa come volontario. Si noti anche che Berto Ricci collaborerà anche come insegnante alla Scuola di Mistica Fascista "Sandro Italico Mussolini".

Si tratta di questo, in poche parole: il liberalismo ha «ragione» e il fascismo ha «torto». Con il liberalismo sono la civiltà e la tradizione: insomma, la storia, che è storia della libertà; col fascismo non è che un manipolo d'uomini d'azione, con «dottrine» palesemente retrive e in evidente soluzione di continuità con quella civiltà e con quella tradizione. Tuttavia, e malgrado questa oscura coscienza, noi siamo fascisti e saremmo pronti a versare fin l'ultima stilla di sangue per la causa della rivoluzione.

Il fascismo, quale movimento rivoluzionario e rigeneratore, si contrappone con la veemenza del sentimento religioso, della fede, alla *ratio* moderna attraverso la quale è stata edificata la civiltà occidentale adesso in crisi. «Il sentimento della civiltà occidentale come male che si presenta con tutta l'autorità e la forza della Ragione, questo è il fascismo»<sup>22</sup>. La palingenesi dell'umanità può essere garantita ormai solamente dall'abbandono disperato a una fede irrazionale o forse a-razionale<sup>23</sup>, precedente cioè l'affermazione della «straordinaria e quasi diabolica potenza logica» del mondo occidentale. De Martino sostiene le esaltate proclamazioni di fede fascista con una considerazione per noi molto interessante, perché fornisce indizi rilevanti sulle sue convinzioni teoriche più generali in merito al rapporto fra natura e cultura e alla connessione universale, comune a ogni civiltà, fra “crisi” e angoscia esistenziale. In primo luogo, per quanto riguarda il rapporto fra natura e cultura, la natura è definita come «ciò che si subisce», quindi la cultura è considerata il prodotto della strenua azione dell'uomo che tenta di imporre il proprio indiscusso dominio sulla realtà circostante, creando, appunto, un “mondo” simbolico (e di significato) a sua misura<sup>24</sup>. Se all'alba dei tempi l'umanità subiva la potenza di fulmini, eclissi e cataclismi, verso i quali quindi provava un «naturale terrore», - continua De Martino – adesso essa è succube dei prodotti della ragione moderna, vale a dire, «di leggi che ci appaiono inutili, di macchine che han dato solo benessere momentaneo, di principî morali e verità filosofiche che non sentiamo più come attuali e che tuttavia continuiamo a pensare». Ecco che gli uomini “civilizzati” paralizzati nell'azione, e quindi nella creazione di cultura, da una potenza impersonale e soverchiante si trovano a provare la medesima angoscia, il medesimo smarrimento degli uomini “primitivi”: «Il nostro atteggiamento è

---

<sup>22</sup> Con buona pace di molti commentatori demartiniani che cercano di minimizzare il suo passato convintamente fascista definendolo “fascista di sinistra”. Contro questa definizione cfr. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e “fede” nel giovane de Martino*, cit., p. 491.

<sup>23</sup> «preferiamo “non pensare”», afferma De Martino. DE MARTINO, *Polemica*, cit., p. 8.

<sup>24</sup> Vedremo che questa concezione della cultura emergerà anche dalla lettura cursoria degli appunti di archivio sulla religione civile e, di fatto, si manterrà inalterata nel suo nucleo essenziale fino a *Mondo magico*, e oltre.

ancora, *sovratutto in questi giorni di crisi*, quello dei primitivi: terrore d'un mondo inattuale e pur incombente»<sup>25</sup>. La crisi attuale, secondo De Martino, altro non è che l'esito paradossale della ragione, del *logos* del pensiero moderno che da strumento di liberazione e di azione creativa si è pervertito in potenza opprimente e alienante. L'interrogativo posto dal giovane studioso rende eloquente la situazione di straniamento in cui si è venuta a trovare l'umanità: «ci domandiamo, in una parola, se la nostra civiltà, vinta la natura, non sia ancora, eternamente, natura». *Ergo*, per ridare vitalità e significatività all'azione umana, bisogna abbandonare la logica del mondo occidentale, «ché la logica è da parte loro». «Ecco perché il fascismo o è "AntiEuropa"<sup>26</sup> o non è». Ernesto, da neolaureato, conclude il suo intervento apponendo il sigillo autorevole dello studioso: «Sappi infine che chi ti scrive è studioso – nientemeno – delle religioni dei primitivi e non, come parrebbe, politico di professione»<sup>27</sup>.

In questo breve scritto ritroviamo il fervore misticheggiante e il fanatismo politico sui quali Macchioro ironizzava e ammoniva il giovane pupillo, ma possiamo anche individuare l'inclinazione teorica ed etica che rimarrà costante in De Martino fino alla sua razionalizzazione in *Mondo magico*. In primo luogo, emerge la percezione drammatica di collocarsi in un mondo che ha perso quelle differenze di significato che lo distinguono da una natura caotica e incombente. A questa consapevolezza, inoltre, segue l'urgenza pratica di una nuova fondazione, che nella prima fase giovanile demartiniana, fortemente condizionata dall'adesione al fascismo, si esprime come desiderio impetuoso di ritorno alla barbarie<sup>28</sup>, a una mediazione più travolgente e valorizzante dello sterile concetto filosofico. Il rifiuto della ragione occidentale, identificata con il male, in quanto opprimente e limitante l'azione umana, si tradurrà, attraverso un lavoro di progressiva razionalizzazione, in indagine sulle origini di questa *ratio* tanto vituperata, fino alla scoperta sensazionale e scandalosa di una mediazione, precedente quella filosofica, ma non per questo meno razionale, la magia. Fin dalle prime battute del suo percorso teorico, quindi, De Martino lega la possibile soluzione

---

<sup>25</sup> Corsivo mio.

<sup>26</sup> Si ricordi che un periodico molto popolare di regime era "Antieuropa", fondato nel 1929 da Asvero Gravelli, a conferma della diffusione del tema "antieuropeo" nell'ambiente fascista.

<sup>27</sup> Questa autodefinizione precoce di "studioso delle religioni" fa sorgere il dubbio che in parte la polemica pubblica sia strumentale anche ad imporsi pubblicamente nel panorama culturale italiano, seppur da polemista.

<sup>28</sup> Questo desiderio di «imbarbarire l'Europa» era espresso sovente da De Martino anche all'amico della prima giovinezza a Firenze, Armando Forte, la cui corrispondenza è sintetizzata da Charuty. Cfr. Giordana CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 64.

della crisi a un'indagine sull'origine, su quel tempo primordiale precedente l'affermazione della ragione moderna, in cui, tuttavia, gli uomini si trovavano di fronte alla medesima necessità di azione creativa da opporre a una soverchiante forza nullificante. Ed è proprio questa disposizione a uno studio storico-fondativo che allontanerà inevitabilmente il giovane dalla "fede" fascista, compromettendo nei fatti il suo ostentato ripudio della ragione filosofica, che egli sarà costretto a recuperare, seppur criticamente.

La prima enunciazione pubblica del progetto di religione civile, come mediazione collettiva in opposizione al concetto filosofico, è contenuta in un articolo pubblicato sempre su "L'Universale" nel 1934, intitolato *Considerazioni attuali*<sup>29</sup>, quasi in contrapposizione con le considerazioni di nietzscheana memoria. De Martino apre lo scritto con la sanzione definitiva della crisi e utilizza parole che riecheggiano cadenze mussoliniane. Questo l'incipit demartiniano: «Un tempo, quando bastava progredire "nel" sistema per essere nel vero e nel bene, era molto facile attingere l'uno e l'altro; ma oggi, che è scoppiata la crisi "del" sistema, quale disorientamento per le coscienze dinanzi alla necessità di cambiare "toto caelo" la propria *weltanschauung!*». Un anno prima, davanti al Consiglio Nazionale delle Corporazioni, Mussolini parlava così:

Ricorderete che il 16 ottobre dell'Anno X, innanzi alle migliaia di Gerarchi venuti a Roma per il Decennale, a Piazza Venezia, io domandai: questa crisi che ci attanaglia da quattro anni – adesso siamo entrati nel quinto da un mese – è una crisi "nel" sistema o "del" sistema? Domanda grave, domanda alla quale non si poteva rispondere immediatamente. Per rispondere è necessario riflettere, riflettere lungamente e documentarsi. Oggi rispondo: la crisi è penetrata così profondamente nel sistema che è diventata una crisi del sistema. Non è più un trauma, è una malattia costituzionale.<sup>30</sup>

Nel seguito del discorso, Mussolini fa riferimento in particolare alla crisi del sistema economico, tracciando una sintetica storia del capitalismo e del fallimento del liberismo, tuttavia aggiunge la seguente riflessione:

Ma per noi vi è una crisi specifica che ci riguarda particolarmente nella nostra qualità di italiani e di europei. C'è una crisi europea, tipicamente europea. L'Europa non è più il continente che dirige la civiltà umana. Questa è la constatazione drammatica che gli uomini che hanno il dovere di pensare debbono fare a se stessi e agli altri. C'è stato un tempo in cui l'Europa dominava politicamente, spiritualmente, economicamente il mondo.

---

<sup>29</sup> Ernesto DE MARTINO, *Considerazioni attuali*, in "L'Universale", 5, 10 marzo 1934, p.2.

<sup>30</sup> Discorso di Mussolini del 14 novembre 1933 al Consiglio Nazionale delle Corporazioni.

De Martino, quindi, riprende temi già molto diffusi dalla pubblicistica fascista<sup>31</sup>, ma rispetto al duce amplia notevolmente i termini della sfida che, a suo avviso, si presenta alla “rivoluzione fascista”. Non si tratta, infatti, esclusivamente di rifiutare il sistema economico liberista e la visione politica del liberalismo, ma il fascismo deve produrre un cambiamento radicale di *weltanschauung*! Di nuovo, secondo il giovane, questo rinnovamento può giungere solo abbandonando quella ragione filosofica, in grado di generare solo «anime raggelate e svigorite» e ritrovando, al contrario, il fervore di una religione che non riguardi più il «sopramondo», ma questo mondo. De Martino conduce un duplice attacco contro il liberalismo di ispirazione crociana e il cristianesimo<sup>32</sup>, accomunati dal tentativo di una riforma nel sistema, che, tuttavia, egli ritiene impossibile dal momento che i massimi valori ontologici e assiologici del pensiero occidentale, il vero e il bene, sono ormai svuotati di ogni significato («inattuabili»). Da un lato, il liberalismo ritiene boriosamente di potersi sostituire alla Storia nel moderare le forze politicamente in lotta, assegnando alla libertà il ruolo di valore supremo. Ma – osserva De Martino – nella crisi presente, un concetto filosofico, di per sé solo, è troppo freddo e cerebrale per riuscire ad affascinare gli uomini; al contrario, un mito «trova modo di affermarsi liberamente per quel tanto di verità e di vita che accoglie in seno: in questo senso il suo successo costituisce la sua legittimazione». Il fallimento politico del liberalismo è la dimostrazione dell’insufficienza della ragione moderna allo scopo della rinascita della civiltà occidentale. L’invettiva indirizzata contro i «signori dello spirito», fra i quali di lì a poco tempo De Martino siederà, è durissima e inappellabile:

Cioè, per tornare al liberalismo, dalla prassi liberale non poteva che uscire un aborto, come già un aborto uscì dalla morbosa passione di Sofia. Molti intellettuali hanno trasferito alla considerazione storica tutto l’entusiasmo di cui sono capaci, ed hanno convinzioni acute e sentite solo per i grandi movimenti della Storia. Si direbbe che solo il passato tiene per loro del degno e del grandioso e che, al presente, tutto è piccolo, modesto, incapace di suscitare nelle coscienze

---

<sup>31</sup> Analoghe riflessioni, ad esempio, furono espresse da Curzio Malaparte («Quella che l’Italia attraversa non è la crisi di una nazione, ma d’una civiltà»). Curzio MALAPARTE, *L’Europa vivente: teoria storica del sindacalismo nazionale*, 1923, in *L’Europa vivente e altri saggi politici (1921-1931)*, Vallecchi, Firenze, 1961, p. 356), da Adriano Tilgher, Filippo Burzio, Domenico Giuliotti (che eccedeva addirittura in toni apocalittici: «Siamo alle soglie dell’Apocalisse. Il mondo (nonostante l’ottimismo degli scemi) è già tutto pieno dello spirito dell’Anticristo»). Domenico GIULIOTTI, *L’ora di Barabba*, Vallecchi, Firenze, 1922, p. 319).

<sup>32</sup> Come nota anche Conte. Cfr. CONTE, *Decadenza dell’Occidente e “fede” nel giovane de Martino*, cit., p. 492.

un'ondata di nobile entusiasmo. Questi “signori dello spirito” provano molto fastidio a pronunciare la parola “Duce” e, in genere, ad impiegare il vocabolario nato nell'entusiasmo delle adunate fasciste. Queste anime raggelate e svigorite fanno la tara a tutti gli entusiasmi, avvelenano tutte le gioie, spengono, nella loro aristocratica demenza, la fiamma rivoluzionaria.

I filosofi liberali<sup>33</sup> non possono più mediare un sistema di valori e di significati ai quali la collettività possa credere, perché, rinchiudendosi nell'aristocratico isolamento della riflessione storico-filosofica, rinunciano al ruolo stesso di mediatori attivi delle inquietudini e delle passioni delle masse<sup>34</sup>. Quanto al cristianesimo, l'altra grande risorsa speculativa ed etica dell'Europa, ormai è ridotto a vacua ritualità e, nell'epoca della morte di Dio, ogni tentativo di ritorno al messaggio originario del Vangelo<sup>35</sup> è destinato al fallimento:

Che il Cristianesimo sia oggi complesso imponente di riti esteriori, e volgare commercio di carismi, è cosa riconosciuta dai più. Tuttavia alcune anime candide nutrono ancora la speranza che il Cristianesimo si possa riformare, riconducendo la Chiesa al Vangelo; e non s'accorgono che, a dir le cose in sincerità, una credenza nel Vangelo oggi non è più possibile, per il semplice fatto che abbiamo distrutto il mito del sopramondo.

Quando parla di crisi «del sistema», quindi, De Martino non fa altro che registrare il tramonto epocale delle due grandi mediazioni collettive in virtù delle quali per millenni l'occidente ha costruito il proprio mondo di significati: senza la mediazione della filosofia e del cristianesimo scompaiono, e risultano quindi inattuabili, il vero e il bene. Così si conclude la dura requisitoria: «Pertanto ogni tentativo di riforma “nel sistema” terrà qualcosa dell'insincero, del cerebrale, del fittizio: volontà di credere e non semplice e schietta credenza». Pur infiammato dalla retorica fascista, De Martino

---

<sup>33</sup> Il cui massimo rappresentante era Croce.

<sup>34</sup> Si noti che anche il tema della necessità del mito quale strumento per trascinare il popolo alla rivoluzione sotto la guida di un'élite spirituale era molto diffuso nella propaganda fascista. Il filosofo borghese, isolato dal popolo, era invece stigmatizzato quale fonte della decadenza capitalistica. Il tema dell'eroe-profeta si trova anche in un altro autore, Henri Bergson, spesso strumentalizzato anche nella pubblicistica fascista che tende ad unire pragmatismo irrazionalista e intuizionismo bergsoniano, soprattutto grazie alla mediazione del “Leonardo” di Papini dei primi del Novecento. Si noti che in particolare, in *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson, uscito nel 1932, si trova la concezione del mistico/eroe, iniziatore di una religione dinamica in grado di accelerare la creazione dello slancio vitale. Secondo Bergson, l'esistenza stessa di questi uomini superiori costituisce un appello ad una morale superiore, e la loro forza risiede nel loro porsi come modelli (quindi, ancora, mediatori) di una morale dell'apertura. Cfr. Henri BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, La Scuola Editrice, Brescia, 1996, (ed. orig. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932), pp. 144-149.

<sup>35</sup> Qui il riferimento polemico è soprattutto rivolto contro il modernismo, che in Italia contava fra i suoi maggiori esponenti Ernesto Buonaiuti, direttore della rivista “Religio”, sulla quale però De Martino pubblicherà, in seguito, numerosi articoli.

conserva intatta una sensibilità sufficiente per comprendere il cupo smarrimento in cui, improvvisamente, si vengono a trovare gli uomini di fronte al dissolvimento inarrestabile del loro mondo: pur ormai consapevoli dell'esaurimento della vitalità di filosofia e cristianesimo, essi non riescono a rinunziarvi completamente. Per esprimere in modo più persuasivo questa impasse, De Martino usa la figura emblematica di un «fascista sentimentaloide», dietro al quale potrebbe celarsi lui stesso<sup>36</sup>:

Un fascista sentimentaloide ebbe un giorno a confessarmi di non riuscire a superare il liberalismo e tutta la filosofia a cui è congiunto; ma che, tuttavia, egli sentiva che il fascismo non poteva essere di natura diabolica, dal momento che operava molto meglio del vecchio Dio. Dibattuto tra una verità che trova sempre minore impiego nella vita delle nazioni ed un "errore che organizza stupendamente i cuori", quel sentimentaloide invocava la grazia di "obliare" i problemi e le soluzioni della sua filosofia idealistica. Sembra che lo sciagurato, per ottenere questa grazia, esercitasse pratiche ascetiche in tutto simili a quelle dello Yoga.

In questa figura è condensato in modo efficacissimo il dramma della crisi europea del novecento: da un lato, non è possibile abbandonare quella *ratio* sulla quale è stata fondata la civiltà occidentale, dall'altro lato, però, con crescente trasparenza se ne avverte l'impotenza di fronte al prevalere di nuove forze, che, pur estranee alla ragione, agiscono con maggiore efficacia nella storia. Ecco allora che l'unico modo per sopportare questa contraddizione consiste nella ricerca di uno stato di oblio che consenta di allontanare da sé l'«oscura coscienza» della crisi della ragione. Ritorna qui l'appello a tacitare il pensiero, espresso, quasi letteralmente, nella "Polemica" sopra analizzata: «preferiamo "non pensare", come se, in quei supremi istanti della nostra fede, ci fosse straordinariamente caro l'oblio e desiderabile come una grazia»<sup>37</sup>.

Un appassionato e impulsivo De Martino finisce ancora una volta per rifiutare qualsiasi tentativo di giustificazione razionale del fenomeno fascista, che è strutturalmente opposto alla ragione, perché è innanzitutto fede irrazionale e azione sorretta da questa stessa fede. La coscienza religiosa, infatti – conclude Ernesto – si è storicamente esplicitata in due forme differenti, le religioni sovramondane e le religioni mondane:

---

<sup>36</sup> Anche Conte rileva «un tono e un tratto personali», che fanno ipotizzare «una strategia di automascheramento» di De Martino. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e "fede" nel giovane De Martino*, cit., p. 493.

<sup>37</sup> DE MARTINO, *Polemica*, cit., p. 8.

Le religioni che potremmo chiamare mondane consacravano la potenza politica ed economica delle comunità, garantivano per i loro fedeli le buone raccolte, la sanità fisica, le guerre vittoriose: solo eccezionalmente accoglievano nel loro seno esigenze mistiche esoteriche, sia individuali che collettive. Esempio illustre, la religione Romana. Ma le religioni sovramondane hanno radicato negli uomini la speranza in un ordine nuovo di cose, “toto caelo” diverso da quello naturale e sociale, la speranza in un Regno che, anche quando è già in atto, non è mai quello dei traffici e delle guerre e delle mondane cure, ma quello, in sostanza, in cui non ridanno né si pigliano mogli. Esempio illustrissimo, il Cristianesimo.

Il fatto che De Martino coniughi tale distinzione al passato, tuttavia, suggerisce che al presente essa non valga più. A suo avviso, la Storia, che, in passato, ha decretato il successo di quelle due forme di religione come due differenti mediazioni collettive in grado di reggere una civiltà, ora ne sancisce il tracollo e l’astoricità. In conclusione, un De Martino di nuovo profeta annuncia l’apertura di una terza era: «Al presente io credo sia nata una terza Religione; quella delle nazioni moderne, la Religione Civile». La chiusura dell’articolo, che nelle intenzioni del suo autore dovrebbe suonare illuminante, in realtà apre le maggiori difficoltà. Se è perfettamente chiaro che il giovane ritenga la religione «del sopramondo» superata storicamente nell’epoca della morte di Dio, tuttavia non si comprende in quali termini la religione civile si differenzi dalle religioni mondane dell’antichità<sup>38</sup>. Se dobbiamo considerare l’annuncio della religione civile come la conclusione naturale del percorso argomentativo dell’articolo, allora si potrebbe concepire tale nuova religione come una sorta di ibrido fra religione mondana, della quale conserverebbe l’attenzione per i valori “civili” (unità della collettività, solidarietà, virtù guerriera), differenziandosene però perché legata allo sviluppo delle «nazioni moderne», e religione sovramondana, della quale manterrebbe sostanzialmente l’afflato, la spinta etica e morale. Di fatto, De Martino chiude la sua tirata con l’annuncio di una nuova forma di religione che rimane misteriosa, completamente indeterminata nelle sue caratteristiche essenziali. Il suo progetto, come abbiamo potuto vedere nella prima parte della ricerca, è generico e astratto. Le difficoltà in cui incappa il giovane studioso derivano dal rifiuto preliminare della ragione filosofica e argomentativa: De Martino, infatti, cerca una nuova mediazione, affatto estranea al “sistema” in crisi identificato con la ragione moderna, e che raccolga la forza propulsiva e vincolante delle antiche religioni (mondane o sovramondane che siano) e dei loro miti. Tuttavia, egli è perfettamente consapevole che a tale scopo non vale a nulla una dimostrazione logico-

---

<sup>38</sup> Peraltro, in questa caratterizzazione della religione romana è ravvisabile l’influenza della tradizione di pensiero italiano sul tema della religione civile che va dal *Discorso sulla prima deca di Tito Livio* di Machiavelli al Vico della *Scienza Nuova*.



razionale, che servirebbe solo a produrre «volontà di credere e non semplice e schietta credenza». D'altra parte, De Martino, quale studioso, non riesce neppure ad abdicare del tutto allo strumento razionale e cerca, quindi, di abbozzare una dimostrazione della necessità della religione civile. Ecco che la contraddizione fra rifiuto della ragione e impossibilità di uscire da quella stessa ragione tronca di necessità il discorso su un annuncio vuoto di contenuto. L'impasse di De Martino dipende in larga parte dalla sua immaturità di studioso, in particolare dalla genericità con la quale concepisce la storia; solo quando si avvicinerà con maggiori mezzi intellettuali ed esperienziali allo storicismo crociano, assimilandolo in un modo personale, trasformerà il rigetto della ragione moderna in indagine razionale sulle origini della ragione, sciogliendo così la contraddizione. Nella fase precedente all'adesione allo storicismo, De Martino compie davvero uno sforzo incredibile, sicuramente superiore alle sue capacità giovanili, per riuscire a caratterizzare questa nuova mediazione che avrebbe dovuto garantire una rigenerazione della civiltà europea, spinto più da un'urgenza pratica insopprimibile, da un desiderio di azione indifferibile, che da una meditazione lucida. Riprova ne è che questo saggio sulla religione civile, così sofferto, spesso annunciato e anticipato, non vedrà mai la luce. Noi possiamo continuare a seguire il percorso demartiniano, già indagato lungo la pista del rapporto con Macchioro, attraverso altri articoli in cui emerge il medesimo problema e attraverso alcuni stralci dell'archivio dello studioso napoletano.

L'ultimo intervento di De Martino su "L'Universale", *Critica e fede*<sup>39</sup>, del settembre del 1934, è ancora incentrato sull'opposizione ragione/fede. Il nucleo problematico è racchiuso in questa domanda, posta significativamente nel mezzo dell'articolo: «Critica o fede? Dialettica o guerra santa? [...] Questo è il problema. Risolverlo, vuol dire superare la crisi»<sup>40</sup>. Lo scontro fra la *ratio* della filosofia moderna, identificata nel pensiero critico di derivazione kantiana e nella dialettica di ispirazione hegeliana, e la fede rappresenta la questione cruciale dalla cui risoluzione dipende la rigenerazione della civiltà occidentale. De Martino, però, sembra avere deciso fin dall'inizio della sua riflessione quale sarà (o deve essere) il naturale trionfatore di tale conflitto epocale. L'articolo, infatti, si apre con una definizione del *modus operandi* della religione, di cui quindi si dimostra immediatamente la superiorità sulla filosofia:

---

<sup>39</sup> Ernesto DE MARTINO, *Critica e fede*, in "L'Universale", 17, 10 settembre 1934, pp. 279-283.

<sup>40</sup> Ivi, p. 281.

Ogni Religione s'incentra in un mito, in una formazione ideale produttrice immediata d'azione. La parola «Regno» è, per il vero Cristiano, un valore assoluto che, appena rappresentato, trascina subito al servizio verso Dio e gli uomini. Sotto questo punto di vista, c'è un abisso tra filosofia e Religione: i concetti speculativi non impegnano necessariamente il dover essere, sono soltanto delle affermazioni logiche. Che il filosofo muoia per la sua verità, come Bruno, o non testimoni proprio nulla per essa, come Kant, questo interessa i filosofi fino ad un certo punto. Per Gesù le cose vanno diversamente: il cristianesimo ha inizio dal giorno in cui egli testimoniò per il Regno: tanto vero che ogni cristiano si propone la imitazione di Cristo.<sup>41</sup>

De Martino definisce la religione per il suo intreccio indissolubile di teoria (rappresentazione) e pratica (azione). La «formazione ideale» alla base della religione non è il freddo concetto filosofico, ma il mito, la cui peculiarità sta nello spingere immediatamente all'azione, nell'impegnare «il dover essere». Mentre la filosofia, secondo De Martino, conduce a una scissione inevitabile fra piano dell'essere/verità, espresso nell'affermazione logica del concetto filosofico, e piano del dover essere/bene, verso il quale il filosofo non è obbligato con necessità, la religione si fonda su una piena identità fra essere e dover essere, fra verità e bene, perché il credente per definizione si deve impegnare in modo totalizzante alla testimonianza pratica della verità. Proprio qui, starebbe la superiorità realizzativa della religione sulla filosofia. Anche in questo caso, il giovane studioso si imbriglia in una serie di difficoltà logico-argomentative, che mettono in luce non solo la sua immaturità speculativa, ma anche le sue urgenze pratiche più profonde. In primo luogo, infatti, De Martino si concentra sulla definizione della religione, che però risulta tanto più problematica, quanto più sostenuta sul rifiuto preliminare della ragione filosofica, ingenerando, in questo modo, una contraddizione dalla quale è impossibile uscire<sup>42</sup>. Per quanto teoricamente ingenuo possa ancora essere Ernesto in tale fase della sua maturazione intellettuale, infatti, non si può pensare che gli sfugga davvero una contraddizione logica così evidente. Il punto vero della questione è un altro: il problema che De Martino intende risolvere è essenzialmente pratico, non teorico, vale a dire la ricerca di una mediazione che sia ancora in grado di trascinare gli esseri umani verso un'azione creativa di nuovi valori. Qui il giovane De Martino sembra aver assorbito il pragmatismo e l'attivismo irrazionalistici del fascismo

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 279.

<sup>42</sup> La problematicità di una determinazione teorica dei caratteri essenziali della religione, peraltro, è al centro della parte introduttiva della tesi di laurea di De Martino, pubblicata nel 1933 con il titolo *Il concetto di religione*, della quale si vedrà più avanti.

cosiddetto “rivoluzionario”, di cui “L’Universale” si faceva portavoce<sup>43</sup>. Ancora più, si può percepire l’influenza del pensiero bergsoniano, seppur probabilmente appreso nell’interpretazione che ne dava la propaganda fascista<sup>44</sup>.

Ciò che conta, nel mezzo di una crisi di civiltà, non è più l’affermazione concettuale della verità, quanto un’azione collettiva e vigorosa, creativa di valori, e, quindi, di verità. De Martino mostra di nuovo un’insofferenza inquieta per l’astrattismo della filosofia, totalmente impotente di fronte all’evaporazione dei valori della civiltà europea (ricordiamo che la verità della filosofia è ormai inattuabile). Egli, quindi, è alla ricerca di una forma di sapere di tipo essenzialmente pragmatico, nel quale l’azione crea il valore. Seppur non formulato consapevolmente, il problema fondamentale anche in questo caso riguarda la mediazione: il concetto filosofico risulta ormai sterile, perché non è più in grado di mediare il raggiungimento dell’oggetto (il bene) attraverso l’affermazione logica del vero. Il fatto che De Martino si stia riferendo, seppur in modo non tematizzato, a un problema riguardante la mediazione è confermato dalla riflessione sulla figura di Gesù Cristo, che, proponendosi come modello di imitazione, e come testimonianza viva della verità, crea attivamente per se stesso e per tutta l’umanità «il Regno», vale a dire, nei termini della teoria mediatrice, è mediatore del raggiungimento dell’oggetto, cioè di un mondo di significati<sup>45</sup>. Secondo De Martino, la soluzione della crisi dei valori europei può venire attraverso il recupero della forza mediatrice che solo la religione possiede. In questo senso, il mito è superiore al concetto, poiché quanto più trascina gli uomini all’azione, tanto più trionfa nella storia la sua verità. Nel seguito dell’intervento, De Martino si concentra sull’opposizione fra l’«uomo di Fede pura», prodotto dalla *weltanschauung* della religione, e l’uomo-filosofo, generato dallo «spirito critico».

Questo carattere propulsivo della Religione, questa sollecitazione entusiastica che deriva dal mito, questa necessità di prolungare subito l’ideale in un’azione conforme, implicano una concezione della vita sostanzialmente illiberale. L’uomo di Fede pura è intransigente: chiuso nel

---

<sup>43</sup> Oltre al pragmatismo del “Leonardo” di Papini, che infatti introdusse in Italia William James nel 1905.

<sup>44</sup> In *Le due fonti della morale e della religione*, è più volte sottolineata l’impotenza del concetto filosofico a creare una morale dinamica che trascini gli uomini verso azioni superiori, in grado di accelerare la creazione dello slancio vitale: «Nessuna speculazione di per sé creerà un obbligo o qualcosa che vi rassomigli.» - e, più avanti - «Gli stoici hanno dato molti begli esempi, ma non sono riusciti a trascinare con sé l’umanità, perché lo stoicismo è essenzialmente una filosofia». Henri BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 155 e p. 164. Da notare che anche Bergson fu introdotto in Italia anche grazie alla mediazione di Papini e del suo “Leonardo”.

<sup>45</sup> Attraverso l’imitazione di Gesù Cristo, infatti, gli uomini creano già su questa terra il Regno.

suo mito, egli è pronto a scatenare la guerra santa ove qualcuno minacci la saldezza del suo credo. Il «senso della frattura» col mondo dei reprobati, e l'imperativo messianico di guadagnare il maggior numero di anime alla causa di Dio, sono le forze più paurose di cui egli dispone. Qualunque sia il giudizio che si merita un uomo di tal natura, certo è che la storia ha assolutamente bisogno della sua stupenda perfezione morale, del suo dover essere inesorabile e tremendo.<sup>46</sup>

Ritorna il linguaggio irrazionalista e misticheggiante che abbiamo trovato in varie lettere indirizzate a Macchioro. Attraverso la raffigurazione dell'uomo religioso, De Martino cerca di mostrare, più che di dimostrare, la necessità storica del recupero della forza mediatrice della religione. Il problema, però, è che il progetto demartiniano, fondato sulla rinuncia della ragione, si risolve nel vagheggiamento irrazionale di una visione del mondo, e del posto dell'uomo in esso, dichiaratamente illiberale, impregnata di un fascismo misticheggiante, al quale si guarda implicitamente come unico movimento in grado di riprodurre l'attivismo della *weltanschauung* della religione<sup>47</sup>. La storia, che De Martino concepisce in modo confusamente idealistico, ha bisogno, per continuare il proprio movimento, dell'energia inarrestabile dell'uomo di fede, disposto a qualsiasi sacrificio, proprio o altrui, al fine di informare la realtà secondo il proprio ideale. La pericolosità del fanatismo ideologico di De Martino è riconosciuta anche da Macchioro, che, come abbiamo visto, invita il giovane discepolo alla distinzione, razionale, fra intransigenza, di per sé necessaria a una rettitudine morale di ispirazione kantiana, e intolleranza, che invece conduce all'irrazionale invocazione di guerre sante che in nulla gioverebbero alla crisi in cui versa l'Europa<sup>48</sup>. Il riferimento implicito al fascismo è reso più chiaro nella continuazione della polemica contro il pensiero filosofico *tout court*, che De Martino tende a identificare con il liberalismo, raccogliendo anche in questo la retorica fascista. All'uomo «di Fede pura» si contrappone, infatti, l'uomo prodotto dalla ragione filosofica che, manifestatasi come «spirito critico», ha dominato la cultura occidentale. De Martino sferra il suo attacco con veemente sarcasmo:

---

<sup>46</sup> DE MARTINO, *Critica e fede*, cit., pp. 279-280.

<sup>47</sup> Come vedremo nel seguito della ricerca, nei suoi appunti giovanili De Martino dichiara espressamente che la forma statuale in grado di esprimere la religione civile è «misticamente totalitaria». La corrispondenza fra la religione civile proposta da De Martino e il totalitarismo è indicata anche da Sasso, che fa riferimento proprio agli appunti inediti, conservati in archivio. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 82-83.

<sup>48</sup> Il problema è che Macchioro esorta De Martino a una maggiore razionalizzazione, continuando però a riservare a se stesso il privilegio dell'esplosione misticheggiante, come si è visto nella prima parte della presente ricerca.

Il prodotto più genuino del vecchio occidente è lo spirito critico. Miti? Roba da ridere. Lo spirito critico si è collocato dal punto di vista di Dio, che ignora il mito. Proprio come Dio, egli presume di conoscere il motivo vero di tutti i miti, e ne denuncia il carattere relativo e soggettivo. Niente guerra santa, niente senso della frattura, ma una continuità tra il passato ed il futuro. La storia, la vera storia degli uomini pronti a scannarsi per i loro ideali, la fanno gli altri: lo spirito critico modera le energie in lotta, ne favorisce il libero gioco, e questo chiama la sua fede, la Religione della libertà. Qui vien fatto di ricordare un'avventura capitata al barone di Münchhausen, il quale, essendo caduto da cavallo in un pantano, si trasse d'impaccio (così racconta la favola) sollevandosi pel codino. L'analogia è evidente: lo spirito critico tenta, per conto suo, di tirarsi «au dessus de la mêlée» afferrando il codino della dialettica.<sup>49</sup>

Lo spirito critico è additato come il veleno che ha contaminato l'antica credenza nei miti, mostrandone la relatività e soggettività, vale a dire la storicità. Vi è, infatti, da parte di De Martino, una subitanea identificazione fra spirito critico e storicismo (e liberalismo), che fa nascere il legittimo sospetto che sia il pensiero crociano a costituire il suo reale e principale obiettivo polemico. Ritornano, infatti, le parole dell'articolo precedentemente analizzato, *Considerazioni attuali*, sull'arroganza<sup>50</sup> del liberalismo che pretenderebbe di sostituirsi a Dio, cioè alla Storia, nel moderare le forze in azione e in opposizione fra di loro nella storia stessa. Si suggerisce di nuovo l'immagine delle «anime raggelate e svigorite» che spengono ogni ardore attraverso la delineazione di una necessaria e perenne linea di continuità fra passato e futuro. Il fascismo come movimento rivoluzionario, invece, rivendica con forza l'importanza del tempo presente, nel quale si colloca la vigorosa azione di frattura rigenerativa dei valori occidentali. De Martino sembra anche riecheggiare la nota accusa di “imboscato della storia” che Mussolini ha rivolto a Croce nel discorso conclusivo alla Camera del 25 maggio 1929, in occasione della discussione parlamentare sul Concordato fra Chiesa e Regno d'Italia. Queste le parole del duce:

Tutto ciò<sup>51</sup> mi fa ricordare l'epoca della guerra, quando c'erano due modi di fare la guerra: quello dei generali e dei soldati, che la facevano sul serio, e quello degli imboscati, i quali nelle sicure retrovie trovavano sempre che con il loro modo avrebbero spostato gli eserciti e stravinto le battaglie. Nessuna meraviglia, o signori, se accanto agli imboscati della guerra esistono gli imboscati della storia, i quali, non potendo per ragioni diverse e forse anche per la loro

---

<sup>49</sup> DE MARTINO, *Critica e fede*, cit., p. 280.

<sup>50</sup> Si noti, peraltro, che De Martino attaccherà la boria degli epigoni di Croce anche quando sarà già dichiaratamente crociano, sia in *Naturalismo e storicismo*, sia in *Mondo magico*, a conferma che il suo pensiero rimarrà sempre caratterizzato da un certo “attivismo” e dall'insofferenza per un pensiero astratto.

<sup>51</sup> Mussolini si riferisce al fatto che Croce nel suo discorso alla Camera ha sostenuto che gli dispiacesse non tanto la conciliazione in sé con la Chiesa cattolica, quanto il «modo» con il quale era avvenuta tale conciliazione, vale a dire i Patti Lateranensi in sé.

impotenza creatrice, produrre l'evento, cioè fare la storia prima di scriverla, si vendicano dopo, diminuendola spesso senza obiettività e qualche volta senza pudore.<sup>52</sup>

De Martino rievoca nel suo attacco allo spirito critico non solo la concezione genericamente attivistica della storia<sup>53</sup> sostenuta dall'ideologia fascista, ma anche la raffigurazione dei pensatori liberali come coloro che si sottraggono ai conflitti ed alle violenze implicate di necessità nel movimento della storia e, "imboscati" nell'altero isolamento della filosofia, giudicano le parti in lotta, sancendo a priori l'inesorabile trionfo della libertà. Lo spirito critico, quindi, tenta di creare una nuova religione, la Religione della Libertà<sup>54</sup>, che tuttavia, basata com'è su un concetto filosofico e non sull'azione viva e creatrice, sulla lotta e sul sacrificio, è del tutto inabile a conquistare gli uomini. Le armi letali con le quali opera la ragione critica sono la dialettica, per la quale ogni momento negativo viene giustificato nell'inarrestabile movimento razionale dello spirito, e lo storicismo, che annulla la perennità e universalità dei valori umani, sottolineandone la storicità<sup>55</sup>: «L'incrinatura della compagine ideale del mito ad opera dello spirito critico armato di storicismo e di dialettica ha provocato immediatamente quella crisi degli ideali e della fede di cui soffre tuttora l'occidente»<sup>56</sup>. La necessaria conseguenza dell'esercizio sconsiderato e arrogante del pensiero critico (e quindi della filosofia) è la corrosione di quei valori (non solo religiosi) che hanno mediato la *Weltanschauung* della civiltà occidentale e, di conseguenza, il venir meno della fede in essi, dalla quale dipende, secondo De Martino, il movimento storico. Torna, inesorabile, la sentenza sull'inattuibilità di vero e bene:

Sta di fatto che se gli uomini propongono i loro credi, il tribunale di Dio funzionerà, avendo da giudicare; ma se gli uomini non proporranno nulla, presumendo di poter prendere il posto di Dio,

---

<sup>52</sup> Discorso conclusivo di Benito Mussolini alla Camera, 25 maggio 1929. Benito MUSSOLINI, *Scritti e discorsi dal 1929 al 1931*, Ulrico Hoepli Editore, Milano, 1934-XII, Vol. VII, p. 117.

<sup>53</sup> Si preferisce qui parlare di "attivismo", anziché di "attualismo", perché si pensa che l'attivismo sia stato il prodotto dell'assimilazione generica e grossolana, nell'ideologia fascista, dell'attualismo gentiliano, in unione con un certo pragmatismo. Benché Gentile fosse considerato il portavoce filosofico del regime fascista, e si proclamasse anche tale, tuttavia l'ideologia fascista è sicuramente lontana dalla profondità teoretica dell'attualismo. Cfr. Eugenio GARIN, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in GARIN, NACCI, FARACOVÌ, VITTORIA, GHELARDU, CILIBERTO, SANTUCCI, FARULLI, MANCINI, INVITTO, a cura di Ornella Pompeo FARACOVÌ, *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, cit., pp. 17-40.

<sup>54</sup> Qui l'attacco a Croce e alla sua *Storia d'Europa* è ancora più manifesto.

<sup>55</sup> In questo senso, poiché De Martino connette strettamente storicismo e relativismo, sembra qui riferirsi più allo storicismo tedesco che allo storicismo di impostazione crociana. È chiaro che il giovane studioso manca di chiarezza espositiva e argomentativa, perché completamente accecato dal furore polemico.

<sup>56</sup> DE MARTINO, *Critica e fede*, cit., pp. 280-281.

il tribunale celeste chiuderà i battenti, non avendo da giudicare. Questo vorrebbe dire semplicemente la rovina del giudice e dei giudicati, cioè, fuor di metafora, l'arresto della storia. Ché la storia, s'è detto, chiede formazioni di combattimento, comunità raccolte attorno ad un segno, vessilli spiegati al vento. Spetta poi a Dio scegliere le energie migliori, concedere ai più degni libertà maggiore. La libertà non è un diritto che procede dall'individuo e che i regimi politici confermano, ma una suprema investitura da parte di Dio alle fedi più salde. E solo a patto che gli uomini propongano, Dio risponde: se tacciono, anche Dio diventa muto: peggio, pare che la sua realtà si attenui fino a svanire. In un certo senso, noi aiutiamo Dio a vivere: cioè lo aiutiamo a vivere (a rispondere e a manifestarsi) attraverso le nostre proposte di movimento e di vita, interessandolo alla nostra causa quanto più alto e più puro si leverà il nostro grido di battaglia.<sup>57</sup>

Questo passaggio rende più evidente la concezione confusamente attivistica della storia sostenuta da De Martino: se, infatti, la storia è concepita come movimento dialettico, d'altro canto, la dialettica non è identificata con un sereno sviluppo razionale che annulla il momento negativo in una sintesi più alta, ma con una sanguinosa lotta fra fedi (o *Weltanschauung*) contrapposte. La vittoria di una visione del mondo sull'altra dipende da quanto più salda è la fede in essa e, di conseguenza, l'azione tenace in suo favore. È l'azione collettiva che crea e configura quel sistema di valori e significati trascendenti che danno forma alla realtà. Se ci si sottrae a tale lotta, e quindi all'azione, con il rinchiudersi nell'astrattismo della pura speculazione filosofica, la storia stessa svanisce, vale a dire, si annulla quella differenza specifica, la creazione di cultura, che ci rende esseri umani e dà un senso alla parola stessa di libertà. Rinunciare all'azione, pertanto, equivale ad abdicare alla possibilità di creare un mondo denso di significati e ricacciarsi in una condizione di naturalità vuota di ogni significato, in un orizzonte privo di ogni verticalità trascendente, cioè privo di Dio<sup>58</sup>. La libertà, quindi, non può essere identificata con un concetto meramente politico, come un diritto spettante a ciascun individuo e garantito dai sistemi politici, ma coincide con la capacità, da parte di un sistema culturale, di creare e affermare nella storia la propria *Weltanschauung*, e quindi di mediare un mondo. Il giovane Ernesto, spinto dall'empito polemico nei confronti della *ratio* filosofica e liberale (e quindi crociana), dà luogo a un pasticcio teorico, dal quale, peraltro, è impossibile una via di fuga, considerato il preliminare rifiuto della ragione filosofica, di cui si è detto. De Martino, infatti, non può dimostrare la superiorità della religione (e quindi della religione civile coincidente con il fascismo) attraverso un processo argomentativo, sostenuto da ragioni teoriche, ma può solo

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 281.

<sup>58</sup> In questo senso, De Martino afferma che noi esseri umani aiutiamo Dio a vivere.

preconizzarne la futura vittoria nel processo storico, sulla base di una concezione della storia raffazzonata e del tutto strumentale ai propri scopi. Da un lato, infatti, la storia coincide con Dio, ed è essa che libera le energie “migliori”, con una sorta di selezione naturale, applicata però ai sistemi culturali; dall’altro, però, sono questi stessi sistemi culturali, sostenuti da un’azione tenace, che permettono l’esistere della storia e, in definitiva, di Dio<sup>59</sup>. Senza contare che, mentre inizialmente la ragione filosofica era fatta coincidere con il puro astrattismo e criticismo, lontani per definizione dall’azione, poi, invece, identificata con la «religione della libertà», viene a costituire una nuova “fede”, ingaggiata in uno scontro decisivo contro una fede di altro genere, di cui, però, non si dice niente esplicitamente (ma noi sappiamo che si tratta della “fede fascista”).

Consapevole dell’insufficienza argomentativa dell’attacco contro lo «spirito critico», De Martino è costretto a indossare nuovamente i panni del profeta di sventura, riprendendo l’annuncio di Spengler sul tramonto inevitabile dell’Occidente:

Ma resta fermo, fin d’ora, che se non è dato alle forze morali di cui dispone l’occidente di superare l’attuale stadio della nostra coscienza critica – quasi si trattasse d’un peccato di origine da cancellarsi con interventi sovrumani – allora avrebbe proprio ragione il triste profeta nordico: l’occidente declina.

È chiaro, quindi, che il senso ultimo dell’articolo demartiniano non sia tanto un tentativo di tracciare una distinzione concettuale fra «critica» (pensiero filosofico) e «fede» (religione), quanto una vera e propria chiamata alle armi contro la ragione moderna rappresentata dalla filosofia crociana e, politicamente, dal liberalismo. Per fermare il declino inesorabile dell’occidente bisogna nuovamente invocare la «grazia dell’oblio» della ragione, cui De Martino ha fatto appello negli articoli analizzati in precedenza. Non sono sufficienti, infatti, le «soluzioni eclettiche»<sup>60</sup>, che tentano di sfruttare il potere simbolico del mito, mantenendolo però sotto il controllo utilitaristico della ragione, come suggerito, ad esempio, da Sorel: «Vedete Sorel: proponeva alle élites proletarie il mito dello sciopero generale, ma poi ne penetrava tanto bene il carattere di funzione e di mito, da dichiararlo impossibile, come tutti i miti»<sup>61</sup>. La ragione critica ha condotto a uno svelamento del significato e della funzione dei miti,

---

<sup>59</sup> Questa antinomia è ben sottolineata anche da Sasso, nel commento al rapporto fra Provvidenza e società civile tracciato da De Martino nei suoi appunti sulla religione civile. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit. p. 90.

<sup>60</sup> DE MARTINO, *Critica e fede*, cit., p. 282.

<sup>61</sup> *Ibidem*. Sorel era un altro autore molto frequentato nella pubblicistica fascista.



che li ha resi ormai inefficaci. Per lo stesso motivo, inoltre, non è più possibile il rinnovamento di quella religione che, secondo De Martino, con maggior tenacia si è opposta nella storia alla *Weltanschauung* della filosofia, vale a dire, il cristianesimo:

Vedete Buonaiuti<sup>62</sup>: ci parla di Regno, spesso con accento che ricorda quello dei primi cristiani; ma poi, a chi ben guardi, il suo regno non è che la sublimazione della società: l'uomo deve credere di servire la causa del Regno per servire quella della società.

Sembra quindi che non ci sia più modo di debellare il veleno del pensiero critico, che ha annullato ogni ideale trascendente in cui credere ciecamente e in virtù del quale agire inesorabilmente.

In sostanza, a questi spiriti tormentati del nostro tempo sfugge una semplice verità: che non c'è altro modo di avere una fede se non quello della contadina bretone. Fin quando si dirà: "Io *debbo* credere in questo *mito* perché la sua funzione mi è necessaria in un certo senso", è finita, non c'è nulla da fare. La volontà di credere non ha fatto un solo credente.<sup>63</sup>

Di nuovo, la ricetta che De Martino prescrive per guarire dal veleno della *ratio* è l'abbandono completo a una fede irrazionale, in virtù della quale si può ricreare una piena coincidenza fra verità e bene, essere e dover essere.

Di fatto, tale conclusione non è un'autentica conclusione, per il semplice fatto che non arriva al termine di un percorso argomentativo, ma, piuttosto, è precisamente il risultato del rifiuto di un percorso logico di qualsiasi sorta, identificato in partenza con un peccato originale dal quale bisogna liberarsi. L'intero articolo, pertanto, è di estremo interesse, in quanto testimonia, non tanto (o non solo) l'immaturità del giovane Ernesto, quanto la contraddizione esistenziale, da lui vissuta con grande intensità, fra rifiuto di una ragione giudicata ormai impotente di fronte alla crisi presente, da un lato, e impossibilità di abbandonarsi incondizionatamente ad una fede irrazionale. Per quanto, infatti, De Martino si sforzi in tal senso, impegnandosi nel progetto della religione civile senza risparmiarsi i toni misticheggianti che ben conosciamo, è ben consapevole di non poter mai ottenere la fede della «contadina bretone», contaminato in modo irrimediabile dalla filosofia. In questa fase critica della storia europea, De Martino sceglie di seguire

---

<sup>62</sup> È significativo questo riferimento frequente a Buonaiuti quale bersaglio polemico, se si pensa che De Martino in seguito pubblicherà alcuni articoli sulla rivista da lui diretta. Come è già stato segnalato, anche in questo caso probabilmente De Martino si adegua alla campagna diffamatoria fascista nei confronti di Buonaiuti.

<sup>63</sup> Ivi, p. 283.

il mito della religione civile (leggi: il fascismo), ma proprio la consapevolezza di aver compiuto una scelta toglie validità ed efficacia a tale religione. L'*impasse* nella quale si dibatte il giovane studioso, quindi, prima di essere teorica, è soprattutto esistenziale, e sarà superata solo attraverso un lungo apprendistato, teorico e affettivo, che lo condurrà al recupero critico di una ragione sorretta dalla storicità.

Questa serie di articoli, tuttavia, presentano un altro punto teorico molto importante che si manterrà sostanzialmente invariato in tutto il percorso demartiniano, anche dopo l'adesione al pensiero crociano. Si tratta della questione della definizione della religione e, di conseguenza, del suo rapporto con la filosofia. Dagli articoli testé analizzati, infatti, sembra che De Martino, pur trovandosi in difficoltà nel dare una definizione esaustiva della religione, sia sostanzialmente convinto della sua autonomia categoriale rispetto alla filosofia, alla quale, infatti, essa è sempre contrapposta sotto il profilo sia teoretico, sia pratico. Lungi dal considerare, alla pari di Croce, la religione una *philosophia inferior*, sembra che nella speculazione giovanile di De Martino sia piuttosto la filosofia a costituire una sorta di religione depotenziata, una *religio inferior*, incapace di mediare, attraverso il concetto, una palingenesi della civiltà occidentale. Come vedremo, se in seguito De Martino tenderà a una differente configurazione dei rapporti fra religione e filosofia, in particolare dopo l'assimilazione dello storicismo crociano, tuttavia continuerà a emergere dalla sua speculazione l'implicita concezione della religione quale quinta categoria autonoma dello spirito<sup>64</sup>.

La questione dei rapporti fra religione e filosofia è centrale anche nei coevi appunti inediti, relativi al progetto della religione civile, conservati nell'Archivio De Martino<sup>65</sup>. Lo stato frammentario e disorganico di tali annotazioni rende disagevole un commento unitario; si è deciso, pertanto, di rimarcare l'unità di alcuni temi, che abbiamo già visto emergere sia nello scambio epistolare con Macchioro, suo fondamentale punto di riferimento sull'argomento della religione civile, sia nelle pubblicazioni sopra analizzate. In primo luogo, torna il confronto fra filosofia e religione, declinato non tanto nei termini di una contrapposizione frontale rispetto alla quale si impone una decisione, come negli articoli precedenti, quanto secondo le linee di

---

<sup>64</sup> Quest'aspetto saliente del pensiero di De Martino è stato sottolineato a più riprese da Sasso, che ne fa giustamente la prima ragione di costitutiva "eresia" rispetto alla filosofia di Croce. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 80-99.

<sup>65</sup> La copia digitalizzata dell'Archivio Ernesto De Martino è conservata presso la Bibliomediateca dell'Accademia di Santa Cecilia, Roma. Il raccogliitore relativo alla religione civile è l'1.6.

uno svolgimento storico necessario, che, tuttavia, sancisce l'inevitabile ritorno (e quindi, trionfo) della religione.

Al vento gelido d'inverno si dissolve la splendida fioritura dei mesi caldi, e la selva già verdeggiante mostra ora al cielo inclemente la sua ramaglia nuda. Ma, d'altra parte, come nell'apparente morte dell'inverno si preparano i germi di una nuova vita, così la filosofia prepara i germi di una nuova fioritura religiosa. Chi gustò dell'albero della scienza perse quello della vita e il Paradiso è ora guardato dai cherubini con spade fiammeggianti. Ma solo a chi mangiò quel frutto era possibile il nuovo più alto patto mediante Cristo. *Felix culpa*. La legge di Paolo. Corsi e ricorsi.<sup>66</sup>

Con un linguaggio più evocativo che logico-dimostrativo, De Martino mostra la necessità storica di una rinascita della religione, quale intreccio rigoglioso di ideale ed esperienza, dopo il lungo inverno prodotto dal freddo concetto filosofico. Anzi, la filosofia è suggerita come una *felix culpa* che rende ancora più grandioso il ritorno della religione. Seppur attenuata l'asprezza della contrapposizione, tuttavia anche qui è evidente la tendenza demartiniana ad assegnare una certa supremazia alla religione, la cui perennità nelle vicende umane è mostrata con assoluta certezza. In questa sorta di avvicendamento che conserva tutte le caratteristiche di uno sviluppo naturale (più che storico), alla filosofia spetta la posizione di antitesi negativa, superata regolarmente (con una regolarità, per l'appunto, naturale) da una nuova sintesi religiosa. De Martino sembra accogliere in modo confuso e poco approfondito la dialettica hegeliana, penetrata e riformata in Italia soprattutto tramite Croce e Gentile<sup>67</sup>, alla quale, infatti, egli unisce la tradizione di pensiero vichiano («Corsi e ricorsi»). Il riferimento a Vico, però, è del tutto esteriore e funzionale alla convalida definitiva dell'analogia storica tracciata fra peccato originale/filosofia e cristianesimo/religione civile. Anche in questo caso, peraltro, De Martino rimane avviluppato nell'incoerenza del tentativo di dimostrare la necessità e la superiorità storica della religione tramite, però, uno strumento logico-filosofico (la dialettica), che, seguendo il suo discorso, dovrebbe essere già superato e avere esaurito le sue potenzialità.

---

<sup>66</sup> ADM, 1, 6. La citazione si trova anche in SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 81.

<sup>67</sup> In particolare, anche grazie alle due diverse proposte di riforma della dialettica hegeliana, Croce e Gentile arrivarono a elaborare i propri sistemi filosofici con le divergenze teoretiche che ben si conoscono. Cfr. Benedetto CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1907 e Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1913.

Ad ogni modo, probabilmente al giovane Ernesto questa premessa argomentativa sembra sufficiente per entrare nel vivo della trattazione della nuova religione che dovrebbe sorgere dall'inverno della filosofia. È chiaro, di nuovo, che De Martino sia spinto principalmente dalla premura di trovare una soluzione alla crisi della ragione occidentale avvertita con grande sensibilità; in questa fase, tuttavia, il giovane studioso non ha ancora definito un dispositivo epistemologico e concettuale adeguato all'impostazione del problema stesso che egli desidera risolvere. L'exasperazione dei toni irrazionalistici e misticheggianti deriva proprio da questa generale confusione teorica di De Martino. Con l'irruenza di un intelletto giovane e talentuoso, e condizionato fortemente dalla propaganda fascista, De Martino propone quindi una soluzione più "sentita" che "conclusa" razionalmente. Quanto più deboli saranno gli argomenti portati a favore della religione civile fascista, tanto più veemente sarà la retorica demartiniana.

Vediamo, ora, gli aspetti principali della religione civile proposta come soluzione alla crisi che scuote l'Europa, così come emergono confusamente dagli appunti demartiniani. In primo luogo, la natura composita della religione civile è suggerita dal nome stesso che la definisce: religione, quindi esperienza e rappresentazione, pratica e ideale, basati sulla fede, e non sulla ragione filosofica e critica (per i motivi sopra largamente esposti), ma civile, vale a dire, non rivolta al raggiungimento di un aldilà, sede di una divinità trascendente alla quale non si può più credere, ma consacrata a valori terreni, immanenti, che coinvolgono tutta la collettività. Entrambi questi elementi sono di eguale rilevanza nella realizzazione della religione civile. Se colleghiamo la doppia natura della religione civile a quanto abbiamo letto finora negli articoli, è chiaro che De Martino stia cercando di elaborare – e lo sta facendo, si badi bene, con quella stessa astrattezza che attacca con tanta violenza verbale – un nuovo modello di mediazione collettiva che sia in grado di sostituire le due super mediazioni che storicamente hanno fondato la civiltà occidentale, religione (con riferimento particolare al cristianesimo) e filosofia. La religione civile, infatti, deve, innanzitutto, legare la collettività in modo talmente totalizzante da trasformarla in comunità consacrata all'affermazione dei medesimi valori, alla realizzazione intransigente (e intollerante) di un identico "dover essere". La forza catalizzante e unificante di tale nuova mediazione deriva interamente dalla fede, il ché suggerisce

molto sulla grande capacità intuitiva di De Martino sul potere mediatore della religione. Pur situandosi nel solco di una “rivolta” antimodernista con il suo rifiuto della mediazione del pensiero filosofico moderno e l’invocazione di un ritorno a una barbarie rigeneratrice, tuttavia De Martino non condivide posizioni, quali quella di Evola ad esempio, che anelano a una riattuazione di antiche forme religiose, precedenti il Cristianesimo. Il giovane studioso, infatti, mantiene sufficiente lucidità per condannare queste forme moderne di neopaganesimo per il loro antistoricismo, che oblitera completamente il significato storico del Cristianesimo. Al contrario, secondo De Martino, proprio la comprensione storica (e quindi filosofica, aggiungeremo noi) del Cristianesimo come mediazione fondante l’Europa rende ormai chiara la sua odierna impotenza.

Dalla considerazione storica della grandezza del Cristianesimo noi passiamo alla constatazione della sua attuale insufficienza religiosa. E proprio dalla giustificazione, in sede storica, di questa religione, noi ricaviamo il carattere necessario e definitivo della sua decadenza attuale. Non è perciò senza fastidio che abbiamo, di recente, sentito lanciare le ingiurie più triviali verso una religione che ha pur salvato durante millenni, e che ora, all’imperialista pagano, apparirebbe nient’altro che un ‘bluff’, ora, s’intende, che non salva più.

Oltre a contenere una polemica contro gli «imperialisti neopagani», questa annotazione lascia trasparire, di nuovo, la motivazione ultima del progetto demartiniano: l’urgenza di salvezza. De Martino cerca una nuova mediazione che assicuri, al pari delle antiche mediazioni ormai inefficienti o sorpassate, la salvezza di una civiltà ormai al tramonto. Al di là dell’astrattismo e ideologismo che inficiano il suo progetto, è qui presente *in nuce* la grande intuizione sui sistemi religiosi (magia, *in primis*) come istituti culturali necessari alla salvezza di una collettività in crisi<sup>68</sup>. Ed è questa grande capacità sotterrica che, secondo De Martino, costituisce «la parte vitale» del Cristianesimo del passato, che è necessario riconoscere storicamente, al fine di recuperarla in una forma però nuova, trasfigurata.

Io loderei volentieri la virtù dei Romani, ma non mi cambierei con un Romano: per il semplice fatto che io vengo dopo Gesù e Lutero e la filosofia moderna, e, perciò stesso, la mia spiritualità è più ricca, la mia vita morale e religiosa più intensa. Posso dichiararmi, oggi, anticristiano e anticattolico; ma non posso, ad ogni modo, non riversare nella mia religione civile una certa parte della mia passata esperienza di cristiano e di cattolico: la parte vitale, s’intende.

---

<sup>68</sup> Ricordiamo che in *Mondo magico* la magia sarà definita «dramma soteriologico collettivo».

Nelle intenzioni di De Martino, la religione civile, proprio perché consente la rimessa in movimento della storia, deve assicurare una salvezza immanente, inserita nella storia stessa, non rimandata ad un aldilà trascendente. Questa salvezza «concreta», ma «universale», consiste in una libertà, che, ancora una volta, è contrapposta all'astratto concetto di libertà proposto dal liberalismo crociano. Leggiamo le brevi note di De Martino:

Concetto liberale della libertà come conquista dell'individuo: libertà come eterna liberazione attraverso la vita morale.

L'individuo liberale è ancora schiavo, perché c'è ancora una natura, cioè un male che si sottrae dalla giurisdizione della sua volontà, un male che egli deve subire. [...] La libertà individuale del liberalismo come inutile declamazione.

La libertà del fascismo come inserzione della volontà individuale in un piano provvidenziale agito dalla società civile.<sup>69</sup>

Queste brevi annotazioni ci consentono di elaborare un'ipotesi sul tipo di libertà (e, di conseguenza, di salvezza) che De Martino si aspettava venisse dalla religione civile. Per il giovane studioso, il concetto di libertà rimanda costitutivamente alla questione del rapporto fra individuo e comunità. La libertà del liberalismo (e dell'idealismo in versione crociana) è necessariamente un concetto astratto, meta ideale mai concretamente raggiungibile perché deve la sua realizzazione all'azione del singolo individuo che supera costantemente i limiti che gli si pongono innanzi. Ne risulta, così, un processo infinito di liberazione, nel quale, però, secondo De Martino, non sussiste un'autentica, concreta, libertà, perché in esso il negativo, il limite, avrebbe una priorità logica e ontologica rispetto all'azione umana individuale. La menzogna del liberalismo consiste proprio nell'affermazione della libertà come diritto naturale e inalienabile di ciascun individuo, che lo Stato, a posteriori, si dovrebbe limitare a garantire attraverso le leggi. Come abbiamo visto negli articoli precedentemente analizzati, secondo il giovane Ernesto, invece, la libertà consiste nella capacità degli esseri umani di agire e, attraverso l'azione, di creare un mondo di significati, che dia corpo e movimento alla storia, secondo una piena coincidenza di prassi e teoria che ricorda influssi gentiliani<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> AdM, 1.6, 6.

<sup>70</sup> L'influsso dell'attualismo gentiliano, tuttavia, si perde nella generale confusione della concezione demartiniana di questa fase. Per quanto riguarda lo statuto della natura, ad esempio, nel sistema di Gentile essa, pur assumendo il ruolo del negativo, è sempre l'astratto, il pensato, continuamente inglobato dall'atto puro di pensiero, che costituisce il vero concreto; nella riflessione contenuta negli appunti di De Martino, invece, il continuo riferimento alla natura come male, al limite come peccato originale, conferisce loro una certa consistenza ontologica, contro le iniziali intenzioni dello studioso. Questa

La libertà, quindi, lungi da essere un «dono di natura»<sup>71</sup>, si concretizza precisamente in opposizione alla natura, identificata con linguaggio religioso come il “male”, e risulta invece essenzialmente legata alla cultura (o, con linguaggio idealistico, lo spirito), a quella differenza specifica che distingue gli esseri umani dagli animali. In quanto tale, la libertà può esistere concretamente solo se agita dalla collettività trasfigurata in comunità («società civile») attraverso la religione civile; in questo senso, l’azione individuale è veramente libera, cioè capace di creare cultura, significato, solo se inserita in un piano provvidenziale mirante alla realizzazione dei valori culturali della comunità. Quindi, la religione civile, quale religione della comunità, esige una particolare forma di Stato, che dia «sostanza», vale a dire attuazione, alla fede che raccoglie in un unico corpo “mistico”<sup>72</sup> gli individui:

La provvidenza idealistica è un verbo che non si è ancora fatto carne: quella della religione civile è invece rincarata nello Stato provvidenziale, cioè si articola in numerosi istituti. [...] e dovunque, ed in ogni momento, è lo Spirito vigile della comunità associata, lo Spirito che salva.<sup>73</sup>

Lo Stato provvidenziale è diametralmente opposto allo Stato liberale, a partire dalla sua stessa origine e ragion d’essere: mentre lo Stato liberale è frutto di un consenso razionale, di tipo contrattualistico, da parte dei singoli individui, volto alla protezione di una serie di diritti naturali inalienabili (fra i quali vi è anche la libertà), lo Stato provvidenziale (che, nelle intenzioni di De Martino, dovrebbe essere lo Stato creato dal fascismo), in quanto incarnazione politica della religione civile, deve la sua forza e vita alla fede, ad una adesione irrazionale e totalizzante degli individui ai valori civili della comunità. A causa di questo carattere provvidenziale, tale Stato deve essere totalitario, perché deve minuziosamente regolare, attraverso le sue istituzioni, ogni aspetto della vita comunitaria, dando in questo modo contenuto attuale alla libertà della comunità, confessionale, perché, come già detto, è l’espressione politica della religione civile, e al tempo stesso etico, perché solo in esso l’individuo può realizzare la libertà e conseguire la salvezza.

---

incoerenza è ascrivibile all’irresistibile attrazione di Ernesto, non ancora razionalizzata in modo adeguato, per questo “negativo” che incombe sugli esseri umani e sul loro potere creativo.

<sup>71</sup> AdM, 1.6.

<sup>72</sup> Nella teorizzazione dello Stato provvidenziale De Martino ha sicuramente accolto, per quanto confusamente, anche l’idea di Corpo Mistico del Cattolicesimo.

<sup>73</sup> AdM, 1.6, 7.

Lo stato è più etico dell'individuo, in quanto il suo dominio nella realtà è più ampio di quello riservato all'individuo. Pertanto questo, fuor dello stato, è meno libero: cioè può combattere meno efficacemente il male. Ma, nello stato, tutto il male diventa per l'individuo efficacemente contrastabile; onde, in rapporto a questa aumentata capacità demiurgica dell'individuo, la sua aumentata libertà. Lo stato etico definisce la libertà individuale come incremento della capacità demiurgica dell'individuo; e definisce del pari la schiavitù come rifiuto, da parte dell'individuo, di essere assunto nel seno dello stato.<sup>74</sup>

De Martino riprende la concezione hegeliana dello Stato etico, riproposta in Italia da Gentile, ma la intorbida con un tono religioso e misticheggiante: lo Stato è presentato come un'istituzione a carattere sacro in virtù della quale è possibile una lotta epocale contro il male e alla quale l'individuo deve essere disposto a sacrificare la propria esistenza e i propri egoismi. Nel progetto demartiniano, la salvezza può venire esclusivamente da una mediazione collettiva che sia in grado di rigenerare la «capacità demiurgica» dell'umanità, identificata con la capacità di opporsi alla natura come male assoluto. Questa nuova mediazione dovrebbe unire in sé lo slancio morale e l'intransigenza della religione (De Martino non esita a invocare una «guerra santa» estesa a ogni angolo della terra) e gli strumenti organizzativi (e coercitivi) dell'istituzione statale. Ritorna la struttura duplice della religione civile, nella quale, però, è l'elemento torbidamente religioso a prevalere. Si veda, ad esempio, la seguente nota sul nuovo significato che avrebbe il peccato originale nella religione civile:

La coscienza del limite della attività individuale, questo è il peccato originale per la religione civile. E non tanto del limite che l'individuo, da solo, crede di essere in grado di superare, ma di quello più tenace che arresta ogni attività, dissipa ogni nostro sforzo, vanifica ogni nostra illusione. La percezione chiara, inequivocabile del limite individuale questo è l'elemento demoniaco che chiamiamo peccato originale o anche: natura.<sup>75</sup>

Queste brevi annotazioni costituiscono ulteriori preziose indicazioni sul senso che De Martino attribuisce alla crisi europea e alla sua correlativa proposta di rinascita. Al centro della concezione demartiniana della storia c'è la permanente opposizione fra natura e cultura: l'uomo soltanto mette in moto la storia attraverso l'azione creativa («demiurgica») di significati, di valori, (quindi, di un "mondo"), che si oppongono a una natura idiota e inerte. Nel tempo presente, tuttavia, questo mondo di significati risulta ormai depauperato, svuotato, inattuabile, ricondotto, quindi, a una mera

---

<sup>74</sup> AdM, 1.6. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit. pp. 90-91.

<sup>75</sup> AdM, 1.6, 8.



naturalità che rischia di risucchiare anche ogni potenzialità umana. Proprio in questo pericolo supremo di annullamento di differenze di significato, equivalente all'annientamento dell'essere umano stesso come essere culturale, consiste la natura come male supremo o «elemento demoniaco». Come abbiamo visto, secondo De Martino, la possibilità di salvezza non può più venire né dal Cristianesimo, perché il pensiero critico ha logorato la credenza in un mondo trascendente, né dalla filosofia, che, identificata con il suddetto spirito critico, appare come la principale responsabile del crollo di valori e, di conseguenza, impotente alla creazione di un nuovo mondo. L'ultima propaggine della filosofia, il liberalismo d'impronta crociana, si fa latore dell'ulteriormente pericolosa menzogna dell'individualismo borghese moderno, per il quale l'individuo è portatore di un valore ultimo e inalienabile e, in quanto tale, in grado di conquistare autonomamente la libertà attraverso la sua singolare azione morale. Forte dell'esperienza storica del Cristianesimo<sup>76</sup>, De Martino è convinto, al contrario, che la rigenerazione di un mondo di significati sia possibile solo grazie a una mediazione che passi attraverso una collettività unita saldamente in comunità dalla forza trasfigurante della fede in quegli stessi significati (o valori) che è necessario rifondare. Solo la condivisione (e la coappartenenza) rende possibile la trasfigurazione di una natura muta e morta in un mondo vivo e palpitante di significato e realtà. Il singolo individuo, da solo, non può creare un mondo, a parte quello isolato del delirio patologico, e, di conseguenza, non può sperimentare l'autentica libertà che nel seno della comunità stessa. Benché già vincolata da una fede comune, tale *societas (fidelium)*, più che *civilis*) ha tuttavia bisogno di un'istituzione politica che metta al suo servizio i propri strumenti organizzativi e coercitivi.

L'individuo isolato è circondato da forze ostili che non può dominare: c'è una morte irrazionale, contro la quale egli non può assicurarsi, che imperversa intorno a lui. [...] Ma l'individuo assunto nel seno dello Stato è garantito contro l'irrazionale: cioè contro la morte inutile.<sup>77</sup>

La drammatica raffigurazione dell'individuo isolato assediato da forze minacciose e sconosciute sembra preannunciare il dramma dell'uomo primitivo di fronte ad una natura irrelata. In entrambe le situazioni, la salvezza può giungere solo in seno alla comunità, attraverso la creazione condivisa di un mondo. Nella comunità stretta dal

---

<sup>76</sup> Si ricordino le annotazioni di De Martino riguardanti «la parte vitale» del Cristianesimo.

<sup>77</sup> AdM, 1.6, 9.

vincolo sacro della religione civile, l'individuo può recuperare una libertà concreta, agita nella storia e creatrice a sua volta di storia, sublimando la sua singolarità con l'assunzione del ruolo di "eroe", disposto al sacrificio per la difesa dei valori civili. Nel suo progetto di stesura, infatti, De Martino avrebbe voluto dedicare alcune riflessioni alla figura del "superuomo" o dell'"eroe". Come già nell'articolo pubblicato su "L'Universale", Ernesto condanna il superomismo dannunziano estetizzante e decadente alla Andrea Sperelli, probabilmente perché lo considera l'estrema degenerazione dell'individualismo atomistico borghese. Recependo anche sotto questo aspetto la propaganda fascista, egli propone, piuttosto, l'eroe che incarna i valori della religione civile e si immola con abnegazione e coraggio guerriero per la difesa della patria<sup>78</sup>. Al di là della cornice ideologica della riflessione demartiniana, in questa figura si può riconoscere facilmente il mediatore che accetta di vivere su di sé il dramma della collettività fino a subire l'estremo pericolo della morte al fine di garantire una salvezza concreta per tutta la comunità. L'eroe-mediatore è l'unico individuo che può sussistere come tale in seno allo Stato provvidenziale, anche se in un modo paradossale, dal momento che la sua individualità è tutta votata all'esistenza e alla salvezza della totalità della comunità. È chiaro che l'eroe, che assume quasi i caratteri di un "profeta" della religione civile<sup>79</sup>, preannuncia anche la figura dello sciamano-mediatore, che, nella descrizione del dinamismo dei fenomeni magici in *Mondo magico*, in un certo senso è l'unica individualità ad emergere come tale dal tutto della comunità primitiva, ma solo al fine di asseverare l'esistenza di questa stessa comunità.

Dopo aver tratteggiato gli aspetti fondamentali della religione civile così come emergono dagli appunti demartiniani, possiamo tentarne una valutazione generale. Come si è già potuto osservare negli scambi con Macchioro e nei primi articoli analizzati, De Martino, durante la fase speculativamente più acerba della propria formazione, spende il proprio acume e vigore intellettuale soprattutto nella polemica serrata nei confronti di concezioni o sistemi culturali di cui percepisce l'inattualità o l'inefficienza storica, ma sembra sempre carente e confuso nella delineazione di una

---

<sup>78</sup> Fra gli esempi di "eroe" elencati da De Martino compaiono, infatti, le figure eroiche della prima guerra mondiale, oggetto privilegiato della retorica fascista fin dai suoi esordi: Enrico Toti, il comandante Oreste Solomone, i contadini di Littoria.

<sup>79</sup> Si ricordi che sul titolo di "profeta" attribuito a Macchioro si giocava buona parte del rapporto di De Martino con il suocero.

*pars construens* coerente<sup>80</sup>. L'inadeguatezza della teorizzazione demartiniana dipende dalla sua condizione di giovane studioso che si trova gettato nella fase più critica e convulsa della storia europea. Con gli strumenti intellettuali e culturali a sua disposizione (fra i quali, all'epoca, vi è innanzitutto la retorica fascista), il giovane Ernesto tenta di formulare una soluzione pragmatica, che raccoglie in sé tutto l'ardore e l'iconoclastia tipicamente giovanili. Il primo grande avversario teorico rimane il liberalismo crociano, come si evince dal fatto che De Martino concentri il proprio maggiore sforzo speculativo nella proposta di un nuovo concetto di libertà, alternativo a quello espresso nella crociana *Storia d'Europa*<sup>81</sup>. Se l'accusa principale rivolta alla libertà del liberalismo è di astrattezza, non si può dire, però, che la libertà proposta dal giovane studioso sia più concreta. Riconosciuta come unica possibilità di salvezza per la civiltà occidentale e identificata con una non meglio specificata «capacità demiurgica», la libertà demartiniana sembra celare un tentativo apologetico nei confronti dello Stato etico fascista, più che essere il risultato di un'adeguata razionalizzazione. Proprio il predominio dell'ideologismo sulla teoresi, che in quegli stessi anni anche Macchiario contesta all'irruente discepolo, accentua la confusione generale del progetto sulla religione civile. De Martino è reciso nell'identificazione della religione civile con il fascismo: «può sorgere una terza Roma, che sia terza anche idealmente, includendo come momenti superati quella pagana e quella cristiana? Ma è già sorta. È la Roma fascista»<sup>82</sup>. Tale identificazione conduce De Martino ad affermare l'identità innanzitutto italiana della religione civile, quale diritto e dovere che l'Italia ha guadagnato con la sua storia:

La domanda: 'cosa accadrebbe se ciascuna nazione proclamasse la religione civile?', non ha senso. Perché solo noi, di fatto e di diritto, abbiamo potuto proclamarla, e solo noi possiamo chiamarci i leviti del genere umano. Ma è domanda che è legittima e ha un senso solo nella prassi nazionalista, perché quando una comunità intende affermarsi senza esibire nessun contenuto spirituale, senza annunciare nessuna buona novella, ma unicamente pel numero, per l'organizzazione, per la disciplina, allora c'è sempre pericolo che anche altri siano un numero maggiore, meglio organizzati e più severamente disciplinati: ed il punto è sempre rimesso in

---

<sup>80</sup> Come vedremo in seguito, questo problema di uno squilibrio fra *pars destruens* e *pars construens* si manterrà inalterata in tutta questa prima fase fino alla pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1940).

<sup>81</sup> Bisogna notare che questo inesauribile sforzo polemico nei confronti del liberalismo crociano nasconde certamente anche una certa attrazione da parte di De Martino, che "studiando il nemico" finirà poi con l'accettarne il sistema filosofico.

<sup>82</sup> AdM, 1.6. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 80.

causa, e non si acquista mai la certezza che salva, la certezza calvinistica che noi agiamo *dictante Deo* (il Dio di cui si discorre è, naturalmente, la storia, la nostra storia).<sup>83</sup>

De Martino sembra rendersi conto che l'italianizzazione della religione civile potrebbe comportare una rivendicazione equivalente di primato storico e religioso da parte di ogni altra nazione europea, tuttavia sembra scavalcare il problema con un'ingiustificata e ideologica affermazione della supremazia storica italiana. Il problema teorico maggiore, tuttavia, rimane la possibilità di conciliare il carattere nazionale della religione civile con la sua istanza di universalismo. Nel progetto demartiniano, infatti, l'universalità della religione civile è un elemento fondamentale per due motivi diversi: in primo luogo, perché solo una religione universale potrebbe assicurare una rifondazione di civiltà; secondariamente, perché solo una religione universale potrebbe superare e sostituire efficacemente la vecchia religione fondatrice dei valori europei ora in crisi, il cristianesimo. Accanto al liberalismo crociano, infatti, il cristianesimo è l'altro grande avversario, ormai inattuale, che la religione civile dovrebbe soppiantare, dopo averne assimilato la cosiddetta «parte vitale», consistente in quella stretta connessione fra pensiero e azione, fra essere e dover essere. Se, come abbiamo già rilevato, De Martino si mantiene lucido nel giudizio sul valore storico del Cristianesimo, tuttavia appare completamente ottenebrato dalla propaganda fascista relativamente alla valutazione dell'attualità del Cristianesimo e dei suoi rapporti con il movimento fascista.

Io non caldeggiò una seconda ondata in senso anticattolico, né tanto meno ho in animo di bastonare i preti e di rovesciare gli altari. Se è vero che l'idea non ha fretta, la nostra vuol essere lentissima: ma inesorabile, nella sua marcia. Noi non ci proponiamo il problema del come e del quando (sebbene la realizzazione della nostra idea avrà, di necessità, un come e un quando): questo problema è prematuro. Si tratta, per ora, di far circolare l'idea tra pochi uomini che pensano, e tra i quali suprema tra le virtù è l'esser sincero. È rimesso in causa, insomma, il carattere sacro di Roma: perché noi non crediamo che le città si fanno sacre per somma di suppellettili mistiche (ché allora sarebbe consigliabile importare in Roma anche Daramulun, essere iniziatore di certa tribù australiana), ma per l'unico raggio divino che batte su cose e creature, così come luce è quella che si diffonde da uno stesso sole, *alius et idem*.<sup>84</sup>

La religione civile, realizzata dallo Stato fascista, attraverso l'azione coraggiosa dei suoi fedeli, riuscirà a illuminare di una nuova sacralità Roma, sostituendosi al Cristianesimo romano, che ha ormai esaurito la propria funzione storica. In questo senso di inesorabile

---

<sup>83</sup> AdM, 1.6. Cfr., Ivi, p. 101.

<sup>84</sup> AdM, 1.6. Sasso, p. 109.

trionfo della religione civile sul cattolicesimo, De Martino tende a interpretare – o meglio, si impone di interpretare – i Patti Lateranensi, che tanto scalpore stavano suscitando fra molti camerati:

Perché io so che quei protocolli non sono che un episodio di lotta politica tra due fedi inconciliabili, e so ancora che l'*accordo* ha clausole così abilmente fissate da consentirci la vittoria. 'Parigi e la messa. Vi si vorrebbe dare ad intendere che è per opportunismo che noi ascoltiamo la messa, la quale avrebbe per posta: Parigi; nel nostro caso Roma. È una posta solenne, tuttavia'.<sup>85</sup>

Perfino in queste considerazioni, così allineate alla retorica di partito, emerge una sottile contraddizione: infatti, il fatto stesso di riconoscere alla Chiesa romana lo statuto di nemico significa, ad un tempo, riconoscergli quella attuale vitalità creativa che gli è stata negata in partenza. Se quindi il Cristianesimo risulta ancora un nemico pericoloso, allora che cosa può garantire la supremazia della religione civile, incarnata nel fascismo, se non una guerra santa?

La difficoltà concettuale di maggiore rilevanza nel progetto demartiniano, tuttavia, risiede nell'insufficienza teorica della definizione di questa religione civile che si intenderebbe realizzare. La natura duplice della religione civile conduce inevitabilmente a una sovrapposizione fra religione e politica che rende il programma demartiniano ancora più confuso, costringendo il giovane camerata a un ripiegamento difensivo su posizioni che possono essere giustificate solo in termini ideologici. Da un lato, infatti, la religione civile sembra trarre la propria forza unificante e rigenerante dalla fede che trasforma una collettività di individui atomizzati in una comunità creatrice di un mondo condiviso. D'altro lato, tuttavia, De Martino ammette che l'effettiva realizzazione del suo programma richiede il supporto istituzionale, vale a dire, in primo luogo, la forza coercitiva dello Stato. La mediazione che Ernesto progetta è non solo religiosa, ma anche politica. Secondo la sua prospettiva, ciò è possibile, perché il fascismo non è solo un partito politico, ma un movimento in grado di raccogliere le forze della storia e metterle in moto, in quanto portatore di una ben precisa *Weltanschauung*. Anche in questo caso, l'ideologismo conduce il giovane studioso a una confusione irrisolta fra politica e religione, sottesa a tutto il suo progetto. La religione civile deve essere più religiosa o più politica? Si ritorna, quindi,

---

<sup>85</sup> *Ibidem*. La citazione finale è tratta dal discorso conclusivo di Benito Mussolini alla Camera, 25 maggio 1929.

all'impasse fra "credere" e "volontà di credere": se la religione civile è destinata davvero ad affermarsi nella storia in virtù della forza intrinseca della fede che la sostiene, allora perché è necessario il disegno provvidenziale dello Stato? E – domanda ancora più decisiva – l'imposizione di una fede attraverso la forza istituzionale conduce a una fede autentica? De Martino non ha forse sostenuto che «la volontà di credere non ha fatto un solo credente»?

Tali questioni cruciali rimangono di fatto inevase. Benché De Martino percepisca con grande acume e sensibilità che la crisi europea dipende dall'esaurimento storico delle grandi mediazioni sulle quali si è fondata la civiltà occidentale, non è in grado, per vari motivi (l'immaturità, l'ideologismo soffocante, il rifiuto preliminare e pregiudizievole dello strumento razionale), di proporre una soluzione coerente e consistente.

Probabilmente, anche grazie ai commenti critici ricevuti dai suoi maestri, il giovane studioso prende progressivamente consapevolezza dell'incoerenza generale del proprio progetto, che, infatti, non vedrà mai luce. Rimane, però, centrale l'intuizione sulla religione come autonoma categoria dello Spirito in grado di mediare collettivamente un mondo di significati indipendente dalla razionalità filosofica, ma non per questo meno reale. Infatti, parallelamente al programma sulla religione civile (e, forse, anche in funzione di una sua argomentazione più efficace), De Martino si dedica allo studio della storia della religione, con l'intenzione di enucleare una definizione di religione che le riconosca un'autonomia conoscitiva e pratica. Sotto questa prospettiva, probabilmente nei suoi appunti sulla religione civile Ernesto fa un uso strumentale del concetto di libertà, che in realtà mira a un'esperienza di mediazione che fondi insieme teoria e prassi. Proprio il progressivo perfezionamento di un'indagine storica e razionale sulla religione, come mediazione collettiva, lo condurrà alla comprensione di quelle mediazioni che storicamente hanno preceduto e fondato la ragione occidentale moderna.

## 2. 1933-1938: la religione fra numinoso e mediazione magica

Mentre l'Ernesto fascista cerca con i suoi articoli polemici di propugnare una nuova mediazione che consenta la rifondazione della civiltà europea, l'Ernesto studioso,

fresco di laurea, si dedica alla definizione del concetto di religione<sup>86</sup>. I due aspetti dell'impegno teorico e pratico di De Martino, in realtà, sono perfettamente sovrapponibili e ritrovano unità nell'intuizione demartiniana, seppur mai tematizzata nei termini della teoria mediatrice, sull'autonomia della religione come mediazione collettiva creativa di significato conoscitivo, pratico, affettivo. Anzi, si può sostenere che l'elaborazione del progetto di una religione civile si nutra degli studi di storia della religione, attraverso i quali De Martino può comprendere il potere fondativo della religione. Fin dalle prime pubblicazioni di argomento più strettamente teorico, inoltre, proprio la magia appare come l'ambito fenomenico che, seppur incompreso se non addirittura ignorato da storici o filosofi, costituisce invece il nodo centrale per trovare una definizione di religione aderente ai fenomeni storici.

La prima pubblicazione di argomento strettamente storico-religioso di De Martino è un estratto della sua tesi di laurea, di cui costituiva l'introduzione teorica e che viene riproposto su "La Nuova Italia", con il titolo di *Il concetto di religione*<sup>87</sup>. Come già notato per gli articoli precedentemente analizzati, anche in questo caso la *pars destruens* è più consistente ed efficace della *pars construens*. L'articolo parte dalla dichiarazione dell'oggetto della ricerca: un concetto di religione che riesca a contenere sinteticamente tutta la complessità dei fenomeni religiosi e che quindi sia, a un tempo, universale e concreto. Il proponimento di De Martino risulta subito sorprendente, perché pone la questione del concetto di religione in termini che suonano, e nemmeno troppo vagamente, crociani: universalità e concretezza, infatti, sono le due caratteristiche precipue del concetto nel sistema dell'idealismo crociano. Un primo motivo che potrebbe parzialmente spiegare l'impostazione crociana del problema risiede nella differente natura dell'articolo, che è di tipo essenzialmente teorico-accademico e non prettamente politico-polemico, nonché nelle diverse circostanze di pubblicazione, dal momento che si tratta della prima presentazione a mezzo stampa, da parte di De Martino, della propria ricerca, e gli è quindi richiesta una certa cautela tattica nei confronti di un orientamento di pensiero dominante quale lo storicismo crociano<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Ricordiamo che la questione della definizione della religione costituisce l'oggetto della prima lettera che De Martino manda a Macchioro.

<sup>87</sup> Ernesto DE MARTINO, *Il concetto di religione*, in "La Nuova Italia", IV, 11, novembre 1933, pp. 325-329.

<sup>88</sup> Bisogna considerare anche la tendenza di De Martino, evidenziata ulteriormente lungo il nostro commento a questo articolo, a non menzionare direttamente i propri modelli teorici, fra i quali, anche in

In apertura, quindi, si esclude immediatamente che la religione sia esclusivamente un nome vuoto di concetto, un puro schema classificatorio funzionale a un approccio naturalistico-scientifico e volto a etichettare una classe di fenomeni storici. L'argomento usato in questo frangente è quello tipicamente contrapposto allo scetticismo: se ci immaginiamo «spettatori imparziali e curiosi»<sup>89</sup> di fronte ai multiformi fenomeni religiosi, possiamo dubitare che esista un concetto che li espliciti nella loro totalità; ma – continua De Martino – il fatto stesso che noi riconosciamo in tale varietà e complessità una radice comune, facente capo al concetto di religione, significa che «un concetto della religione, per quanto embrionale e confuso, dovevamo pur averlo»<sup>90</sup>. In questo modo, il giovane studioso sancisce la legittimità della propria ricerca. Subito dopo, però, si pone la spinosa questione epistemologica: «ma quale metodo terremo per condurla a compimento?»<sup>91</sup> La risposta si articola attraverso una disamina impietosa dei metodi finora utilizzati, dei quali si mettono in evidenza le ragioni di insufficienza. In primo luogo si esamina l'empirismo, presentato nelle sue diverse modalità di esecuzione, dall'evoluzionismo di impronta naturalistica allo psicologismo. La condanna di tale metodo di indagine è netta: «Tutte le definizioni della religione fin qui illustrate partono da un dato di fatto e lo dilatano ed esaltano fino ad identificarlo con la religione: impresa vana quant'altre mai»<sup>92</sup>. Il procedimento induttivo, tipico dell'empirismo, è strutturalmente inadeguato al raggiungimento di un concetto necessario e universale. Insufficiente risulta l'applicazione del paradigma evoluzionista alla storia della religione:

Questo procedimento arbitrario ed empirico rende inintelligibile tutta la storia delle religioni: onde essa appare come una miracolosa complicazione, un'evoluzione, cioè, in cui l'elemento successivo viene aggiunto al precedente dal di fuori e non per intrinseca necessità di sviluppo. Ora l'evoluzionismo, abolendo i vincoli interni che legano nel tempo le fasi di sviluppo, sollecita di queste una spiegazione nello spazio, mercé i metodi in uso nelle scienze naturali.<sup>93</sup>

---

conseguenza dell'impostazione crociana della questione, figura anche Kant. De Martino, infatti, presenta il problema del concetto di religione allo stesso modo in cui Kant nella *Critica della ragion pura* pone la questione dei giudizi sintetici a priori: è possibile avere un concetto di religione che sia al tempo stesso universale e necessario?

<sup>89</sup> Ivi, p. 325.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Ivi, p. 326.

<sup>93</sup> *Ibidem*.



Il concetto che si sta cercando deve contenere in sé le ragioni necessarie e sufficienti dell'evoluzione storica, non naturale, dei fenomeni religiosi; deve quindi essere un concetto lontano dalle categorie dello scientismo naturalistico, che oblitera la storicità dei fenomeni religiosi<sup>94</sup>. La mancanza di universalità, invece, quale difetto intrinseco al metodo induttivo, è tipica, ad esempio, dell'indagine sulle cause psicologiche della religione; sulla base di una scelta arbitraria di stati affettivi, infatti, non si può produrre un concetto universale e necessario. L'esempio scelto è particolarmente indicativo della direzione in cui va la polemica demartiniana. Il giovane studioso, infatti, si riferisce in modo critico al concetto di Numinoso di Rudolf Otto, che, secondo De Martino, per quanto raffinato nella sua raffigurazione dell'esperienza religiosa, tuttavia rimane concetto empirico e induttivo, limitato, quindi, solo a un aspetto circoscritto della multiforme varietà dei fenomeni religiosi<sup>95</sup>.

Se si vuole toccare con mano l'incapacità funzionale delle classi psicologiche (per quanto ricche di religiosa esperienza) ad essere considerate sotto la specie dell'universalità e della necessità, quale esempio più eloquente del «sentimento creaturale riflesso necessario del Numinoso nella consapevolezza di sé?». Noi abbiamo segnalato, in un saggio intorno ai *Gephyrismi Eleusini*, tutta una serie di disposizioni violente verso il Numinoso, in netto contrasto con codesto sentimento creaturale; ed è anzi nostra convinzione, che, nella sfera più propriamente magica, questo accentrimento spasmodico di energie sia la regola, e il sentimento creaturale l'eccezione.<sup>96</sup>

È proprio la magia l'ambito del religioso trascurato dalla speculazione di Otto e che, invece, De Martino considera il più rilevante per la comprensione dei fenomeni religiosi. Il giovane critico rimarca che la religione non si esprime esclusivamente attraverso uno stato emotivo di stupore irrazionale nei confronti del sovrannaturale e in una condizione di conseguente dipendenza e sottomissione, ma anche in quei fenomeni magici nei quali il centro della scena è occupato dall'uomo in azione, completamente padrone di manipolare le energie del mondo circostante. I concetti empirici, prodotti secondo i metodi naturalistici della scienza, sono concetti vuoti, quindi pseudoconcetti, semplici classi all'interno delle quali sono raccolte alcune esperienze.

---

<sup>94</sup> Intendendo per "storicità" non solo il collocarsi nella storia dei fenomeni religiosi, ma anche il loro essere generatori di storia.

<sup>95</sup> Negli articoli pubblicati a mezzo stampa, De Martino criticherà sempre "Il sacro" di Rudolf Otto, riconoscendo, però, al pensatore tedesco una grande acutezza nella comprensione della concretezza dell'esperienza religiosa. Ricordiamo, infatti, che proprio questo aspetto aveva spinto Ernesto all'elaborazione del primo saggio sul concetto di religione di cui parla nella prima lettera a Macchioro.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

Nella sua requisitoria, però, De Martino non salva nemmeno il metodo opposto, quello deduttivo dei filosofi che innalzano un sistema di concetti connessi da un rapporto di logica necessità, ma senza nessun legame vivificante con l'esperienza. Un procedimento puramente deduttivo pecca, secondo il nostro critico, di «astrattezza»: «Il filosofo sente profondamente solo certi problemi, ma il sistema gli impone un obbligo di euritmia e di completezza. Allora, per quella parte che l'interesse del filosofo difetta, il sistema preme sulla realtà, la semplifica, ne smorza i toni, la coarta infine in uno schema»<sup>97</sup>. Il bersaglio polemico, in questo caso, è l'attualismo gentiliano con la sua definizione di religione come “momento dell'oggetto”, che è la conseguenza logico-deduttiva del movimento dialettico dello Spirito presupposto dal sistema dell'idealismo attuale. Anche in questo frangente, l'esperienza religiosa misconosciuta è la magia, la cui importanza è posta in evidenza con assoluto vigore da De Martino. Leggiamo questo passaggio:

Se è vero che la soluzione di un problema è valida quando rende meglio intellegibile la storia ed è falsa quando «la lascia oscura o la intorbida o ci salta sopra o la condanna e la nega», falsissima appare la definizione dell'idealismo attuale in quanto salta sopra alla *Weltanschauung* della magia e, in genere, di tutte le cosiddette religioni inferiori. Questa *Weltanschauung*, come è noto, consiste nel riconoscimento che l'energia impersonale (*mana*, *orenda*, *wakanda*), o i poteri (le presenze efficaci, le potenze semipersonali), possono essere regolate dal soggetto, promosse per quel che giovano e stornate per quel che nuocciono. Nessun sentimento di dipendenza, ma, al più, una certa circospezione nell'impiego di energie cariche di pericolosa sacralità, nessuno slancio mistico, nel senso specifico della parola: nato non è ancora quel nume sovrapotente, personale, che ha in pugno i destini degli uomini, che si propizia, si prega e, infine, si adora nell'intimità della coscienza. Il misticismo è così lontano dalla sfera della magia, che in ogni pratica magica, vista *ab intra*, noi vediamo una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentramento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede.

La “simpatia” tra il naturale e l'umano, adombrata nei concetti di *Asha* o *Rita*, non s'intende senza riferirsi a questa particolare *Weltanschauung*. Tutto il mondo della magia è dominato dalla figura del soggetto esaltato e rinvigorito nell'azione (nella pratica magica): disposizione eccezionale che è l'essenza dei riti magici e che si accentua fino a costituire la veste esteriore del rito stesso (Pugne sacre, xenofobia rituale, vivaci dialoghi tra cori di uomini e cori di donne, ingiurie ai duci durante i trionfi, riso rituale, αίσχρολογία, τῆθασμος etc.). Chi ha assistito all'invettiva delle parenti di San Gennaro per estorcere al santo il miracolo, sa bene quanta iracunda passionalità - θυμός direbbero i Greci – vi sia nelle loro apostrofi, e come anche nei versetti, che esteriormente suonano di lode e di esaltazione, sia ravvisabile talora – quando siano ascoltati nella *viva vox* di chi li pronuncia – un'intonazione collerica *sui generis*, che nulla ha di profano, uno strano metro che, nelle frequenti iterazioni, s'illumina tutto di un veemente potere di incantazione e di esorcismo. In quest'esperienza specificamente magica dov'è dato di rintracciare quello «smarrimento della propria autonomia di se stesso», quel bisogno di «lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere» che sarebbero la radice della religione?<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 326.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

La lunga citazione rende evidente che l'obiettivo principale della ricerca demartiniana è formulare un concetto di religione che renda finalmente ragione storica e filosofica dei fenomeni completamente obliati sia, a priori, dal procedimento deduttivo, sia, a posteriori, dalla ricognizione empirica propria del procedimento scientificistico-induttivo. De Martino, al contrario, è convinto che la magia costituisca parte rilevante nella definizione della religione, perché essa è produttrice di una ben precisa *Weltanschauung* e quindi anche di un mondo di significati e valori che non può essere eliminato dalla considerazione, pena una falsificazione ingiustificabile (e intollerabile) della ricerca. Secondo De Martino, inoltre, questo aspetto fondamentale del religioso non è relegato agli stadi più primitivi della cultura umana, perché risulta centrale anche in esperienze religiose contemporanee, come nel caso degli insulti delle parenti di San Gennaro lanciati all'indirizzo del Santo che tarda a compiere il miracolo (o la magia) della coagulazione del sangue<sup>99</sup>. Ernesto, appena laureato, mostra non solo uno spiccato interesse per i territori oscuri della religione, ma ha già un orientamento interpretativo ben preciso al riguardo. Ricordiamo, dalla prima parte della nostra indagine, che in questo periodo il giovane ha già avviato da alcuni anni il discepolato con Macchioro e di lì a poco cercherà di contattare Pettazzoni, sulla cui rivista pubblicherà l'anno successivo la seconda sezione della tesi di laurea. Ecco che la nostra ipotesi sui motivi dell'interruzione rapida dei rapporti con Pettazzoni, ripresi solo nel 1939, trova un'ulteriore conferma nella tendenza generale degli studi demartiniani, riflessa nel passaggio appena citato. L'attenzione di Ernesto per la capacità demiurgica del soggetto magico è certamente molto più vicina all'impostazione teorica di Macchioro, coinvolto anche direttamente in queste modalità di azione, che all'impostazione razionalistica e distaccata di Pettazzoni. Come già notato in altri studi<sup>100</sup>, De Martino condivide l'interpretazione dell'uomo magico proposta (anche) da Macchioro in *Teoria generale*

---

<sup>99</sup> Questa usanza partenopea che ha colpito De Martino a tal punto da spingerlo a compiere uno studio specifico in proposito, che però non sarà mai realizzato. Probabilmente proprio l'esperienza vivissima del rito delle parenti di San Gennaro ha portato il giovane studente a occuparsi dei gefirismi eleusini, che, come è noto, sono insulti rituali iscritti sul ponte sul Cefisso Ateniese, che univa Eleusi ad Atene, e che originariamente probabilmente erano insulti lanciati verbalmente da un uomo mascherato ai personaggi più in vista della processione da Atene ad Eleusi.

<sup>100</sup> Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 66-67.

della religione come esperienza<sup>101</sup>, pur dissentendo sulla concezione generale ivi espressa sui rapporti fra religione e magia. In quest'opera, infatti, Macchioro concepisce l'uomo magico come colui che piega le leggi naturali e le divinità ai propri fini, ponendosi così al centro dell'universo; la magia, quindi, è considerata un'attività contrapposta alla religione propriamente detta che, al contrario, pone al centro dell'universo una divinità alla quale l'uomo si sottomette, rimanendo in posizione subordinata<sup>102</sup>. De Martino condivide con il maestro, di cui comincia a conoscere anche le predisposizioni per alcune attività magiche, un'interpretazione della magia che metta in rilievo la posizione demiurgicamente attiva del soggetto umano, ma, diversamente da Macchioro, considera l'universo magico una porzione significativa e definitoria dell'esperienza religiosa stessa. Il dissenso con il suocero, tuttavia, non è così netto se si considera la spiegazione, nella sezione centrale di *Zagreus*, del rito misterico come dramma soggettivo<sup>103</sup>, «visionario»<sup>104</sup>, «a base di suggestione collettiva»<sup>105</sup>, il cui contenuto e scopo erano precisamente «imitare il dio per poter diventare come il dio»<sup>106</sup>. Non bisogna dimenticare, inoltre, le pagine di *Zagreus* dedicate alla figura di Orfeo quale «sciamano»<sup>107</sup>, fondatore, in virtù delle sue «visioni oltremondane»<sup>108</sup>, di una nuova religione, l'orfismo, e paragonato per questo motivo agli stregoni iniziatori delle *ghost dance religions* presso i nativi americani.

Nella magia, studiata anche attraverso la mediazione di Macchioro, De Martino riconosce la capacità umana di opporsi con violenza contro un «qualcosa» ancora indefinito e di ridurlo al proprio potere, dando luogo a un «ordine naturale morale e rituale», cioè a un mondo di significati e valori fissi e stabili. Nella prospettiva demartiniana, quindi, la rimozione di quest'aspetto vitale e creativo della religione

---

<sup>101</sup> Vittorio MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, La Speranza, Roma, 1922. Tra le fonti oculatamente non nominate da De Martino, Macchioro figura ovviamente come la più scomoda.

<sup>102</sup> Ricordiamo che quest'opera di Macchioro è il risultato di una serie di conferenze tenute per la Chiesa Metodista a Roma, nel 1921. Questa circostanza potrebbe spiegare in parte questa idea di sottomissione inerme dell'uomo alla divinità, di chiara ispirazione protestante, e confligente con le attitudini «magiche» di Macchioro, che il lettore ben conosce dalla prima parte della nostra indagine.

<sup>103</sup> Cfr. MACCHIORO, *Zagreus: studi intorno all'orfismo*, cit., pp. 171 e ss.

<sup>104</sup> Cfr. Ivi, pp. 181 e ss.

<sup>105</sup> Cfr. Ivi, pp. 205 e ss.

<sup>106</sup> Cfr. Ivi, pp. 219 e ss. A conferma di quanto sostenuto nella nota precedente, *Zagreus* è concepito in tutt'altro contesto rispetto a *Teoria generale della religione come esperienza*.

<sup>107</sup> Cfr. Ivi, pp. 337 e ss.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

produce un'intollerabile falsificazione non solo del concetto stesso di religione, ma, di conseguenza, anche del potere demiurgico dell'uomo a esso strettamente legato.

L'ultima via metodologica criticata nell'articolo è quella irrazionalistica, e qui è quasi obbligato un nuovo riferimento a *Das Heilige* di Otto. Una volta eliminati i metodi induttivo-empirico e deduttivo-teorico – esordisce De Martino – rimane la strada percorsa da Rudolf Otto, per il quale l'esperienza religiosa non può essere definita in termini razionali, ma può essere solamente suggerita attraverso alcuni termini «esoterici»<sup>109</sup>, quale *sacer*. Su queste basi, quindi, il compito del filosofo della religione sarebbe quello di elaborare uno schema simbolico che suggerisca per via analogica le caratteristiche basilari, essenzialmente affettive, dell'esperienza religiosa. A tale scopo risponde la categoria di Numinoso di Otto, che racchiude in sé, per via di analogia, i momenti fondamentali dell'esperienza religiosa, il *tremendum* e il *fascinans*. La tesi irrazionalista, secondo De Martino, ha avuto il merito di superare il metodo evoluzionistico e di richiamare l'attenzione al recupero della pienezza dell'esperienza religiosa. Tuttavia – osserva il giovane critico – «il ricorso alla *viva vox* dell'esperienza si compie non fuori e contro il concetto, ma dentro di esso, come sua condizione di vita e di speculativa dignità»<sup>110</sup>. L'esperienza non va contrapposta al concetto, ma deve costituirne il contenuto vivente, la materia brulicante di vita che può essere compresa proprio solo in virtù della forma del concetto.

Nella seconda parte dell'articolo, dopo aver eliminato tutte le metodologie concorrenti, De Martino ripresenta il problema del concetto di religione in una nuova formulazione: «se la religione sia teoria o prassi, ovvero teoria “ed anche” prassi (nel qual caso resta da pensare quell' “anche”)»<sup>111</sup>. Anche in questa nuova enunciazione, il problema sembra impostato in termini crociani: a quale categoria dello Spirito appartiene la religione? La risposta di De Martino, tuttavia, comincia a far intravedere la sua sostanziale divergenza dallo storicismo crociano. Secondo lo studioso napoletano, infatti, sotto questo profilo, sia la posizione che identifica la religione con il mito (quindi, la teoria) sia la posizione che riconduce la religione interamente al rito (la prassi) peccano di un'unilateralità che non rende conto della totalità dell'esperienza religiosa così come storicamente si presenta. La tendenza generale dei filosofi della

---

<sup>109</sup> DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 327.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

religione è ovviamente quella intellettualistica che ha messo in primo piano il mito. La sezione successiva dell'articolo è interessante, perché in essa De Martino, dopo aver cassato l'interpretazione del mito come aitiologia, parla invece in termini addirittura lusinghieri dell'«idealismo storicistico»<sup>112</sup>, che, a suo modo di vedere, «distinguendo il mito dall'intuizione e assimilandolo al concetto, ha avviato il problema alla soluzione»<sup>113</sup>. Al di là delle motivazioni puramente strategiche che possono spiegare tale presa di posizione così lontana dalle riflessioni demartiniane difese con forza sulle riviste di stampo fascista, vi è anche una ragione teorica che sarà più chiara se seguitiamo a leggere il commento demartiniano. Lo storicismo crociano ha assimilato il mito al concetto, ma in un senso particolare – continua De Martino:

Concetto: cioè intuizione cieca di concetto che si spaccia per sintesi di concetto e intuizione. Pertanto la religione si oppone alla filosofia in quanto negazione del pensiero, ma al tempo stesso è necessaria preparazione di esso, perché nel mito, anche il più fantastico, è latente una suggestione alla verità. Il mito è travestimento ed abbozzo di concetto: onde ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, nemica e figlia delle religioni. Il mito non è allegoria, perché non simboleggia una verità, ma pone senz'altro come verità una rappresentazione; e non è arte, perché “si trova in esso un'affermazione o giudizio logico, che non si trova nell'arte”. Per questa affermazione che gli è propria il mito è criticabile dalla filosofia, e la filosofia deve criticarlo e risolverlo in sé, perché ciò che pretende di essere vero e proprio pensiero deve essere effettivamente pensato e quindi dissolto come mito. [...] Se il mito è eterno come il pensiero, la religione dei miti è una forma storica transeunte: può essere superata come conato filosofico, così come è stata superata la filosofia platonica o la scolastica; e può morire altresì come complesso di istituti, così come oggi non sono più la *polis* e i comuni e le signorie. Può morire, surrogata dalla religione della libertà e dalla fede che dal pensiero nasce e che nel pensiero unicamente riposa. Questa laboriosa surrogazione si effettua soprattutto nella nostra epoca: e, per il venir meno di abiti morali preziosi incorporati nella religione tradizionale, si effettua con crisi e deviazioni: suprema e riassuntiva fra tutte, l'attivismo. Se la religione è sostanzialmente filosofia, la storia delle religioni non ha carattere speciale, ma è sostanzialmente storia della filosofia; in tal modo è rigettata sia la storiografia praticistica di chi attualmente crede, sia la storiografia intellettualistica di chi nega un valore positivo alle religioni e costruisce storie in cui tutto è indifferente o condannato, oggetto di frivola curiosità o di illuministico sdegno e non mai di umano interesse e di storica giustificazione. Il carattere positivo ed attuale delle religioni è dato unicamente da ciò che di esse si è risolto o si va risolvendo nella filosofia.<sup>114</sup>

Questo passaggio chiarisce meglio il senso dell'accoglimento da parte di De Martino della concezione del mito dello storicismo crociano. Ernesto riprende la distinzione crociana delle quattro forme dello spirito e nega che il mito sia intuizione, quindi espressione estetica, perché in esso si trovano giudizi logici che affermano una verità,

---

<sup>112</sup> Ivi, p. 328.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

seppur sotto forma fantastico-rappresentativa. Il mito, tuttavia, non ha ancora la pienezza di verità del concetto filosofico, e proprio da questa mancanza consegue che la filosofia debba risolvere in se stessa il contenuto di verità del mito e annullarlo, quindi, in quanto mito. Fin qui, sembra che De Martino segua scrupolosamente il sistema crociano<sup>115</sup>. In realtà, però, dal testo emergono alcune incoerenze teoriche che lasciano trapelare una divergenza insanabile con l'idealismo crociano, riguardante in primo luogo il rapporto tra mito e filosofia<sup>116</sup>. Seguendo il sistema crociano, il mito non avrebbe realtà per sé, positivamente, ma solo in quanto errore, continuamente superato dalla filosofia (o dall'arte). De Martino, al contrario, suggerisce l'autonomia del mito (e quindi della religione) come forma dello spirito, quindi come realtà in sé e per sé. Nel testo, infatti, si afferma chiaramente la perennità dell'opposizione fra filosofia e mito, dovuta al fatto che «il mito è eterno come il pensiero»; di conseguenza, si possono superare le forme religiose storiche (e, in quanto tali, transeunti), ma non potrà mai essere superato il mito quale eterno nucleo generatore della religione, vale a dire, di una realtà spirituale insopprimibile dalla filosofia<sup>117</sup>. Ricordiamo, inoltre, che la lotta fra filosofia e religione quali forme concorrenti dello spirito è al centro delle riflessioni demartiniane sulla crisi della civiltà europea e sulle sue modalità di soluzione.

L'incoerenza generale di questo passaggio teorico, inoltre, è diminuita se si procede fino al momento successivo dell'argomentazione. De Martino, infatti, ha analizzato l'interpretazione crociana del mito solo in quanto esempio teoreticamente più rilevante (e convincente) di quella tendenza intellettualistica che identifica il mito con la religione *tout court*. Rimane, però, da analizzare un'altra tendenza, propria dei credenti, per la quale la religione non è una *philosophia inferior*, ma «è anche *praxis*»<sup>118</sup>:

Pratica: non nel senso, ammesso in forza dell'unità dello spirito, di una attività pratica concomitante al mito, "generica volontà di conoscere"; e neppure nel senso, ammesso in forza

---

<sup>115</sup> Creando non poche perplessità al commentatore che sia informato non solo degli attacchi violenti di De Martino al crocianesimo sui periodici fascisti, ma anche degli appunti inediti nei quali il giovane studioso sostiene il perenne superamento dell'inverno della filosofia ad opera della religione, sempre rinascete. Vedremo nel seguito della nostra analisi, che in realtà si può sciogliere questa contraddizione.

<sup>116</sup> L'incoerenza teorica di De Martino in questo passaggio è rilevata con grande acutezza anche da Sasso, che però a mio avviso tende a enfatizzare in modo eccessivo l'influenza crociana in questa fase della formazione demartiniana. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 56-59.

<sup>117</sup> Ecco quindi risolta la contraddizione di cui sopra, alla nota 110. Per quanto De Martino si ammanti di una "rispettabilità" crociana, non può nascondere la propria convinzione profonda dell'autonomia della religione quale categoria produttrice di storia e di realtà spirituale, indipendente dalla filosofia.

<sup>118</sup> DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 328.

del circolo, di una volontà condizione del conoscere e dal conoscere condizionata, perché qui si parla del *pathos* particolare del credente, di quel *pathos* che si effonde nella prassi religiosa.<sup>119</sup>

Secondo i credenti, la prassi in cui consiste la religione non è la prassi del circolo delle forme crociane; se così fosse, infatti, la religione non si risolverebbe nella filosofia, ma finirebbe per risolversi nell'etica<sup>120</sup>. Per i credenti, la religione piuttosto conserva la propria autonomia nel particolare sentimento, nell'esperienza unica e irriducibile (il «*pathos*») sperimentata durante il rito (in cui consiste la prassi religiosa). Qui si ritrova nuovamente un implicito riferimento al Macchioro di *Teoria della religione come esperienza* e alla sua definizione della religione come esperienza contrapposta e inassimilabile alla conoscenza e alla razionalità. Immediatamente dopo, inoltre, si ritrova anche la riflessione sulla forza catalizzante della religione contrapposta alla sterilità del concetto filosofico, proposta da De Martino con maggiore vigore polemico negli articoli dichiaratamente fascisti:

Contro questa osservazione di fatto non pare che abbia eccessivo valore la identificazione del *pathos* religioso all'etica edonistica congiunta necessariamente alla concezione mitologica: poiché ad una realtà pensata come trascendente non si congiunge affatto una prassi religiosa, sebbene le si congiunga un'etica edonistica: Platone pensò le sue idee sospese nell'iperuranio, e tuttavia esse sono culturalmente inopere e qualitativamente diverse dagli Dei della religione olimpica o misterica. L'intelletto che si affisa sull'oggetto, e cerca di farlo suo, di intenderlo, di penetrarlo, ognuno lo sente come religiosamente frigido: convinzione che viene espressa col noto aforisma che "un concetto nessuno lo ha pregato mai".<sup>121</sup>

Nella religione si assiste a quella piena adesione di piano reale e piano ideale, di essere e dover essere, che la filosofia non è mai stata in grado di realizzare, a causa di un'impotenza innanzitutto strutturale, a quanto sembra. Questa forza vincolante che scaturisce dal rito (e che noi sappiamo coincidere con la forza creativa della mediazione) costituisce quel nucleo segreto della religione che De Martino vuole comprendere anche per farne la base di una rifondazione della civiltà occidentale.

La conclusione del giovane studioso, quindi, va nella direzione opposta allo storicismo crociano: «L'esperienza religiosa diviene inintelligibile appena si consideri il mito senza la prassi a cui è correlativo»<sup>122</sup>. Ecco quindi che se il mito può risolversi nel suo contenuto di verità nella filosofia ed essere quindi superato, tuttavia non può essere

---

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> Destino che infatti è riservato alla religione nel sistema crociano.

<sup>121</sup> *Ivi*, pp. 328-329.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 329.



superata la correlazione unica di mito e prassi che costituisce l'esperienza religiosa. Seppur lasci ancora indefiniti i termini di questa correlazione, tuttavia De Martino afferma con chiarezza l'autonomia della religione quale categoria conoscitiva e pratica insieme, sancendo in questo modo la propria distanza da Croce. Piuttosto, il pensatore che Ernesto cita quale ispiratore è Bergson, che considera la stretta corrispondenza fra rappresentazione mitica e azione rituale la nota distintiva e essenziale della verità religiosa rispetto alla verità speculativa<sup>123</sup>.

L'articolo si conclude solo con un abbozzo di definizione della religione, lasciando quindi la ricerca ancora tutta aperta, lungo una traccia, però, ben precisa:

L'approfondimento di questo concetto dell'esperienza religiosa, come realtà che non può risolversi nel solo mito o nella sola prassi, e che si svolge solo per la concreta loro relazione (circolarità di mito e prassi religiosa) è il compito della moderna filosofia della Religione.<sup>124</sup>

È davvero significativo che la prima pubblicazione di natura strettamente teorica di De Martino si chiuda con la dichiarazione di un programma di ricerca, la cui autonomia e originalità è legittimata dalla precedente critica demolitrice delle posizioni teoriche alternative<sup>125</sup>. Dalla lettura di tale articolo emerge un giovane studioso che snocciola, con severa razionalità, critiche circostanziate e precise nei confronti di posizioni teoriche dominanti. Ne esce un profilo pubblico di De Martino di gran lunga distante dall'acceso polemista fascista, proclamante l'abbandono della *ratio* filosofica per abbracciare la nuova fede fascista, emerso dagli articoli su "L'Universale". In realtà, come si è cercato di rimarcare lungo tutta l'analisi proposta, non vi è una scissione fra queste due "identità" demartiniane, che sono perfettamente sovrapponibili e conciliabili fra di loro<sup>126</sup>. L'Ernesto fascista, infatti, nonostante i provocatori proclami di rifiuto e superamento della razionalità filosofica, si serve di questa stessa razionalità per studiare

---

<sup>123</sup> Come abbiamo già indicato, in *Le due fonti della morale e della religione*, Bergson sottolinea a più riprese l'impotenza della filosofia a creare un obbligo che abbia la cogenza della religione dinamica. Può darsi che De Martino, che cita Bergson nella conclusione dell'articolo, conosca quest'opera, uscita nel 1932, anche se non ci sono riscontri di una lettura diretta.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Ovviamente il giovane, ma già accorto, Ernesto accentua l'impressione generale dell'originalità delle sue ricerche, evitando accuratamente di citare le proprie fonti principali, fra le quali spicca, come abbiamo osservato, Macchioro.

<sup>126</sup> Questa sovrapponibilità fra i due aspetti dell'impegno teorico e pratico di De Martino è stata trascurata, a mio avviso, dagli studiosi dell'opera demartiniana, che hanno mostrato la tendenza o a separare nettamente i due momenti, corroborando quindi l'ipotesi di una scissione netta fra due identità opposte del giovane studioso, oppure a omettere totalmente una riflessione ponderata sul lato più imbarazzante, da mistico fascista, del percorso giovanile demartiniano.

i fenomeni religiosi, intuendo l'unicità della religione quale mediazione autonoma e concorrente alla filosofia. Solo in questo modo, egli può passare al progetto di una nuova mediazione che riproduca quella stessa circolarità di teoria e azione che egli ha riconosciuto, grazie alla ragione, quale nucleo vitale e perenne della religione. Proprio per questo motivo, egli è attratto dalla magia, che pone il soggetto umano in una posizione attiva e creativa di un *kosmos* di valori e significati. I problemi maggiori nascono allorché Ernesto dimentica di non poter completamente rinnegare la razionalità filosofica e, di conseguenza, si lascia guidare più da pulsioni meramente attivistiche e ideologiche che rendono il suo progetto di rifondazione inattuabile e astratto. Tuttavia, si noti che anche nei suoi studi di storia della religione, la *ratio* filosofica di cui egli si serve non è quella astratta e dogmatica (che, infatti, nega aprioristicamente il fenomeno magico), ma è la ragione critica e storica, che recupera la complessità dell'esperienza religiosa, al cui centro spicca la magia. Proprio la progressiva riflessione di De Martino sulla storicità lo condurrà a convertire il rifiuto della ragione in un nuovo possesso critico di una ragione fondata storicamente. Inoltre, grazie alla comprensione della storicità della ragione moderna De Martino riuscirà ad evitare il pericolo di una caduta nell'irrazionalismo.

Durante gli anni di discepolato con Macchioro, quindi, Ernesto vive anche un sofferto travaglio fra l'urgenza di rifondazione e la consapevolezza dell'esaurimento del potere mediatore della ragione filosofica. Un'ulteriore testimonianza di questo laborioso percorso teorico ed esperienziale è un articolo curioso, pubblicato nel 1934 sulla rivista "Logos" diretta da Aliotta, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*<sup>127</sup>, che non ha ricevuto una grande attenzione da parte dei commentatori di De Martino. In effetti, il pezzo in sé non è speculativamente molto consistente, tuttavia acquisisce un rilievo considerevole se interpretato sotto una prospettiva che esuli dal mero commento logico-argomentativo e lasci invece emergere il dramma del giovane Ernesto celato in queste pagine. Secondo la tesi proposta da De Martino in questa pubblicazione, Platone, nella sua filosofia politica, passerebbe da una posizione individualista, antilegalista e antistatalista, espressa soprattutto nel *Politico*, ma anche in

---

<sup>127</sup> Ernesto DE MARTINO, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, in "Logos", n.17, 1934, pp. 290 e sg. A causa della difficile reperibilità del testo, si farà riferimento alla sua ripubblicazione in Roberto ALTAMURA, Patrizia FERRETTI, (a cura di), Ernesto DE MARTINO, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, Roma, Nuove Edizioni Romane, 1993, pp. 69-83.

vari passaggi dell'*Apologia*, a una posizione legalista e statalista, formulata nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. L'interpretazione demartiniana è parziale e inficiata innanzitutto dall'errore di periodizzazione, per il quale il *Politico* sarebbe opera giovanile. Se, però, si contestualizza l'articolo nel percorso formativo ed esperienziale demartiniano, emerge con lampante chiarezza che De Martino traspone nel commento alla filosofia politica di Platone il proprio dramma privato relativo al ruolo dell'individuo nella nuova mediazione collettiva che dovrebbe rifondare la civiltà occidentale, vale a dire, ancora, la religione civile. Una volta adottata tale chiave di lettura, ecco che il breve scritto demartiniano assume un nuovo interesse per il commentatore<sup>128</sup>. In primo luogo, De Martino percepisce che lo scopo principale della filosofia politica di Platone è la rifondazione della polis attraverso una nuova mediazione collettiva a carattere sacro, che riesca a comporre la crisi dovuta alla contraddizione ormai ineluttabile tra *physis e nomos*<sup>129</sup>.

La natura essenzialmente tragica della convivenza civile è il grande motivo della *πολιτεία* platonica. [...] In quest'ultima espressione del suo pensiero politico<sup>130</sup>, Platone crede che il dramma della politeia si scioglia e pacifichi in virtù della vera legge. Questa conclusione, d'altra parte, era naturale. Se il reggimento perfetto deve *mistagologicamente* ricondurre gli uomini sulle tracce dell'immobile perfezione dell'essere, e se i fini di potenza propri della politica volgare restano esclusi da questa *μελετη θανατου* in grande stile, quale reggimento sarà più perfetto di quello che s'appoggia su di una legislazione immutabile ed eterna?<sup>131</sup>

La politeia platonica deve ricondurre la collettività della polis al massimo valore ontologico e assiologico, «l'immobile perfezione dell'essere» che è anche sommo Bene, attraverso il potere «magico-religioso» (di qui l'indicativo uso dell'avverbio «mistagologicamente») della «vera legge», che non è *nomos*, ma *logos*, perfettamente coincidente con quell'essere assoluto. Come Ernesto, nei suoi appunti inediti, considera lo Stato totalitario «provvidenziale» lo strumento necessario all'affermazione della religione civile, allo stesso modo, nella lettura demartiniana, Platone ritiene lo Stato, nei

---

<sup>128</sup> Sasso è l'unico commentatore che riesce a cogliere la «trama autobiografica» di questo articolo di De Martino. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 118.

<sup>129</sup> Ovviamente De Martino non tematizza questa intuizione, perché non possiede ancora gli strumenti teorici ed epistemologici adatti, in particolare la teoria mediatrice. Per una interpretazione della filosofia di Platone nei termini della teoria mediatrice, si rimanda a FORNARI, *Da Dioniso a Cristo, Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, cit., pp. 502-560.

<sup>130</sup> De Martino si riferisce alle *Leggi*.

<sup>131</sup> DE MARTINO, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, cit., p. 69. Corsivo mio. Il termine «mistagologicamente» ricorre varie volte in riferimento al modo in cui il saggio-filosofo media il sommo bene per la collettività.

tratti delineati nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, strumento indispensabile al raggiungimento del mondo delle idee, che è conseguimento, ad un tempo, di «saggezza» e di «salvezza»:

Non si tratta di favorire la classe dei sapienti: ma piuttosto di assicurare la migliore organizzazione civile per avviare il maggior numero di uomini alla saggezza. Ma in che modo sarà possibile attuare questo piano di salvezza? Servendosi dello Stato come mezzo, e atteggiando il reggimento della città terrena in modo tale da facilitare al maggior numero di uomini l'accesso all'isola dei Beati<sup>132</sup>.

Tuttavia, l'ordinamento dello Stato perfetto comporta anche una limitazione intollerabile della libertà dell'individuo, che vede disciplinato ogni momento di creatività e dinamismo personali, dalla produzione artistica alla pulsione erotica.

Ma Platone avverte la difficoltà di questa severa «disciplina di morte»; fermare la vita dello Stato nell'assoluto valore della vera legge, non equivale a sostituire alla vicenda sempre varia e nuova delle concrete individuali aspirazioni un paradigma astratto e impersonale, che non cospira con esse? Ed ecco che mentre la logica interna del suo sistema porta Platone all'esaltazione della legge, una viva coscienza della dignità e libertà dell'individuo lo spinge, in una prima fase del suo pensiero politico, ad un'aspra critica del *voμos*; [...]<sup>133</sup>

Leggendo l'interpretazione demartiniana del Platone del *Politico*, «romantico suo malgrado»<sup>134</sup>, individualista e antistatalista, nasce il sospetto che De Martino in realtà stia parlando delle proprie incertezze relativamente all'organizzazione autoritaria e tendenzialmente totalitaria che sta uscendo dal progetto della religione civile<sup>135</sup>. Il problema platonico della conciliazione fra statalismo e libertà individuale è il medesimo del giovane Ernesto, che, infatti, nella teorizzazione della religione civile cerca di superarlo attraverso l'elaborazione di un nuovo concetto di libertà, imperniato sulla comunità, che superi quello liberale, centrato sull'individuo. La rivalutazione della politica che, secondo De Martino, Platone compirebbe a partire dalla *Repubblica*, si basa sullo stesso accorgimento messo in atto dal giovane studioso per legittimare il suo «Stato provvidenziale»: lo Stato, quale organizzazione esteriore e opprimente le

---

<sup>132</sup> Anche la caratterizzazione demartiniana dell'iperuranio platonico come «isola dei Beati» dà una sfumatura sacro-religiosa al discorso platonico che a mio avviso non è per niente casuale. Ivi, p. 73.

<sup>133</sup> Ivi, p. 69.

<sup>134</sup> Ivi, p. 74. In particolare, si fa riferimento ai passaggi dedicati all'*Apologia*.

<sup>135</sup> Ricordiamo che nel 1934 Macchioro dall'India esprime a più riprese le proprie perplessità sul progetto della religione civile, proprio in merito alla questione della libertà individuale che egli sicuramente sentiva fortissima.

aspirazioni individuali, ora può essere accettato dai singoli individui, perché non è fine ultimo, ma mezzo di salvezza.

Ma, ad ogni modo, lo Stato, ora, non è il fine: è il mezzo della salvezza dal mondo, lo strumento necessario, che, pur non avendo per sé alcun valore, tuttavia ne acquista uno grandissimo in vista del fine che si propone di realizzare.<sup>136</sup>

La contraddizione fra la rigidità e pervasività della legge statale e la dinamicità e creatività dell'azione individuale è sciolta nella figura del saggio, l'individuo che agisce come mediatore fra la comunità e il sommo Bene riprodotto dal nomos:

Se un'imposizione dall'alto ci deve essere (e in questo senso l'esteriorità dello Stato è ineliminabile), che almeno sia l'imposizione del saggio e non della legge: questa è la tesi del *Politico*. Nel reggimento ideale, il saggio deve *mediare* l'opposizione tra legge impersonale e individuo. [...] Se i filosofi governassero e i governanti filosofassero, la legge sarebbe rimossa dalla sua astrattezza e immobilità, e la molteplicità dei cittadini sarebbe assunta, volente o recalcitrante, in una vita morale più alta. Nessuno si riconosce nella legge: è un Dio troppo freddo e lontano; ma ciascuno può riconoscersi nella coscienza del saggio, come in un Dio che sia concreto amore per il bene degli uomini.<sup>137</sup>

In questo passaggio è evidente l'intuizione demartiniana sulla mediazione che sta anche alla base del programma della religione civile (e che costituirà parte rilevante di *Mondo magico*). In ogni crisi, sia quella della polis ateniese del V<sup>o</sup>-IV<sup>o</sup> secolo, sia quella della civiltà europea del novecento, si pone il problema della rifondazione di una mediazione collettiva che consenta la creazione e il raggiungimento di un nuovo mondo (oggetto)<sup>138</sup>. Tale super mediazione funziona attraverso figure viventi di mediatori che riassumano in sé la forza intermediatrice della stessa mediazione collettiva. «Dovere dell'individuo è, insomma, attingere il Sommo Bene: ma una volta pervenuto sin là, altro dovere lo attende: quello di condurvi *mistagogicamente* anche gli altri uomini»<sup>139</sup>. De Martino<sup>140</sup> coglie il carattere sacrale del potere mediatorio del filosofo nella

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 74.

<sup>137</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

<sup>138</sup> Nel pensiero platonico, questo oggetto si identifica con l'Essere di derivazione parmenidea, che è anche Sommo Bene ed è ancora indistinto dalla mediazione suprema, quella delle Idee. Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 95-96.

<sup>139</sup> DE MARTINO, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, cit., p. 73. Corsivo mio. La ripetizione del termine "mistagogicamente" è sicuramente retaggio della relazione discepolare con Macchioro, che in *Zagreus* fa emergere l'importanza degli individui nella loro funzione di iniziatori delle religioni antiche o primitive.

<sup>140</sup> Il quale, lo ripetiamo nuovamente, sta facendo l'esperienza diretta della mediazione nella sua relazione con Macchioro.

speculazione platonica e, infatti, nei suoi appunti inediti, lo attribuisce anche all'eroe, l'unica individualità rilevante all'interno dello Stato provvidenziale, che si sacrifica<sup>141</sup> per mediare i valori della religione civile. Ecco allora che nell'interpretazione demartiniana il saggio assume progressivamente le sembianze del mago, (l'altra grande figura mediatrice che attrae il giovane studioso), che "incanta" attraverso il mito gli individui recalcitranti. De Martino non identifica il potere mediatore con la costrizione logica della dialettica, ma con il potere magico di "incantamento" del mito, termine che, infatti, ricorre in numerosi passaggi.

L'individuo dev'essere assunto nella pienezza di vita dell'ideale: si piegherà a questa severa disciplina di morte? Forse no. Allora, bisognerà «incantarlo», o, magari, convincerlo. Già nel *Fedone* Socrate aveva sentito bisogno di *incantare* il fanciullino che portiamo dentro di noi. Il procedimento dialettico assicura, al più, un'immortalità dell'anima cosmica, e il fanciullino, che si spaura dinanzi alla morte, chiede l'immortalità dell'anima individuale. Il saggio sa che si tratta d'una favola: ma è così bella, così necessaria a signoreggiare la paura, che potrebbe persino essere vera: ad ogni modo mette conto crederci, ché la ventura è bella. Notammo altrove come la favola della città ideale *incanti*, in fondo, la nostra sete d'assoluto, così come quella dell'Ade *incanti* il fanciullino che portiamo dentro: ma ora, proprio nella città ideale, bisognerà di nuovo ricorrere ad altre favole e infingimenti e *incantamenti* per aver ragione dell'individuo ribelle. [...] Ed ecco che l'*incantatore* riprende la trama di antiche favole: [segue il passo della *Repubblica*, III libro, sul mito fenicio della diversità di natura degli uomini]. Qui si tratta di un vero e proprio *incantamento* operato attraverso il mito. Ma altrove Platone ricorre alla semplice finzione, all'espedito di governo.<sup>142</sup>

In questo brano, ritroviamo l'opposizione tra «critica e fede», tra concetto filosofico ormai incapace di mediare e mito religioso in grado di convertire la collettività di singoli individui in comunità. Nella sua interpretazione di Platone, però, Ernesto rimane paradossalmente vittima di quello stesso razionalismo che condanna nei suoi articoli polemici; infatti, egli non riesce a cogliere che nel progetto platonico di rifondazione è proprio il logos filosofico lo strumento dell'incantesimo, perché ha un potere sacrale derivato dalle stesse Idee, che sono al tempo stesso mediazione suprema e Oggetto supremo. Il giovane studioso, tuttavia, intuisce che al fondo dell'incantamento operato dal mito nel pieno della sua vitalità c'è qualcosa di più di un semplice inganno strumentale, di una "nobile menzogna": il mito può mediare un mondo di significati quando si è ancora in grado di credere al modo della "contadina bretona" o dei popoli primitivi che presto saranno oggetto degli studi demartiniani. Ecco allora che la

---

<sup>141</sup> Ovviamente, l'altra grande figura di mediatore che De Martino ha ben presente è Gesù Cristo. In effetti, la sua interpretazione del saggio-Dio che è amore riprende un concetto di divinità proprio solo del cristianesimo.

<sup>142</sup> Ivi, pp. 76-77. Corsivo mio.

sentenza «Il saggio avrebbe dovuto cominciare con l'ingannare se stesso»<sup>143</sup> sembra più un'amara riflessione rivolta, più che a Platone, a se stesso, quale intellettuale che teorizza una religione civile, alla quale si costringe con ogni mezzo a credere<sup>144</sup>.

De Martino non pubblica nessuno scritto fino al 1937, anno in cui escono due brevi articoli su "Religio". Dalla prima parte della nostra indagine, sappiamo che nel frattempo Ernesto, trasferitosi a Bari, si sta avvicinando al circolo liberale di Villa Laterza e si consuma il progressivo distacco dal maestro Macchioro. A questo proposito, è particolarmente significativa la circostanza che egli pubblichi sulla rivista di Buonaiuti, che durante il suo recente passato da fascista integralista era stato oggetto di frequenti e più o meno velati attacchi sia, pubblicamente, su "L'Universale", sia, privatamente, negli scambi con Macchioro. Il primo articolo, *Amore e libertà*<sup>145</sup>, rappresenta una brevissima e preziosa testimonianza del passaggio difficoltoso e confuso di Ernesto dalla concezione originariamente fascista della religione civile alla teorizzazione della religione della libertà in senso più marcatamente crociano. Ci ritroviamo in quel momento delicato in cui il giovane professore di liceo tenta di riformulare un concetto soddisfacente di libertà che abbandoni l'arido razionalismo del liberalismo e raccolga in sé quell'«umanità»<sup>146</sup> viva, riportata sulla scena, a suo modo di vedere, dal fascismo rivoluzionario. Se la storia europea, seguendo la nota tesi crociana, è davvero storia di progressiva affermazione della libertà, questa libertà deve essere vivificata dall'amore. Questo è il senso essenziale dell'articolo, che rivela ancora la vivida presenza della figura di Macchioro. Lo scritto si apre con una riflessione sull'amore di Gesù Cristo:

Un amore attivo severo critico lo sospinge: un amore senza il quale tutta la sapienza umana e divina è fatta simile a un bronzo sonoro o a un cembalo vibrante: un amore che è capacità di ricostruire *ab intra* il dramma del fratello, di penetrare nel suo cuore, anche se vi inabita il

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 78.

<sup>144</sup> Il commento di Roberto Altamura relativo a questo articolo demartiniano mi sembra del tutto decontestualizzato rispetto al percorso formativo di De Martino, di cui si ignora totalmente il progetto di religione civile, identificata con il fascismo, in particolare laddove Altamura nota, a proposito di De Martino, «l'approccio critico e immanentistico nei confronti dell'uso della religione come strumento di potere, di assoggettamento, e, in genere, di alienazione umana». DE MARTINO, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, ALTAMURA, FERRETTI, (a cura di), cit., p. 16.

<sup>145</sup> Ernesto DE MARTINO, *Amore e libertà*, in "Religio", n.13, 1937, pp. 361-362. Si fa riferimento alla sua riedizione in DE MARTINO, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, ALTAMURA-FERRETTI (a cura di), cit., pp. 85-86.

<sup>146</sup> De Martino a Macchioro, 25 aprile 1936. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 153.

demonio: un amore che induce a farsi servo coi servi, giudeo coi giudei, pagano coi pagani, tutto con tutti per tutti fare salvi<sup>147</sup>: un amore, infine, che non è passiva accettazione, imbellè tolleranza, evirata rassegnazione di fronte al male e al peccato, ma piuttosto illuminata e impetuosa preparazione del Regno.<sup>148</sup>

In questo passaggio De Martino, parafrasando le parole di San Paolo ai Corinzi<sup>149</sup>, ripropone in una nuova versione la contrapposizione fra ragione filosofica (la sapienza) e fede, la cui forza mediatrice è identificata con l'amore cristiano. La sapienza di per sé sola è sterile e rischia di diventare disumana, se non è riempita dalla forza vivificante e significante dell'amore. Questo amore, tuttavia, non è un generico stato psicologico o emotivo completamente irrazionale, ma è l'amore cristiano, di cui Ernesto percepisce la potenza mediatrice all'origine di ogni creazione e quindi anche di ogni razionalità: un amore che non è indolente sopportazione, ma attività massima<sup>150</sup>, in quanto mediazione creatrice del Regno Celeste su questa terra. È interessante leggere come De Martino intuisca che questa suprema mediazione sia strettamente connessa con il Mediatore per eccellenza, Gesù Cristo. Ovviamente, non avendo mai tematizzato la questione della mediazione, De Martino non può comprendere l'identificazione della mediazione suprema (Spirito Santo/Parola di Dio) con il Mediatore supremo (Figlio), in cui si è incarnato storicamente l'Oggetto supremo (Dio), identificazione (o crasi) in virtù della quale il desiderio (o amore) umano viene a coincidere con l'amore salvifico divino<sup>151</sup>. Lo studioso arriva però a comprendere la potenza creatrice e plastica dell'amore cristiano come mediazione, che è enunciata in modo inequivocabile:

L'amore è ciò in cui tutto il resto prende forma, colore e determinazione d'essere, in cui tutto il resto si significa e si giustifica: la giustificazione di tutte le cose del mondo e di tutte le creature avviene nell'amore e mediante l'amore.

---

<sup>147</sup> Ricordiamo che De Martino nel 1936 scrive la stessa frase a Macchioro: «Il gran segreto del cristianesimo sta nelle famose parole di Paolo: "omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos"». *Ibidem*.

<sup>148</sup> DE MARTINO, *Amore e libertà*, cit., p. 85.

<sup>149</sup> Oltre al passaggio citato nella nota precedente, De Martino ripete quasi letteralmente un frammento del cosiddetto "Inno alla carità" contenuto nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna». 1Cor,13. CEI 1974. Da notare che De Martino citerà ancora questa frase nell'introduzione di *La terra del rimorso*, del 1961, citando però la fonte (San Paolo). Cfr. Ernesto DE MARTINO, *La terra del rimorso, Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano, 2009, p. 51. (ed. orig. Il Saggiatore, Milano, 1961).

<sup>150</sup> Qui De Martino sente ancora forte anche l'influsso dell'attivismo del fascismo "rivoluzionario".

<sup>151</sup> Per un'agile, ma precisa ricostruzione di questo passaggio, si rimanda a FORNARI, *Mediazione estatico-oggettiva. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 97-99.



L'amore cristiano è quella suprema mediazione che, attraverso l'identificazione con il proprio prossimo, ridona forma e spessore ontologico alla realtà caotica e atomistica, fino alla fondazione di un mondo, quale orizzonte di relazioni significative fra uomini. Come già accennato, in questo articolo emerge ancora l'influsso dell'intensissima relazione di mediazione con Macchioro, la prima esperienza per Ernesto di quell'amore creatore di significato di cui ora parla in astratto. In effetti, immediatamente dopo il passo appena citato, al fine di restituire viva concretezza esperienziale a questo concetto d'amore, De Martino presenta un esempio che riporta immediatamente allo scambio epistolare con il suocero:

L'esperienza di questa verità è di tutti i giorni e di tutte le ore: anche nel ristretto cerchio della vita quotidiana ciascuno di noi può verificarlo, se ha cuore e viscere d'uomo. Quanta contesa tra parenti e tra amici, quanta incomprensione e quanto peccato per la pigrizia morale di non rifare dentro di sé il dramma del proprio fratello! *E come talora chi cerca un cuore amico in cui riversare il proprio affanno trova solo una testa piena di idee, un'accademica testa discettante!* Quale senso di smarrimento, quale singolare inasprirsi di tutte le nostre peggiori disposizioni suscita in noi l'interlocutore, nel cui sguardo non è possibile cogliere alcun guizzo di simpatia umana!<sup>152</sup>

Ernesto riproduce sulla pagina scritta il cuore del legame con Vittorio, del quale ripete quasi letteralmente i rimproveri e le richieste di una maggiore vicinanza affettiva<sup>153</sup>. Paradossalmente, nell'esperienza che De Martino vive in prima persona, egli stesso è l'«accademica testa discettante» che, spinto da ambizioni accademiche e urgenze speculative ben precise, a un certo punto nega quell'apertura in cui l'altro desidererebbe rovesciare i propri drammi. Il 1937 è anche l'anno del grande litigio familiare che acuisce l'isolamento esistenziale e, di conseguenza, la deriva patologica di Macchioro; in questo senso può essere interpretato il riferimento demartiniano al «senso di smarrimento» e, soprattutto, all'«inasprirsi di tutte le nostre peggiori disposizioni», come conseguenze perniciose della rottura di quella relazione d'amore all'origine di ogni significato autenticamente umano. Il brano appena citato, quindi, costituisce un'ulteriore testimonianza dell'importanza cruciale, nella formazione demartiniana, del

---

<sup>152</sup> DE MARTINO, *Amore e libertà*, cit., p. 86. Corsivo mio.

<sup>153</sup> Si ricordi la lettera di Macchioro a De Martino del 30 agosto 1935, dopo l'ufficializzazione del fidanzamento tra Ernesto e Anna, in cui Macchioro si lamenta di ricevere dal futuro genero solo un «dottrinario» che «non ricordava mai che io sono il “papà” della “piccola Anna”, e mi veniva fuori, a me solo e addolorato, con le sue discussioni teoriche».

legame con Macchioro per l'intuizione, se non tematizzata, perlomeno abbozzata nelle opere di De Martino, del potere plastico, generatore e anche salvifico, della mediazione. Secondo De Martino, questo amore di derivazione cristiana deve permeare non solo le relazioni private e familiari, ma tutta la vita civile e politica, fino a sostenere e vivificare il concetto di libertà, che, in conseguenza dell'avvicinamento al circolo di Villa Laterza, ha acquisito una nuova centralità nella speculazione demartiniana. Come emergeva anche dalla lettura dell'epistolario con Macchioro, però, Ernesto non condivide completamente la concezione liberale, troppo astrattamente razionalistica per restituire alla libertà un significato concreto per l'umanità. Egli propone allora una nuova concezione della libertà che può essere un valore vivente e operante fra gli esseri umani, solo se riempita (e fondata) dall'amore, inteso in senso cristiano.

Noi tutti sappiamo ciò che sia libertà e quanta riverenza sia dovuta alla dea. Eppure la dea si converte in strega paurosa e malefica appena la separiamo da quell'amore che dignifica tutto e nel quale dev'essere giustificata. Chi, con sottile raffinatezza aristocratica, in nome della libertà divide il mondo nella duplice categoria dei pochi eletti e dei molti reprobri, e nulla fa per tentare di comprendere e di salvare quella *massa perditionis* meritevole solo d'essere schiantata, chi in nome della libertà fa ciò non è un buon devoto della dea. La libertà deve avere un lievito interno che nomasi amore: d'altra parte l'amore di che può essere se non del bene più prezioso, cioè della libertà?<sup>154</sup>

Se De Martino assorbe dal circolo liberale la tendenza a considerare la libertà il valore centrale, la nuova divinità immanente alla storia, alla cui devozione gli uomini devono votare se stessi, tuttavia, egli non la ritiene il valore ultimo, autosussistente e autofondato. Come ogni significato ontologico e assiologico che compone il mondo umano – continua De Martino – anche la libertà trova il proprio fondamento ultimo nell'amore, che a sua volta si volge in amore della libertà, intendendo il genitivo in senso sia soggettivo sia oggettivo: desiderio impetuoso e combattivo di affermare la libertà di tutta l'umanità (senso oggettivo) e libertà che realizza se stessa, solo qualora si esprima come amore (senso soggettivo). Ancora una volta, quindi, Ernesto stigmatizza la sapienza filosofica rigidamente razionalista, che, priva del calore dell'amore cristiano, si fa portatrice di una differenza esclusiva e escludente, incapace di salvare gli uomini e il loro mondo. È chiaro che De Martino non ha ancora perso l'abitudine a quel linguaggio enfatico e misticheggiante che contraddistingue non solo le conversazioni epistolari con Macchioro, ma anche gli articoli da fascista rivoluzionario. Il giovane

---

<sup>154</sup> DE MARTINO, *Amore e libertà*, cit., p. 86.

studioso è diviso fra la progressiva adesione al crocianesimo, inteso sia come liberalismo sia come storicismo, e i legami, teorici ed esistenziali, con Macchioro e il fascismo, che hanno inciso significativamente sulla sua esperienza passata. Si vede chiaramente che l'inclusione nel circolo crociano non è ancora completa. Vedremo, però, che De Martino non aderirà mai completamente al rigido razionalismo crociano, conservando la tendenza a un'assimilazione molto personale dello storicismo. De Martino qui paga lo scotto di questa fase di passaggio con l'inconsistenza di fondo della sua concezione della libertà, che, se da un lato sembra avere la preminenza assoluta nella definizione del mondo umano, dall'altro, invece, è assolutamente subordinata all'amore, fino al sospetto che la storia d'Europa si identifichi con una storia di Amore, più che di Libertà. Forse per questa confusione e indeterminatezza generale, egli non affronterà più direttamente la questione della libertà, che però rimane sullo sfondo dei suoi studi di storia della religione, tendendo sempre più ad identificarsi con la capacità umana di creare cultura.

L'altro articolo pubblicato sullo stesso numero di "Religio", "*Alter*" e "*Ater*"<sup>155</sup>, è di tutt'altra natura, poiché è dedicato a una questione più strettamente legata alla storia della religione, vale a dire la connessione, nell'ambito delle religioni antiche, dei termini "*alter*" e "*ater*". Il tenore dell'articolo è, come sempre, polemico, assestandosi su una critica nei confronti di un'impostazione esclusivamente filologica della ricerca sui fenomeni religiosi. Contro l'astrattezza della filologia, incapace di spiegare in modo soddisfacente la connessione di "*alter*" (l'altro) e "*ater*" (l'oscuro, il tremendo), De Martino invoca una ridiscesa nella concretezza dell'esperienza religiosa e, a questo scopo, si richiama a un autore da lui già sottoposto a critica nell'estratto della tesi di laurea, Rudolf Otto. Secondo lo studioso napoletano, Otto ha il merito di aver cercato di riprodurre la vivida concretezza dell'esperienza religiosa attraverso il concetto di numinoso come *ganz-andere*, il totalmente altro, che suggerisce – ma non spiega, nota ancora criticamente De Martino – il modo in cui l'uomo vive il contatto con il divino. Secondo Otto, il numinoso è vissuto dall'uomo come l'alterità assoluta, l'altro per essenza, inafferrabile dalle facoltà conoscitive umane, in quanto irriducibile all'alterità dei fenomeni naturali; l'esperienza del numinoso, quindi, è esperienza sia del *mirum*, sia

---

<sup>155</sup> Ernesto DE MARTINO, "*Alter*" e "*Ater*", in "Religio", n.13, 1937, pp. 458-460. Cfr. DE MARTINO, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 86-88.

del *tremendum*. De Martino, quindi, intende applicare l'adesione di Otto al fenomeno religioso all'ambito dell'indagine filologica:

Questa penetrante analisi di R. Otto ci permette di trar fuori dal malsicuro regno dell'opinabile una dibattuta questione glottologica, la connessione fra "alter" e "ater". Di solito i glottologi non amano ricostruire *ab intra* il processo spirituale che presiede alla formazione delle parole, né amano sciogliere l'astrattezza dei vocaboli nel calore e nella concretezza dell'esperienza in cui si sono generati: ora questa integrazione dell'astratto nel concreto sarà da parte nostra tentata, nella speranza di portar nuova luce sulla questione. [...]

La connessione fra «alter» e «ater» stando a questi ravvicinamenti e a queste induzioni, permane allo stato di ipotesi e al grado, scientificamente poco soddisfacente, dell'opinabile e del problematico. Solo trasferendoci dal punto di vista etimologico, esteriore e indifferente rispetto all'oggetto della ricerca, al punto di vista più propriamente interiore e genetico, è possibile attingere quel grado di certezza che invano attenderemmo da induzioni che si mantengono all'esterno del loro oggetto. I risultati delle ricerche di R. Otto possono qui essere vantaggiosamente utilizzati, e ricevere in tal modo una piccola conferma della loro fondamentale verità.<sup>156</sup>

È evidente che il principale obiettivo di De Martino sia, non tanto dare una maggiore solidità concettuale alla connessione di significato e di uso dei due termini, quanto porre una questione epistemologica fondamentale: quale deve essere il metodo che guida la ricerca sui fenomeni religiosi?<sup>157</sup> De Martino ancora non dà una risposta conclusiva e articolata, tuttavia afferma la necessità di dare ascolto ai fenomeni così come si presentano (o appaiono) concretamente nella storia, per evitare il pericolo di perdersi in un'astrattezza povera di contenuto vivente. Per lo studioso, inoltre, acquisisce un'importanza maggiore l'assunzione di una prospettiva genetica, volta quindi alle origini storiche dei fenomeni, oggetto di studio. Si noti che, proprio come nella tesi di laurea, non è rifiutata la ragione filosofica in sé, a patto però che si volga in ragione storicizzante, aderente all'esperienza vivente. Questo articolo non indica, quindi, una nuova adesione all'irrazionalismo di Otto, ma piuttosto la proposta di un intreccio fecondo tra razionalità e esperienza, che solo una ragione storicistica può realizzare.

Il terzo brevissimo articolo pubblicato l'anno successivo su "Religio", dedicato ancora al teologo tedesco, *Ira deorum*<sup>158</sup>, riprende in parte le critiche presenti in *Il concetto di religione*, ponendo di nuovo in primo piano la centralità dei fenomeni magici per una comprensione adeguata del concetto (e dell'esperienza) di religione. Il

---

<sup>156</sup> Ivi, pp. 87-88.

<sup>157</sup> Si noti che la critica alla medesima contrapposizione epistemologica sarà al centro dell'introduzione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

<sup>158</sup> Ernesto DE MARTINO, *Ira deorum*, in "Religio", n.14, 1938, p. 77. Cfr. DE MARTINO, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 88.

brano è interessante ai fini documentali, perché suggerisce l'interpretazione demartiniana delle pratiche magiche nel periodo finale del discepolato con Macchioro. De Martino osserva che Otto pone tra i segnali del Numinoso l'orghè, vale a dire il «tremendo e incalcolabile e arbitrario furore del nume»<sup>159</sup>, che nelle religioni “inferiori” equivale al demoniaco e nelle religioni “superiori” all'ira di Jahvé. Tuttavia – nota lo studioso partenopeo – Otto dimentica che il *tremendum* del Numinoso suscita non solo sottomissione, ma anche «una reazione violenta che permette di parlare di un'ira *hominum* contrapposta all'ira *deorum*». De Martino, quindi, richiama l'attenzione a tutti gli atti di violenza rituale<sup>160</sup> che compongono gran parte della fenomenologia religiosa, fra i quali spiccano «tutti gli atti magici, poiché anche quando la violenza non si appalesa nella forma esterna del rito, vive tuttavia nella disposizione d'animo di chi lo pratica, sotto forma d'un concentrato tenace ribelle convogliamento e potenziamento di energie»<sup>161</sup>. De Martino identifica la magia con l'azione umana per eccellenza, come concentrazione di energie attraverso la quale l'uomo, contrapponendosi alla divinità, definisce se stesso. Ne consegue che la magia diventerà oggetto di studio tanto più rilevante, non solo perché ambito essenziale del sacro, ma quale complesso di fenomeni dell'essere umano stesso quale essere culturale.

De Martino pubblica su “Religio” un ultimo articolo nel 1939, *Pensieri sulla religiosità*<sup>162</sup>, che ben si presta a concludere questa sezione della nostra analisi, giacché, da un lato, riunisce tutti i temi analizzati in precedenza, rivisti, però, sotto la nuova luce della religione della libertà, dall'altro, anticipa la tesi centrale sulla religione primitiva quale pedagogia della funzione identificante dell'intelletto espressa in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, al quale egli sta già lavorando. Questi “pensieri sulla religiosità”, che danno il titolo all'articolo, sono elencati quasi come articoli di un nuovo programma, teorico e pratico, al quale De Martino si propone di dare realizzazione negli anni a venire. Con il termine “religiosità” lo studioso fa riferimento

---

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> De Martino fa ancora riferimento agli insulti rituali, oggetto della sua tesi di laurea e componente essenziale del rituale delle parenti di San Gennaro.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> Ernesto DE MARTINO, *Pensieri sulla religiosità*, in “Religio”, n.15, 1939, pp. 53-54. A causa della difficile reperibilità del testo, per la consultazione si rimanda all'archivio in rete elettronica degli scritti di De Martino gestito dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, [www.ernestodemartino.it](http://www.ernestodemartino.it). Poiché in rete è riportato come testo unico senza suddivisione di pagina, per le citazioni che seguiranno non è possibile fornire il numero preciso della pagina corrispondente.

all'atteggiamento teorico ed etico di quello stesso "uomo di fede", che in *Critica e fede* del 1934 egli ha contrapposto allo svigorito "uomo filosofo". Il primo punto, infatti, riprende la completa coincidenza di piano reale e piano ideale, di essere e dover essere, peculiare all'uomo di fede: «1) Solo quando l'ideale è creduto così intensamente da essere già reale, solo quando la realtà è amata con cuore così puro da essere sollevata o trasfigurata nell'ideale, solo allora c'è religione»<sup>163</sup>. Proprio in virtù di questa stretta connessione fra ideale e reale, «solo nell'uomo di fede la realtà si continua»<sup>164</sup>, vale a dire, la vuota orizzontalità della natura è arricchita e vivificata dalla trascendenza e in questo modo trasfigurata fino a costituire un mondo significativo per l'essere umano. L'uomo di fede, tuttavia, non è più contrapposto al filosofo genericamente inteso, come negli articoli pubblicati su "L'Universale", ma piuttosto a due altre tipologie di uomo: l'utopista e il materialista. Il primo, ponendo l'ideale su un piano inattuabile, lo trasforma in un vuoto «fantasticare»<sup>165</sup> che non è in grado di incrementare di significato la realtà<sup>166</sup>. Il materialista, all'opposto, negando la possibilità di qualsiasi trascendenza e proclamando un'arida aderenza ai fatti, degrada il mondo umano a vuota e inerte materia, disponibile a qualsivoglia manipolazione<sup>167</sup>. Sebbene dietro la figura dell'utopista si possa riconoscere facilmente il vecchio bersaglio polemico della filosofia astrattamente razionalistica, tuttavia nel seguito della riflessione De Martino non oppone più un netto rifiuto alla ragione filosofica *tout court*, che, al contrario, egli adesso accetta di utilizzare come strumento euristico essenziale ai fini della comprensione del potere realizzativo e realizzante della religione. Ecco che la filosofia, crocianamente identificata con la storiografia, consente al giovane studioso di formulare il terzo articolo del suo rinnovato programma, in cui si trova il nucleo teorico alla base di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>168</sup> e degli studi che condurranno fino a *Mondo magico*:

3) Dal punto di vista della filosofia e della storia della religione, non Iddio appare come il creatore di ogni realtà e di ogni valore, ma piuttosto il credere che volta a volta dà a sé un suo Iddio. *Ed invero la religione è la liberatrice di tutte le potenze dello spirito, la pedagogia di ogni*

---

<sup>163</sup> Ivi, p. 53.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> A tal proposito, De Martino scrive che nell'utopista la realtà «ozia». *Ibidem*.

<sup>167</sup> De Martino afferma che nel materialista la realtà «si corrompe». *Ibidem*.

<sup>168</sup> Che probabilmente De Martino sta già scrivendo al momento della pubblicazione di questo articolo su "Religio".

*realtà e di ogni valore.* Da questo stesso punto di vista, non è Iddio che si rivela nella fede dell'uomo, ma piuttosto è l'uomo che rivela se stesso in virtù della sua fede. La via che dal caos conduce al cosmo è la via della fede. Per esempio, si può agevolmente dimostrare che la funzione identificante, che presiede alla forma logica della teoreticità, ebbe la sua pedagogia nell'ambito della religione primitiva e delle sue specifiche forme storiche (p.e. il mana ed il tabu).<sup>169</sup>

Grazie all'uso della ragione filosofica in senso storicistico, De Martino, non solo riesce finalmente a ricollegare quelle due facoltà umane<sup>170</sup> che egli un tempo opponeva, fede e ragione, ma addirittura arriva a comprendere che tale legame è di tipo generativo, indicando nella religione la categoria dello spirito all'origine della teoreticità stessa. Allo studioso, adesso, non rimane che approfondire l'indagine sulle origini della teoreticità, sulle modalità in cui il potere mediatorio della religione ha consentito all'uomo di passare dal caos della natura ad un cosmo ordinato di valori e significati. Lo studio storico sulla religione diventa quindi un passaggio obbligato per comprendere il mondo umano e salvarlo dalla crisi. Già in questo breve passaggio, inoltre, si avvertono i momenti di irrimediabile divergenza con lo storicismo crociano di cui De Martino si dichiarerà pubblicamente, di lì a poco, fedele sostenitore. In primo piano si pone la questione dello statuto della religione, alla quale Ernesto molto esplicitamente attribuisce non solo autonomia categoriale, in piena violazione del sistema crociano delle forme dello Spirito, ma anche una preminenza assoluta rispetto alla teoreticità, la cui origine è considerata dipendere proprio dalla religione. In secondo luogo – ma, considerando la scomunica crociana a *Mondo magico* del 1948, è proprio questo il nodo cruciale – si prospetta l'eventualità di un'indagine sulle origini delle forme dello spirito, che agli occhi di un crociano ortodosso costituisce un'autentica eresia. Sarà proprio la questione fondativa il centro essenziale del percorso teorico che De Martino seguirà fino a *Mondo magico*. Questi due nodi teorici sono ripresi subito dopo, nel quinto pensiero sulla religiosità, a dimostrazione della loro centralità nella speculazione demartiniana:

5) Il sacro non è una categoria, ma una formazione storica, alla quale si possono attribuire compiti definiti e limiti di esistenza determinati nello spazio e nel tempo. Quell'*Erstauen*, quel *Geistergrauen* che il moderno psicologismo ha creduto di ravvisare alle radici di ogni schietta esperienza religiosa<sup>171</sup>, sono in realtà moti di animo che si riattaccano a forme di esperienza religiosa correlate ad una *Weltanschauung* essenzialmente trascendente, e che, col dissolversi

---

<sup>169</sup> Corsivo mio.

<sup>170</sup> Qui si intende "umane" nel senso forte di "definienti l'essere umano".

<sup>171</sup> Qui è chiaro di nuovo il riferimento a Rudolf Otto.

di questa non possono essere mantenuti in vita senza artificio e senza malsania. La religione deve andare, dunque, oltre il sacro, deve darsi, cioè, un'altra forma storica determinata.

In questo passaggio De Martino compie il tentativo di seguire più da vicino la traccia crociana attraverso la distinzione fra piano fenomenologico, in cui risiederebbe il sacro come formazione storica determinata nello spazio e nel tempo, e piano categoriale, cui spettano le note dell'eternità e perennità. Tuttavia, questo tentativo ottiene l'effetto opposto di un allontanamento ancora più radicale dal sistema crociano; infatti, al piano eterno, e quindi non storicizzabile, delle categorie dello spirito De Martino fa appartenere la religione, definita chiaramente quale forma perenne, che nello sviluppo eterno dello spirito, vale a dire della realtà, assume di volta in volta diverse forme storiche determinate. L'affermazione dell'autonomia categoriale della religione – è il caso di ribadirlo – costituisce un nodo cruciale nel rapporto della speculazione demartiniana con lo storicismo crociano, perché conduce inevitabilmente a una rottura del circolo dello spirito, che Croce perentoriamente aveva fissato nelle quattro forme di intuizione, concetto, utile e etica. Affermare da crociano la categorialità della religione produce incoerenze insuperabili; in questo caso, in effetti, si porrebbero tali questioni: la religione è una forma della teoreticità o della prassi? E se è definita come circolo di teoria e di prassi, allora essa coincide con il circolo stesso dello spirito, quindi con la realtà? De Martino non affronterà mai direttamente questi problemi, che percorreranno tutte i suoi sforzi teorici successivi fino ad esplodere in *Mondo magico*. Nel caso specifico dei “pensieri sulla religiosità” che stiamo analizzando, le affermazioni teoriche sono principalmente funzionali al supporto del nuovo progetto di religione civile che ha perso quelle caratteristiche derivanti dall'ideologia fascista e si è convertita in una religione della libertà per la cui realizzazione ragione e fede sono unite in una nuova armonia creativa. I pensieri conclusivi, infatti, enunciano quale sarà la nuova forma storica che deve assumere la religione, quale inesauribile sorgente produttrice di realtà:

6) Solo una religione civile della libertà e della cultura può adeguatamente sostituirsi alle vecchie forme di vita religiosa ormai irrimediabilmente scadute dal cuore degli uomini. Solo sulla via aperta dai profeti del nostro risorgimento (da Mazzini soprattutto) si trova la fede buona e la buona fede. 7) Dove non c'è buona fede – e quindi neppure la fede buona – si spezza il nesso ideale-reale, essere-dover essere che è proprio della religione. Dove il cuore ama ciò che al pensiero ripugna, dove le proprie nostalgie, passioni, brame, sentimenti sollecitano dal pensiero speciose argomentazioni in loro sostegno, lì dove il cuore corrompe la mente e la mente il cuore, ivi si insinua altresì o il vano fantasticare del perdigiorno o l'agire senza luce ideale del brutto.



Per esempio, la mala fede che si accompagna alla conclamata religione del sangue è strettamente congiunta ad un impressionante rigurgito di materialismo.

De Martino è ancora convinto che la crisi del mondo occidentale possa risolversi solo con una nuova forma storica di religione che sia in grado di mediare una nuova oggettività, tuttavia adesso la religione civile non si identifica più con una mediazione contrapposta a quella della *ratio* filosofica, ma si basa su un intreccio di «cuore» e «pensiero». Grazie ad un uso storico della ragione, approfondito anche in virtù dell'avvicinamento al circolo crociano, Ernesto ha scongiurato la caduta fatale nell'irrazionalismo misticheggiante della retorica fascista, da un lato, e della deriva patologica di Macchioro, dall'altro, ma mantiene viva l'esigenza di un razionalismo che si cali nella concretezza dei fenomeni del mondo umano. In questa direzione di ritrovata conciliazione tra fede e ragione, si può interpretare il quarto pensiero sulla religiosità, che contiene altresì, implicitamente, una sorta di autocritica nei confronti dell'antico progetto di religione civile di impostazione fascista:

4) La fede buona non può andare distinta dalla buona fede. Ogni calcolata mistagogia del proprio credere, ogni tentativo di riportare in vita il già morto, ogni disarmonia fra il credere e il pensare cade fuori dall'ambito della vera religione. Si tratta di dare alla propria cultura una forma religiosa e non già di fornire ad una religione in contrasto colla cultura non so quali artificiosi puntelli. Quando, per esempio, si pone sugli altari il sangue, e ci si riscalda e surriscalda per il nuovo Iddio, la fede buona non può esserci perché non c'è la buona fede: e come potrebbero esserci l'una e l'altra quando ci si fa beffe di venti secoli di cristianesimo e di civiltà?

L'immediato bersaglio polemico è costituito dalle forme di neopaganesimo irrazionalista che sia in Italia, con Evola, sia soprattutto in Germania, con il misticismo nazista (da qui deriva il riferimento di De Martino alla «religione del sangue») miravano a soppiantare il cristianesimo. Abbiamo già avuto modo di vedere, negli appunti inediti, la disapprovazione demartiniana di questi tentativi storici di riattualizzazione del sacro arcaico, precedente il cristianesimo. Tuttavia, in questo caso la riflessione critica di De Martino sembra includere anche il proprio progetto passato, fondato sostanzialmente su un rifiuto di quella tradizione di pensiero filosofico moderno (il cosiddetto «spirito critico») sul quale era stata edificata la civiltà occidentale e sulla proposta di una religione civile sì, ma in radicale opposizione alla civiltà moderna<sup>172</sup>. De Martino si rende conto che ogni tentativo di rigenerazione del mondo occidentale fondato su

---

<sup>172</sup> Tant'è che egli pensava che le uniche due nazioni in grado di garantire una rigenerazione dell'Europa fossero Italia e Russia, vale a dire quelle situate ai margini della modernità.

un'opposizione di fede e ragione si risolve in una soluzione artificiosa, in una menzogna che solo in malafede può essere sostenuta.

La nuova via seguita da De Martino è quella della ragione filosofica, che, consapevole della propria storicità, ritorna sulle proprie stesse origini e li scopre la sorgente mediatrice della religione. Rimane ora da indagare come la religione si ponga all'origine del cosmo umano e quali problemi sia chiamata a risolvere. In questo ritorno alle origini, Ernesto scoprirà una terra ancora inesplorata, o scientemente abbandonata, la magia. Se anche in quest'ultima serie di riflessioni lo studioso napoletano mostra una certa astrattezza e inconsistenza di fondo nel suo progetto di religione civile – che infatti non esporrà più pubblicamente – tuttavia, i suoi più consistenti e convincenti studi futuri, come vedremo, saranno sempre sotterraneamente percorsi da quest'urgenza profonda di comprendere il potere mediatore della religione allo scopo ultimo di garantire una possibilità di rinascita alla civiltà europea.

### 3. 1939-1940. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*: l'individuazione del filo mancante

Nel biennio 1938-1940, mentre si consuma il distacco progressivo da un Macchioro rinchiuso in un drammatico isolamento esistenziale e accademico, Ernesto mette a punto il nuovo strumento epistemologico a sua disposizione, lo storicismo assoluto crociano, che egli intende applicare a nuovi campi fecondissimi di indagine. Frutto di questo processo di riflessione è *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>173</sup>, pubblicata con Laterza, la casa editrice vicina al «senatore»<sup>174</sup>, nell'autunno del 1940, la prima opera di rilievo con la quale De Martino si presenta al grande pubblico quale studioso. Si tratta di una raccolta di quattro saggi in cui si sottopongono a impietosa critica metodologica le principali scuole etnologiche dell'epoca, da quella francese fondata da Durkheim e rappresentata ora da Lévy-Bruhl, alla scuola storico-culturale tedesca, fino al funzionalismo americano, allo scopo di una radicale riforma

---

<sup>173</sup> Ernesto DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce, Argo, 1997. Ed. orig. Laterza, Bari, 1941. L'opera sarà finita di stampare nell'autunno del 1940, ma esce datata 1941.

<sup>174</sup> Con questo titolo De Martino si riferisce a Benedetto Croce in una lettera a Omodeo del 5 novembre 1938. Ernesto DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico", carteggi 1940-1943*, a cura di Pietro Angelini, Argo, Lecce, 2007, p. 155.

dell'etnologia sulla base dello storicismo crociano. Dal carteggio edito, sappiamo che il primo saggio su Lévy-Bruhl, il più convincente a giudizio dei più<sup>175</sup>, è sostanzialmente concepito già nel novembre del 1938, anno in cui De Martino pubblica su "Religio" un articolo, *Mentalità primitiva e cristianesimo*<sup>176</sup>, il cui nucleo, critico nei confronti del pensatore francese, rifluisce naturalmente in *Naturalismo e storicismo*<sup>177</sup>. Mentre approfondisce i propri studi, De Martino provvede anche a costruirsi una fitta rete di relazioni accademiche che lo agevolino nel suo lavoro di approfondimento, primo fra tutti, Pettazzoni, contattato dopo ben cinque anni di silenzio:

Eccellenza,  
forse voi vi sarete dimenticato di me, o almeno avrete pensato ch'io sono venuto meno alle mie promesse. Infatti al mio saggio sui Gephyrismi Eleusini, pubblicato in SMSR, non fece seguito alcun apprezzabile saggio di storia delle religioni (Non può essere certo considerato tale il mio articolo recente *Mentalità primitiva e Cristianesimo* che è apparso su *Religio*). In verità, in questo lungo periodo di silenzio ho lavorato in vario senso, ma prevalentemente a raccogliere il materiale e a tracciare le linee fondamentali di un saggio, di cui adesso Vi dirò il contenuto e che, già pronto nei primi capitoli, è stato letto da A. Omodeo e da Croce, i quali mi hanno offerto la pubblicazione dell'opera completa presso la casa editrice Laterza.<sup>178</sup>

È davvero sorprendente la disinvoltura con la quale Ernesto, nel dare avvio a questa nuova fase del proprio percorso di studi, taccia su tutto il proprio passato, pubblico e privato, tanto imbarazzante quanto, però, fondamentale per l'orientamento dei suoi studi. De Martino si ripresenta al cospetto di Pettazzoni con un nuovo volto, molto più rispettabile: tace sul passato coinvolgimento nel fascismo e sul progetto di religione

---

<sup>175</sup> Si veda, ad esempio, la recensione di *Naturalismo e storicismo* di Omodeo, per il quale «Il primo studio del De Martino sul prelogismo del Lévy-Bruhl è di un singolare valore». Adolfo OMODEO, *Recensione a Ernesto de Martino, Naturalismo e storicismo nell'etnologia, Bari, Laterza, 1941*, in "La Critica", vol. 39, 1941, pp. 104-107, p. 104. Anche Boccassino, molto critico nei confronti della poca preparazione etnologica generale di De Martino, esprime parere favorevole su alcune osservazioni presenti nell'opera a proposito di Lévy-Bruhl. Cfr. Lettera di Boccassino a De Martino, 25 novembre 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico", carteggi 1940-1943*, a cura di Pietro Angelini, cit., p. 57. Anche Cases, nell'introduzione dell'edizione de *Il mondo magico* da lui curata, definisce il saggio in questione «il più interessante del volume». Cesare CASES, *Introduzione*, in DE MARTINO, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. XII.

<sup>176</sup> Ernesto DE MARTINO, *Mentalità primitiva e cristianesimo*, in "Religio", 14, 1938, pp. 241-249.

<sup>177</sup> «Mi permetto di sottoporre alla Sua attenzione un mio saggio sul prelogismo di Lévy-Bruhl» scrive De Martino a Omodeo. De Martino a Omodeo, 5 novembre 1938. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico", carteggi 1940-1943*, cit., p. 155. Un mese più tardi, De Martino ringrazia il maestro con queste parole: «Farò come Lei mi suggerisce: stenderò il secondo saggio, così da formare il materiale necessario per un volume». De Martino a Omodeo, 14 dicembre 1938. Ivi, p. 157.

<sup>178</sup> De Martino a Pettazzoni, 19 gennaio 1939. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 55, 2° semestre 2003, p. 140.

civile, perché Pettazzoni è notoriamente antifascista<sup>179</sup>, omette accortamente il nome di Macchioro<sup>180</sup> e sfrutta, altrettanto accortamente, il biglietto da visita di Omodeo e Croce. Per chi ha seguito la nostra indagine fin qui, appare evidente l'alterazione, quasi una vera e propria rimozione, da parte di De Martino del proprio passato. Dalla lettera a Pettazzoni, inoltre, si scopre anche che nel 1939 lo studioso napoletano è impegnato in un progetto ben più ambizioso rispetto a quanto anticipato a Omodeo per via epistolare:

Ma desidero esporVi in breve il contenuto del saggio.

Ho intrapreso lo studio generico dell'energia numinosa presso i popoli primitivi nell'intento di mostrare come, attraverso il ciclo di rappresentazioni e di esperienze che essa implica, si vengano liberando e consolidando le funzioni dell'intelletto culto. Accenni precedenti a questo problema, sebbene con impostazione intenti e risultati radicalmente diversi, si trovano già in alcuni lavori della scuola sociologica francese, nelle "Les formes élémentaires" del Durkheim, in "Des quelques formes de classif. primitiv." dello stesso, nel lavoro di Hubert e Mauss sull'idea di tempo nella religione, e, infine, nel secondo volume della Philosophie der Symbolischen Formen del Cassirer (soprattutto nel capitolo secondo della parte seconda: Grundzüge einer Formenlehre des Mythos. - Raum Zeit und Zahl). Ma, nel suo contesto, il mio lavoro è ispirato alla concezione idealistica e storicistica, che io credo possa vantaggiosamente essere impiegata nello studio dell'Etnologia, e, nel suo risultato, esso crede di aver provato che la vita religiosa dei primitivi sia, in generale, pedagogia delle potenze dello spirito, e, in particolare, che l'energia numinosa – nei suoi due aspetti, positivo, del mana, e, negativo, del tapu – è la pedagogia della funzione identificante dell'intelletto. Non voglio dilungarmi più oltre nell'esposizione di un lavoro che mal si riassume, e che nella schematizzazione perde il vigore dimostrativo dei fatti e delle concrete attenuazioni e sfumature. Piuttosto Vi pregherei di un piacere, a ottenere il quale è destinata la presente lettera.<sup>181</sup>

Seppur in modo sommario, De Martino anticipa a Pettazzoni che il centro teorico del proprio saggio sarà una ricerca sulla magia<sup>182</sup> dei popoli "primitivi", individuata quale fonte generativa delle funzioni logiche dell'intelletto, e, consapevole della problematicità di tale tematica, sostiene la legittimità del proprio lavoro sia attraverso alcune fra le fonti più autorevoli del tempo in materia di storia della religione, da Durkheim a Hubert e Mauss, fino a Cassirer, sensibili al medesimo problema, sia attraverso la dichiarazione dello strumento epistemologico adottato, lo storicismo crociano. Probabilmente, nelle intenzioni di De Martino questi appoggi teorici sono altresì intesi a rassicurare Pettazzoni sull'impostazione razionalistica del proprio

---

<sup>179</sup> Anzi, si ricordi che Pettazzoni nel 1934 consiglia a De Martino di non presentare l'abbozzo di saggio sulla religione civile al concorso per l'insegnamento.

<sup>180</sup> E noi sappiamo che proprio durante quei cinque anni di «silenzio», il rapporto fra De Martino e Macchioro raggiunge il livello massimo di intensità.

<sup>181</sup> De Martino a Pettazzoni, 19 gennaio 1939. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 55, cit., p. 140.

<sup>182</sup> Intendendo per "magia" quell'insieme di rappresentazioni ed esperienze basate su un'«energia numinosa», del tipo del *mana* melanesiano e del suo corrispettivo negativo, il *tapu*.

progetto, marcando così la distanza dall'altro progetto, quello sulla religione civile, che, proprio per i suoi eccessi retorici e passionali cinque anni prima aveva ricevuto una scarsa accoglienza da parte dello storico delle religioni emiliano. Lo scopo immediato del nuovo tentativo di avvicinamento è principalmente di tipo bibliografico: De Martino, seppur adoperatosi per la costituzione di «un piccolo gabinetto di studi Etnologici e storico-religiosi»<sup>183</sup> presso la Biblioteca Di Venere-Ricchetti, tuttavia a Bari non dispone di tutte le fonti documentarie<sup>184</sup> di cui avrebbe bisogno per proseguire il proprio lavoro. Il giovane studioso, quindi, chiede a Pettazzoni l'accesso alla biblioteca del Gabinetto di storia delle religioni di Roma,<sup>185</sup> e alcune indicazioni di tipo documentale specificamente sull'argomento del *mana*. Nel *post scriptum* della lettera, De Martino sottolinea: «A titolo di informazione, i capitoli già pronti del mio lavoro riguardano una valutazione critica del prelogismo di Lévy-Bruhl»<sup>186</sup>. Pettazzoni accoglie di buon grado le richieste del postulante, al quale dispensa consigli e presta anche opere della propria biblioteca personale.

Progressivamente, però, De Martino si concentrerà con maggiore attenzione su questioni epistemologiche più che sull'attuazione del progetto sopra annunciato, che, come vedremo, sarà toccato solo in via incidentale nell'opera data alle stampe, costituendone, nonostante ciò, l'elemento di maggiore novità e interesse teorici, autentico prodromo de *Il mondo magico*. In una lettera del marzo del 1940, infatti, De Martino aggiorna Pettazzoni sullo stato del proprio lavoro in questi termini:

È mio intento valutare alla luce della metodologia crociana sia la vecchia etnologia evolucionistica, sia la nuova storico-culturale, sia la nuovissima “funzionale”. Pertanto il mio esame verte più sui presupposti teorici che sui risultati della concreta prassi storiografica, o meglio su questi risultati si indugia solo per quel tanto che è necessario alla valutazione di certe premesse metodologiche. Io penso che la metodologia crociana, che ha dato risultati così cospicui in molte province storiografiche, possa anche nell'ambito etnologico portare i suoi frutti

---

<sup>183</sup> De Martino a Pettazzoni, 19 gennaio 1939. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, 55, cit., p. 141.

<sup>184</sup> In particolare, a tale proposito De Martino fa riferimento a CODRINGTON, *The Melanesians* e all'articolo di Richard Karutz, *Emanismus*, pubblicato su *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.45. Come vedremo anche nell'esaminare il carteggio del periodo preparatorio a *Mondo magico*, uno dei problemi principali di De Martino sarà proprio sfuggire all'isolamento culturale, dovuto sia all'esiguità culturale dell'ambiente barese sia, dopo il 1940, allo scoppio della guerra, attraverso la spasmodica richiesta di opere per lui di difficile reperibilità.

<sup>185</sup> Tramite l'intermediazione di Francesco Barberi, soprintendente bibliografico per la Puglia e la Lucania.

<sup>186</sup> De Martino a Pettazzoni, 19 gennaio 1939. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, 55, cit., p. 141.

o quanto meno dissolvere un certo numero di problemi mal posti la cui soluzione travaglia gli studiosi.

Il mio lavoro è solo in parte in piedi: ho ormai esaurito la parte che riguarda la vecchia etnologia, ma per quel che riguarda la etnologia storico-culturale e funzionale non ho ancora esaurito la raccolta del materiale. Purtroppo per questa parte ho conoscenza diretta solo delle scuole di Colonia e di Vienna, ma, per il resto, le mie informazioni sono di seconda mano. Qui a Bari si lavora male per deficienza di materiale.<sup>187</sup>

De Martino offre un quadro generale della sua opera, ormai prossima alla pubblicazione, molto differente rispetto a un anno prima. Adesso la ricerca dello studioso napoletano sembra assorbita soprattutto dalla *pars destruens*, che, in effetti, costituirà il filo conduttore ossatura espositiva e teorica di *Naturalismo e storicismo*. Questa variazione del programma di lavoro indica la nuova maturità speculativa raggiunta dal giovane Ernesto che non opera qui un cambiamento radicale di prospettiva, ma si rende conto della necessità di un delicato passaggio epistemologico allo scopo di una fondazione su basi inespugnabili del suo progetto iniziale sulla funzione storica della magia. De Martino ha compreso che prima di buttarsi nella mischia con una nuova e ambiziosa teoria, bisogna affilare le armi a propria disposizione. Il nuovo strumento scelto con risoluta convinzione è lo storicismo crociano, che, come vedremo nel seguito della nostra indagine, egli impugnerà in un modo peculiare fino ad alterarlo profondamente. Solo dopo aver audacemente sbaragliato i presupposti teorici di tutte etnologie, vecchie e nuove, il giovane studioso sarà in grado di rifondare una nuova etnologia filosofica in grado di adempiere l'ufficio di una storia della magia (o del magismo). Nel giro di pochi mesi, infatti, De Martino completa i restanti tre saggi che andranno a comporre *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>188</sup>.

È lo stesso De Martino, peraltro, ad aprire l'introduzione di *Naturalismo e storicismo* usando la metafora di una battaglia arditamente ingaggiata, con l'arma invincibile della «metodologia crociana»<sup>189</sup>, contro i fallaci principi filosofici naturalistici abbracciati dagli etnologi. Nonostante l'aumentata capacità di

---

<sup>187</sup> De Martino a Pettazzoni, 31 marzo 1940. Ivi, p. 224.

<sup>188</sup> Nel luglio del 1940 De Martino scrive a Omodeo: «il mio libro *Storicismo e naturalismo nell'etnologia* è ormai pronto e lo consegnerò all'editore Laterza fra una quindicina di giorni. Desidererei dedicarlo a Voi, sempre che me lo consentiate». Lettera di De Martino a Omodeo, 30 luglio 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico", carteggi 1940-1943*, a cura di Pietro Angelini, cit., p. 42. De Martino dedicherà infatti proprio a Omodeo l'opera, che sarà pubblicata nell'ottobre dello stesso anno. Pettazzoni riceverà una delle prime copie.

<sup>189</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 53.

razionalizzazione, De Martino non ha ancora perso il gusto per l'eccesso retorico come unico espediente stilistico adeguato a esprimere l'urgenza etica ed esistenziale che percorre e sostiene anche quest'opera. Sempre più viva e incalzante – in particolare, dopo la dichiarazione di guerra italiana all'Inghilterra nel giugno del 1940 – è, del resto, la percezione della crisi della civiltà europea, giunta ormai al collasso della seconda guerra mondiale. Di fronte alla tragica rovina del proprio mondo, però, Ernesto non invoca più un ritorno irrazionale a una barbarie rigenerante, ma si assume il gravoso impegno<sup>190</sup> di immergersi nel primitivo per esorcizzarlo grazie ad una ragione filosofica storicamente riconquistata. Da questo bisogno, in primo luogo etico, nasce la passione con la quale De Martino si profonde negli studi delle civiltà primitive e nella contesa teorica con le etnologie concorrenti; egli, inoltre, è ben consapevole dell'estrema pericolosità della sua missione, che lo conduce fino ai limiti della ragione moderna, in una zona misteriosa e originaria in cui potrebbe essere molto facile perdersi<sup>191</sup>. La catabasi non sempre è seguita da un'anabasi<sup>192</sup>.

Questo senso di una missione salvifica da svolgere attraverso la riforma filosofica dell'etnologia è ricordato retrospettivamente dallo stesso De Martino in un articolo pubblicato negli anni Cinquanta su "Società" e rielaborato in *Furore Simbolo Valore* nei primi anni Sessanta:

Lo stimolo iniziale agli studi etnologici non fu dunque per me per me "la bramosia di lontane esperienze ataviche", ma, al contrario, l'esigenza di veder chiaro nell'immediato rigurgito di quelle esperienze nel costume della mia epoca. Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, e ancora lontano era il giorno in cui le rovine del palazzo della Cancelleria avrebbero composto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle severe e serene stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia<sup>193</sup>. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora "il lato oscuro dell'anima"

---

<sup>191</sup> Come infatti è accaduto, a suo tempo, a Macchioro e come stava rischiando De Martino stesso di finire!

<sup>192</sup> Quest'acuta percezione di un pericolo di caduta senza ritorno in quella barbarie che tanto l'ha sempre attirato potrebbe spiegare le parole sferzanti che, lungo tutto l'opera, De Martino riserva a un certo "primitivismo irrazionalista".

<sup>193</sup> Notazione che conferma pienamente come, per Ernesto, Croce venisse a sostituire in primo luogo la figura del "babbo" Macchioro.

riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato “mondo primitivo”.<sup>194</sup>

Si può osservare che a posteriori De Martino, seppur dipingendo vividamente la crisi europea, tenti una parziale riscrittura del proprio passato, glissando sulla propria pericolosa attrazione giovanile verso quelle «esperienze ataviche» il cui riflusso rischiava di sprofondare l'Europa in un abisso distruttivo. Al contrario, De Martino qui tende a presentarsi quale paladino indiscusso della razionalità, uno sciamano della ragione contrapposto allo sciamano malefico Hitler, e in grado, perciò, di portare a compimento «l'esorcismo solenne della ragione tradizionale»<sup>195</sup>, che non era riuscito appieno alle teorie freudiane sul disagio della civiltà:

Questo era, in quegli anni, il corso delle mie riflessioni: e mi sembrò che a rinnovare l'esorcismo fallito potesse concorrere una nuova etnologia, concepita come conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale, maturatasi attraverso una storia essenzialmente *interna* della civiltà occidentale, dal Rinascimento all'Illuminismo, dalla ragione illuministica a quella storicistica. Si trattava di provare la ragione storica dell'Occidente attraverso l'esperimento desueto con l'*ethnos* e di comprendere meglio le autentiche civiltà dell'*ethnos* distinguendole da quel primitivismo, contesto di sermone prisco e di bugia moderna, che operava in modo immediato e incontrollato nel costume e nella vita morale della nostra civiltà; [...] si trattava di analizzare le condizioni storiche in cui, nelle civiltà primitive, erano maturate esperienze e risposte culturali diverse dalle nostre, e di chiarire come quelle esperienze e quelle risposte, lasciate rigerminare nelle condizioni della civiltà moderna, perdevano la loro autenticità e maturavano in conflitti e contraddizioni, che, in ultima istanza, avrebbero condotto la civiltà moderna alla catastrofe. [...]

Il primo frutto di questo corso di pensieri fu il mio *Mondo magico*.<sup>196</sup>

Nello sguardo retrospettivo, De Martino unisce strettamente in un'unica impresa teorica *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, la sua prima battaglia, metodologica, per la riconquista di una solida razionalità fondata storicamente, a *Mondo magico*, la seconda battaglia, che, nelle intenzioni dello studioso, avrebbe dovuto sbaragliare definitivamente il nemico. Dalla nostra indagine, però, è emerso un Ernesto non così invulnerabile nella sua corazza razionalistica. D'altronde, solo la passata esperienza della forza incontenibile della mediazione poteva condurlo a percepirne la potenza creativa e originante la ragione occidentale: se Ernesto avesse imbracciato esclusivamente lo scudo della fredda razionalità idealistica, come avrebbe potuto anche

---

<sup>194</sup> Ernesto DE MARTINO, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Ernesto DE MARTINO, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 85-86. L'articolo originario è Ernesto DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, a. IX, III, 1953, pp. 313-342.

<sup>195</sup> Ivi, p. 86.

<sup>196</sup> *Ibidem*. Corsivo dell'autore.



solo tentare di tratteggiare una storia della magia, la cui sola ipotesi costituisce di per sé un *vulnus* nella filosofia dello spirito crociana? In effetti, in un passaggio dell'articolo originario pubblicato su "Società", poi omissso in *Furore Simbolo Valore*, De Martino ammette:

D'altra parte (ma di questo non si fa parola in quel mio primo libro) il primitivo, il barbarico, il selvaggio, non erano soltanto intorno a me, poiché accadeva talora che anche dentro di me sentissi con angoscia suonare arcaiche voci e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce.<sup>197</sup>

Come abbiamo rilevato nel corso della nostra indagine, Ernesto non è solo il campione della razionalità crociana, venuto per sgominare l'irrazionalismo, ma riesce a porsi in ascolto di certe voci, riesce a far parlare certi fenomeni tendenzialmente esclusi dalla considerazione filosofica, soprattutto perché li riconosce quali costitutivi in certa misura anche di se stesso. Solo partendo da questa percezione, ancora confusa, può sorgere una ricerca conoscitiva volta a dare un significato razionalmente condivisibile dell'irrazionale (o meglio dell'a-razionale) che costituisce ancora l'umano.

Nel ricordo, inoltre, lo studioso napoletano sorvola altresì sulla prospettiva teorica del doppio discorso introduttivo di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, rivolto sia ai filosofi, sia agli etnologi, allo scopo primario di comporre una discordia che riguarda innanzitutto il campo del sapere:

La verità è che la cultura europea è attualmente divisa in compartimenti-stagni, e fa difetto quel minimo di unità di pensiero per cui uno stesso linguaggio è sostanzialmente intelligibile ed opportuno per tutti. Le fedi si moltiplicano, i pubblici si dividono, le ignoranze reciproche si accrescono in numero ed in estensione, l'Europa si copre di una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici. Non si tratta di quella «concordia discors» che è garanzia di progresso: è crisi, divisione, anchilosi, confusione delle lingue. Questo discorso ci porterebbe molto lontano, e precisamente alle scaturigini di tale perdita d'unità, al nostro Rinascimento, allorquando, cioè, la nascente civiltà moderna accusò subito uno scarso potere di espansione e di assorbimento dei relitti del passato, difetto che rimase poi, più o meno, costante sua caratteristica. [...] Orbene: la nostra raccolta di saggi ha la piccola ambizione di provvedere, per la parte che le spetta, a ristabilire la circolazione interrotta, e a mettere almeno in

---

<sup>197</sup> Ernesto DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in "Società", a. IX, III, 1953. Si fa riferimento alla riedizione in Ernesto DE MARTINO, *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di Rocco Brienza, Roma-Matera, Basilicata, 1975, p. 56.

comunicazione due domini che coesistono estranei l'uno accanto all'altro: il dominio etnologico e quello della più progredita metodologia della storia<sup>198</sup>.

La crisi europea dipende in primo luogo dalla lacerazione di quel logos che ha mediato la costruzione del mondo occidentale. Si è progressivamente giunti alla situazione paradossale per la quale l'eccessiva specializzazione ha prodotto una chiusura e un'incomunicabilità dei singoli logoi che per tale motivo non sono più in grado di mediare un mondo di valori e significati universalmente condiviso. Si noti che adesso De Martino, nel rilevare la crisi della ragione occidentale, non si oppone più a essa, ma cerca di rifonderla su nuove basi che siano storiche e filosofiche; nel doppio discorso che, dato lo stato attuale delle cose, è costretto a imbastire, lo studioso napoletano parla da filosofo, non più da credente misticheggiante di una nuova religione immanente, volta a soppiantare la ragione, non ancora da etnologo specializzato. Dal punto di vista della filosofia, di quel logos spezzato che è necessario risanare, Ernesto si rivolge agli etnologi, sfidandoli:

Il nostro ragionamento è abbastanza semplice: noi, per conto nostro, abbiamo adempiuto il nostro dovere meditando le concezioni metodologiche dei signori etnologi, e saggiandone il valore speculativo; chiediamo che i signori etnologi facciano altrettanto con le cose nostre, e, in ogni caso, raccolgano il guanto di sfida.<sup>199</sup>

È ai suoi compagni filosofi, però, che De Martino lancia la vera provocazione, proprio perché il problema che si deve risolvere è essenzialmente filosofico, e l'etnologia servirà sia come lente di ingrandimento o «punto prospettico»<sup>200</sup>, utile ad esemplificare gli errori conseguenti a una «cattiva» filosofia, sia, una volta riformata attraverso il logos storicistico, come strumento in grado di promuovere «un allargamento della nostra autocoscienza storica»<sup>201</sup>. In definitiva, quindi, ai filosofi soltanto è rivolto l'appello a scendere sul campo di battaglia per salvare l'Europa dalla crisi:

Nel discorso che abbiamo rivolto ai filosofi e agli Schrifthistoriker abbiamo più sopra parlato di un *incremento di autocoscienza* a cui dovrebbe provvedere il sapere etnologico. Si tratta di un punto molto importante. La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un

---

<sup>198</sup> Leggi: la più progredita filosofia, vale a dire lo storicismo crociano, per il quale, peraltro, la filosofia si identifica con il metodo storiografico. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 56.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> Ivi, p. 59.

<sup>201</sup> Ivi, p. 55.

altro si annunzia. Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il «quid maius» che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito.<sup>202</sup>

Di fronte alla distruzione del mondo occidentale, De Martino, come nei primi anni della sua ricerca, si oppone energicamente a un sapere «ozioso»<sup>203</sup>, ad una filosofia astratta, avulsa dai drammi che costituiscono i fenomeni umani. Diversamente dall'inizio degli anni trenta, però, il posto di combattimento scelto da De Martino non corrisponde a un rifiuto esiziale della ragione, ma piuttosto al tentativo di una gravosa riscossa di quella stessa ragione attraverso la comprensione della sua storicità. Il giovane studioso non combatte più contro il logos, ma a sua difesa e al fine di ricostruirlo su basi più salde, inattaccabili. L'arma designata fin dalle prime righe per la lotta è «la metodologia crociana»<sup>204</sup>, verso la quale De Martino professa, in modo talvolta imbarazzante secondo alcuni commentatori<sup>205</sup>, una dichiarazione di fede lungo tutta l'opera. In realtà, però, l'uso di tale strumento epistemologico non è così fideistico come spesso è stato sottolineato, perché De Martino individua immediatamente alcune lacune nelle modalità consuete della sua applicazione:

In questa delicata e paziente opera di distinzione e di qualificazione abbiamo tenuto presente i progressi della metodologia della storia compiuti in Italia negli ultimi quarant'anni, poiché ci sembra che in questa materia l'Italia abbia sopravanzato le altre nazioni europee. Tanto più si richiedeva che qualcuno si assumesse l'onere di tale fatica in quanto la metodologia crociana, che ha dato frutti così copiosi in molti dominî del sapere storico, non ne ha dato alcuno, fin'ora, in quello della storia delle civiltà a noi più lontane.<sup>206</sup>

Con la sua consueta insolenza De Martino, seppur da crociano convinto, lancia una sfida anche allo storicismo crociano (e ai suoi «eroi»), che potrà attestare il suo valore speculativo solo se sottoposto all'estrema prova del mondo primitivo. In questo modo, peraltro, la filosofia dello spirito potrà evitare il pericolo, che sta già correndo, di trasformarsi in mero esercizio accademico, in un nuovo tipo di razionalismo astratto:

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 57. Corsivo dell'autore.

<sup>203</sup> Ivi, p. 54.

<sup>204</sup> Ivi, p. 53.

<sup>205</sup> Cases, ad esempio, definisce la sfida di De Martino «idealisticamente donchisciottesca». Cases, *Introduzione*, cit., p. IX.

<sup>206</sup> Ivi, p. 53.

Infine, invitiamo gli Schrifthistoriker e i metodologi della storia a riflettere sul fatto che la metodologia crociana, nata da una vivacissima esperienza della storia, raccomanda la sua vitalità e il suo incremento al continuo commercio con *nuovi* problemi storici. Or è accaduto che la filosofia dello spirito si è imbattuta spesso in troppi accademici censori o fautori, i quali han preso a esaminare il delicato suo congegno da metafisici più che da filosofi, senza cioè continuarla in una nuova più ampia e vibrante esperienza della storia. E sia che questi metafisici presumessero di avere scoperto il difetto del sistema, sia che lo stimassero perfetto in ogni sua parte, certo è che rifiuti o correzioni o adesioni tradivano un difetto sostanziale, erano cioè elucubrazioni a freddo. Da parte nostra stimiamo che sia preferibile sottoporre il sistema alla prova di nuove esperienze storiche, affinché da queste, e solo da queste, tragga il nutrimento che lo farà crescere e fruttificare. [...] Una etnologia storicistica rappresenta per l'appunto un cimento sconosciuto per la metodologia crociana: di qui un interesse generale nella cosa.<sup>207</sup>

Questo passaggio dell'introduzione non è da considerarsi un mero esercizio retorico volto a una sottile difesa della roccaforte crociana, ma rappresenta l'enunciazione sincera dell'intento demartiniano di sottoporre lo storicismo all'estrema prova delle civiltà "idealmente"<sup>208</sup> più lontane dalla nostra. Questo momento di verifica sull'esperienza storica concreta è fondamentale per Ernesto, che è convinto di aver trovato lo strumento teorico più adatto per comprendere il mondo umano e, di conseguenza, «per rischiarare l'azione»<sup>209</sup>, vale a dire per salvarlo. Ma per la comprensione del crollo della civiltà moderna, qual è il filo mancante nella ricostruzione dell'ordito della storia europea?

E il filo che manca è per l'appunto quello del cosiddetto mondo primitivo, di quel mondo che oggi più che mai dà segni di presenza, simile a tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a linguaggio liturgico quasi obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria.

Lo storicismo assoluto deve riuscire nella prova di includere nel circolo della razionalità filosofica e storica quel mondo primitivo, dominato dalla magia e apparentemente irrazionale, che sta tornando con prepotenza sulla scena umana<sup>210</sup>. Fin dall'opera più smaccatamente crociana, quindi, De Martino propone un problema che non si sarebbe potuto nemmeno formulare nell'alveo di un crocianesimo rigoroso, per il quale, a rigore, il primitivo di per sé costituisce pura vitalità, negativo, materia di cui non può esserci storia, né svolgimento. Questa notazione indica già che dalla scandalosa prova proposta da De Martino lo storicismo uscirà notevolmente modificato nelle sue note

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 59.

<sup>208</sup> Vedremo più avanti in che senso De Martino usa il termine "ideale" in riferimento alla distanza delle civiltà "primitive".

<sup>209</sup> Ivi, p. 57.

<sup>210</sup> E De Martino conosce bene la pericolosità di questo ritorno dall'esperienza drammatica di Macchioro.

fondamentali, se non addirittura trasfigurato<sup>211</sup>. Indizi di tale esito “eretico” della ricerca demartiniana nell’alveo del crocianesimo si trovano già in *Naturalismo e storicismo* che pur intende assestarsi su un piano critico-distruttivo delle metodologie concorrenti, più che su un piano propositivo:

Come possa la ricerca etnologica storicisticamente orientata mantener fede a questi impegni, solo l’esecuzione nel fatto di una storiografia delle civiltà inferiori può mostrarlo: ma tale esecuzione non rientra nell’economia dei saggi qui raccolti dato che essi ubbidiscono unicamente al fine di ripensare criticamente i metodi con cui si scrivono le storie etnologiche.<sup>212</sup>

L’avversario teorico più pericoloso che De Martino si propone di demolire con la sua critica puntuale e implacabile è sicuramente Lévy-Bruhl, al quale infatti è dedicato il primo saggio dell’opera. Dal carteggio con Macchioro, analizzato nella prima parte della nostra indagine, e dalle lettere, sopra citate, a Pettazzoni e Omodeo, abbiamo visto che alla fine degli anni trenta De Martino studia con attenzione le opere dello storico delle religioni francese, ricevendone una viva impressione; la discussione del concetto di “mentalità prelogica” di Lévy-Bruhl gli consente, inoltre, di arrivare allo scontro diretto con la scuola sociologica francese e con il suo fondatore, Durkheim. Si può anticipare fin d’ora che il confronto di De Martino con Lévy-Bruhl è molto complesso: da un lato, infatti, lo studioso napoletano è irresistibilmente e affascinato dalle analisi del mondo primitivo offerte dallo studioso francese<sup>213</sup>, dall’altro, però, non può accettarne le conclusioni speculative, poiché, a suo avviso, conducono ad una frattura inaccettabile dello svolgimento storico e ad una chiusura della civiltà moderna rispetto al mondo primitivo, per quanto così accuratamente descritto. Questa duplice disposizione è evidente nel saggio in questione, che infatti si apre con un’attenta analisi dei principi filosofici alla base della speculazione di Lévy-Bruhl, per i quali non mancano note di apprezzamento, benché oscurate dalla demolizione critica seguente.

---

<sup>211</sup> A tale proposito, è estremamente efficace e acuta l’osservazione di Sasso, per il quale *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* costituisce il documento sia di un programma di studi, sia di una crisi, e, più precisamente, della crisi del crocianesimo di De Martino. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 135.

<sup>212</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 58.

<sup>213</sup> In particolare, Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931, Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922, Lucien LÉVY-BRUHL, *L’âme primitive*, Paris, Alcan, 1927. De Martino ne è attratto a tal punto da applicare, come abbiamo visto, lo schema interpretativo del “prelogismo” alla personalità tribolata di Macchioro.

Nella prospettiva demartiniana, il grande banco di prova per saggiare la consistenza filosofica delle diverse scuole etnologiche è sempre la magia. Sotto questo profilo, la scuola sociologica francese, rappresentata in modo esemplare, secondo De Martino, dall'opera di Lévy-Bruhl, compie un innegabile superamento rispetto ai risultati teorici raggiunti dalla scuola antropologica evolucionista inglese, di Frazer e Tylor, che interpreta magia e religione primitiva sulla base della tesi del primitivo come "filosofo selvaggio". Preliminarmente, quindi, De Martino sentenzia che «la scuola sociologica coglieva nel segno quando si rifiutava di riconoscere nella maga nient'altro che un tessuto di associazioni illusorie, di falsi ragionamenti analogici e di infondate applicazioni del principio di causalità»<sup>214</sup>. Prima di procedere alla critica serrata, De Martino procede a una breve esposizione della speculazione di Lévy-Bruhl, lasciando trapelare in questo modo, non solo uno studio accurato della tesi prelogica, ma soprattutto un'attenzione del tutto peculiare per alcuni temi, indicativa di una certa attrazione. Si parte, quindi, dalla spiegazione della "legge di partecipazione" che regge la logica collettiva dominante nelle società "inferiori" ed è contrapposta nel suo funzionamento al principio di identità e non contraddizione, che invece regola la logica individuale, tipica delle società "superiori". La *loi de participation*<sup>215</sup> sarebbe una funzione sintetica delle rappresentazioni (ed esperienze) che risponde a una *catégorie affective du surnaturel*<sup>216</sup>, in virtù della quale una moltitudine di rappresentazioni sono unite indipendentemente dal loro rapporto logico, ma sulla base della medesima emozione *sui generis* che sollecitano, rivelatrice di una realtà soprannaturale. Lévy-Bruhl, inoltre, escludendo che il "prelogismo" sia assimilabile a un "illogicismo", supera la concezione della mentalità primitiva tipica della scuola antropologica inglese. Da questa legge di partecipazione, infatti, dipende il modo peculiare, soggiacente a una logica collettiva, in cui la mentalità primitiva fa uso delle categorie di spazio, tempo, quantità, qualità e della rappresentazione della personalità. Lo studioso napoletano, quindi, analizza con grande accuratezza la trattazione di Lévy-Bruhl, eseguita sulla linea dell'impostazione durkheimiana<sup>217</sup>, sulle rappresentazioni primitive delle categorie

---

<sup>214</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 65.

<sup>215</sup> Cfr. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., cap. III.

<sup>216</sup> Cfr. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, cit., Introduction.

<sup>217</sup> De Martino cita incidentalmente anche l'articolo di Durkheim e Mauss sulle forme di classificazione primitiva, pubblicato sull' "Année Sociologique". Émile DURKHEIM, Marcel MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, in "Année sociologique", vol. 6 (1901-1902), pp. 1- 72.

logiche, lasciando così emergere in modo evidente la grande suggestione dell'argomento in questione. L'interesse di De Martino non dovrebbe stupire: le tradizionali categorie del pensiero, quelle che Kant aveva definito funzioni trascendentali dell'intelletto, costituiscono, infatti, le modalità a priori attraverso le quali l'uomo media la propria rappresentazione ed esperienza della realtà. L'incontro con le civiltà primitive, da un lato, e la crisi novecentesca della ragione occidentale, dall'altro, però, hanno reso sempre più evidente la fragilità di tali categorie e l'eventualità dell'esistenza di un tipo di mediazione differente, irriducibile a quella tradizionalmente considerata l'unica possibile, definitoria dell'umano. Ecco che il mondo primitivo, dominato dalla magia, è caratterizzato, secondo quanto riportano i resoconti etnologici, da una rappresentazione ed esperienza «semi-concreta e numinosamente qualificata»<sup>218</sup> dello spazio<sup>219</sup>, da una rappresentazione ed esperienza «semi-quantitativa e semi-concreta»<sup>220</sup> del tempo<sup>221</sup>, da una rappresentazione qualitativa della quantità, da una certa indifferenza alla ricerca delle cause empiriche, alle quali si sostituisce «la mediazione di energie invisibili»<sup>222</sup>. De Martino rivolge inoltre particolare attenzione a quanto riporta Lévy-Bruhl a proposito della rappresentazione primitiva di oggetto e soggetto (o «personalità»<sup>223</sup>), legata direttamente alla rappresentazione di un'energia numinosa. Secondo i documenti etnografici riportati diligentemente dallo studioso francese, infatti, l'uomo primitivo non si rappresenta l'oggetto come un ente statico, definito, circoscritto da limiti determinati e immutabili, ma piuttosto in modo dinamico, come un'azione, disposizione o centro di energia: «ogni oggetto dispone, cioè, di una energia numinosa più o meno favorevole, di cui occorre impadronirsi e che è d'uopo piegare alla propria volontà»<sup>224</sup>. Allo stesso modo, il primitivo non rappresenta il sé (o gli altri soggetti attorno a lui) come una coscienza conclusa entro confini fermi e

---

<sup>218</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 69.

<sup>219</sup> Per la quale ciascuna regione dello spazio è in intima connessione con ciò che la occupa ed è spesso «numinosamente qualificata», vale a dire, investita di un'energia sovrannaturale, variabilmente positiva (sul tipo del *mana*) o negativa (sul tipo del *tabu*), e perciò spesso legata a una specializzazione dei poteri magici.

<sup>220</sup> Ivi, p. 71.

<sup>221</sup> Per la quale il tempo è diviso in sezioni intimamente connesse agli eventi ad esse correlati (di qui la necessità di compiere certi atti rituali in determinati periodi) e non è un tempo spazializzato, ma tende «a configurarsi come un presente che riassorbe in sé il passato e che prefigura il futuro». Ivi, p. 72.

<sup>222</sup> Ivi, p. 74.

<sup>223</sup> Ivi, pp. 77-79. Il termine «personalità» è probabilmente una traduzione letterale del «personnalité» usato da Lévy-Bruhl in *L'âme primitive*, cui fa riferimento De Martino su questo argomento.

<sup>224</sup> Ivi, p. 77.

univoci, ma «come energia qualitativamente identica a quella che promana dagli animali dalle piante e dalle cose»<sup>225</sup>, passibile anche di moltiplicarsi in differenti personalità. Quest'ultima osservazione di Lévy-Bruhl sull'autorappresentazione ed esperienza del soggetto nel mondo primitivo colpisce De Martino a tal punto da indurlo a riportare un intero brano tratto da *L'âme primitive*:

Ai nostri occhi, un individuo, per complesso che sia, ha per carattere primordiale e essenziale l'unità. Se non possedesse quest'unità, non sarebbe più un individuo ma un complesso di più individui. Tuttavia, presso il primitivo, il sentimento interiore e vivace della propria persona, non si accompagna del pari con il concetto rigoroso della unità individuale. Non soltanto le frontiere dell'individualità permangono vaghe e imprecise, dappoiché le appartenenze dell'individuo, il suo reduplicato, la sua immagine, il suo riflesso si identificano con lui: c'è di più: il *Tjurunga* dell'Australiano, il *Kra* dell'Ewe, lo *Ntoro* dell'Ashanti, l'*omonimo* dei Ba-Ila etc, senza confondersi interamente con l'individuo, non ne sono tuttavia neanche distinti... L'individuo non è se stesso che a condizione di essere altro da se stesso. Sotto questo nuovo aspetto, lungi dall'essere uno, come noi lo concepiamo, esso è ancora uno e più insieme. Esso costituisce, per così dire, un vero e proprio *luogo di partecipazione*.<sup>226</sup>

Sembra quindi che presso le popolazioni primitive non si possa parlare di un'autocoscienza assimilabile alla *res cogitans* cartesiana, poi convertitasi nell'appercezione trascendentale kantiana, anzi, addirittura non è l'unità del soggetto pensante che riunifica attraverso le sue funzioni trascendentali il molteplice empirico, ma, al contrario, sarebbe la proiezione del soggetto nel molteplice a fondare la sua individualità. De Martino ha già incontrato questi “sdoppiamenti di personalità” non solo nello studio delle religioni antiche<sup>227</sup>, ma anche nell'esperienza diretta dell'isolamento psicopatologico di Macchioro<sup>228</sup>. Questi fenomeni, che compongono e ordinano il mondo primitivo, si ripresentano nella civiltà moderna come uno scandalo per la ragione occidentale. Non stupisce, quindi, che il primo tentativo di comprensione, effettuato dalla scuola antropologica inglese, si sia risolto con la catalogazione di tali fenomeni nella sfera dell'illusione e dell'errore, popolata da civiltà intellettualmente e

---

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Ivi, p. 78. De Martino traduce un brano tratto da *L'âme primitive*, cap. VI, par. V. Si noti che la prima edizione in traduzione italiana de *L'âme primitive* avviene all'interno della Collana Viola dell'Einaudi curata, come è noto, da De Martino e Cesare Pavese. La traduzione sarà affidata dalla moglie di De Martino, Anna Macchioro.

<sup>227</sup> Si osservi che nella sezione di *Zagreus* dedicata all'interpretazione del dramma sacramentale del rito misterico Macchioro spiega l'identificazione mimetica con il dio come una «sostituzione di personalità» e svolge un'accurata comparazione con processi analoghi sia presso le popolazioni “primitive”, facendo largo uso di fonti etnologiche, sia presso le civiltà antiche. Cfr. MACCHIORO, *Zagreus, Studi sull'orfismo*, cit., pp. 229 e seg.

<sup>228</sup> È De Martino stesso che propone questo accostamento nell'unico appunto del suo archivio dedicato al suocero.



culturalmente “inferiori”. De Martino, quindi, rende merito a Lévy-Bruhl di aver evidenziato, in virtù del concetto di “mentalità prelogica”, «i limiti e le insufficienze del piatto ed esteriore intellettualismo»<sup>229</sup> di Tylor e Frazer. Tuttavia, secondo lo studioso napoletano, la teoria prelogica di Lévy-Bruhl si basa su principii filosofici fallaci, che, perciò, rendono impossibile una comprensione del primitivo e, di conseguenza, delle ragioni del suo riflusso nella civiltà moderna. Ecco che ritorna l’Ernesto finora a noi più familiare, animato da un furore critico tanto più implacabile (e talvolta arrogantemente ingeneroso<sup>230</sup>), quanto più viva è l’urgenza teorica e pratica da cui è animato. Pur conservando la *vis polemica* dei suoi primi articoli, adesso De Martino è fornito di un quadro teorico molto più raffinato, lo storicismo crociano, che egli considera l’unico strumento epistemologico in grado di rilevare in modo adeguato gli errori speculativi di Lévy-Bruhl. L’insufficienza della teoria prelogica, infatti, è sostanzialmente imputata al naturalismo implicito ai suoi presupposti filosofici. L’incursione demartiniana si scandisce in due momenti fondamentali, attraverso i quali emerge anche il nuovo orientamento che De Martino intende conferire allo storicismo. In primo luogo, la critica, che si deve indirizzare, «com’è buon costume»<sup>231</sup>, sui principii filosofici, si sposta dall’opera di Lévy-Bruhl alla scuola sociologica francese, e in particolare al suo fondatore, Émile Durkheim. Il prelogismo, infatti, si basa sulla distinzione fra logica individuale e logica collettiva, teorizzata da Durkheim in conseguenza della definizione di società come organismo a sé, indipendente dagli individui che lo compongono ed esercitante una costrizione su di loro. Nella prospettiva dello storicismo crociano, tuttavia, tale separazione si fonda su un’inaccettabile logica naturalistica che ipostatizza società e individuo, di per sé due astrazioni, in entità chiuse ed esterne l’una all’altra, tra le quali sarebbe in questo modo impossibile spiegare qualsiasi azione reciproca, analogamente a quanto accade in conseguenza della ipostatizzazione di natura e individuo, che rende impossibile la comprensione del processo conoscitivo. In realtà, secondo De Martino, non solo la scuola sociologica francese, ma ogni forma di sociologismo, assumendo surrettiziamente tale premessa naturalistica, spezza il nesso

---

<sup>229</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 81.

<sup>230</sup> Si consideri, ad esempio, questa esternazione: «Invero, per chi sia stato educato allo storicismo ingrata fatica è analizzare, nei suoi teoremi e nei suoi corollari, la filosofia che sta alla base dell’ipotesi prelogica, tanto è basso il suo livello speculativo e di così gran tratto la migliore speculazione europea l’ha distanziata». Ivi, p. 82.

<sup>231</sup> Ivi, p. 83.

dialettico, e quindi storico, fra società e individuo, in virtù del quale ogni singolo, pur collocato necessariamente in una collettività che lo condiziona, può tuttavia imprimervi il segno creativo e innovatore legato alla sua particolarità, permettendo così lo svolgimento storico della realtà, crocianamente identificata con lo spirito:

[...] se per società si intende l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo, la società non esiste per sé, come ipostasi trascendente all'individuo, ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità. Ogni atto, certamente, nasce in circostanze storiche determinate: tuttavia ogni atto, nel suo prodursi, non ripete *mai* la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo. Ciò posto, la società rappresenta l'essere, e la volontà individuale il dover essere in cui quell'essere continuamente si risolve e si accresce: e non è lecito, neppure per un attimo, spezzare questo nesso dialettico nella duplice ipostasi di un individuo fuori della storia e di una società che preme sull'individuo dall'esterno, e che sull'individuo esercita una forza di obbligazione alla quale esso non può sottrarsi: in un certo senso tutto è sociale, cioè storicamente condizionato, e in altro senso tutto è opera individuale.<sup>232</sup>

Si può notare come, rispetto alle riflessioni contenute negli appunti relativi alla religione civile, De Martino sia giunto ad una nuova interpretazione del rapporto fra società e individuo. Nella concezione giovanile di impronta fascista, l'individuo, il cui inevitabile limite d'azione era identificato dalla religione civile con il peccato originale, non era capace di un'autentica, creativa libertà se non risolvendo la propria particolarità egoistica nel progetto della società civile, identificata con lo Stato provvidenziale coercitivo; l'unico individuo al quale era accordata esistenza era l'eroe, solo in quanto, però, si sacrificava in nome dei valori civili. Questo soffocamento dell'individuo da parte dello Stato<sup>233</sup> aveva creato non poche perplessità in Ernesto che era tornato sull'argomento nella sua riflessione sulla filosofia politica di Platone. Con l'adesione allo storicismo assoluto, Ernesto riesce a sciogliere tali difficoltà, arrivando a riconoscere al singolo un'irrinunciabile ruolo storico e creativo:

Inoltre l'adesione dell'individuo alle condizioni storiche del suo agire non è mai passiva e meccanica, non è, come si è detto, un *ripetere* quelle condizioni: è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione.<sup>234</sup>

Se l'individuo si adegua meccanicamente all'accadimento, alla necessità delle condizioni storiche contingenti, si spezzerebbe lo svolgimento storico dello Spirito, che,

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 86. Corsivo dell'autore.

<sup>233</sup> O società civile. Per De Martino non vi è reale distinzione fra i due concetti all'interno dei suoi appunti sulla religione civile.

<sup>234</sup> Ivi, p. 87. Corsivo dell'autore.

seguendo Croce, è «il perpetuo crescere della spiritualità sopra sé stessa»<sup>235</sup>. Secondo De Martino, inoltre, questo inserimento creativo e significativo dell'individuo nella società, intesa come insieme di condizioni storiche trascendibili (e quindi valorizzabili) dall'azione individuale, è facilmente osservabile anche presso le popolazioni primitive, dove invece il Lévy-Bruhl escludeva recisamente qualsiasi iniziativa del singolo:

Del resto, anche nell'ambito delle società inferiori o primitive è possibile, allo stato attuale delle ricerche etnologiche, sciogliere in qualche modo lo schema rigido della collettività anonima in un ordine mobile di contributi o invenzioni individuali. Gli etnologi attestano che l'organizzazione sociale delle tribù australiane può essere modificata per suggerimento di individui determinati. Si tratta talora di maghi ai quali gli esseri soprannaturali comunicano le innovazioni attraverso il sogno, talora di saggi, di capi, di iniziati che, riuniti in assemblea, discutono le diverse proposte individuali di modificazioni sociali; talora, infine, di viaggiatori che diffondono occasionalmente nuove cerimonie e nuovi costumi.<sup>236</sup>

Se si accetta la tesi di un fatto sociale che esercita un assoluto potere coattivo sull'azione individuale, non si spiegherebbero quelle figure, investite di una particolare sacralità, che agiscono sulla e attraverso la tradizione in modo creativo e innovativo. Bisogna qui sottolineare che probabilmente in questo passaggio De Martino critica Durkheim confondendo le sue posizioni con quelle molto diverse di Lévy-Bruhl. Durkheim, infatti, non tematizza semplicemente un olismo sociale contrapposto all'individuo, ma si avvicina alla questione dell'origine che anche De Martino sta progressivamente avvicinando, seppur in modo non tematizzato. Le categorie durkheimiane, infatti, sono una struttura a priori collettiva all'origine della razionalità stessa, seppur Durkheim di fatto non lo dichiara mai, perché respinge come insensato il problema dell'origine.

Dopo aver dimostrato la fallacia naturalistica della separazione di individuo e società, e quindi di rappresentazioni collettive e rappresentazioni individuali, posta, a suo avviso, da Durkheim, De Martino può passare alla confutazione della distinzione fra mentalità logica e prelogica teorizzata da Lévy-Bruhl. Il gravissimo errore speculativo che quest'ultimo commette, al pari dei rappresentanti della scuola antropologica evolucionista, è l'identificazione di logica speculativa e logica empirica, o, per meglio dire, la confusione fra ragione e intelletto. De Martino fonda la sua critica a Lévy-Bruhl

---

<sup>235</sup> Benedetto CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 46. (ed. orig. Laterza, Bari, 1938). Come vedremo meglio nella terza parte della nostra indagine, questo testo di Croce è uno dei più meditati da De Martino.

<sup>236</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 88.

sulla distinzione hegeliana (e prima kantiana) fra ragione e intelletto, che in termini crociani corrisponde alla distinzione fra «funzione identificante nel suo uso logico»<sup>237</sup>, vale a dire, concetto, e «funzione identificante nel suo uso pratico»<sup>238</sup>, pseudoconcetto. L'intelletto, modalità pratica, spezza l'unità diveniente del reale in schemi classificatori, astrazioni, come spazio, tempo, quantità, causalità; la ragione, invece, in quanto unico e autentico atto logico, unifica il distinto e distingue l'unità attraverso il concetto che è, al tempo stesso, universale e concreto. Secondo il giovane critico, quando Lévy-Bruhl parla di logica si riferisce all'intelletto astratto e ai suoi prodotti, gli pseudoconcetti, e quando parla di prelogismo sta ad indicare semplicemente un «orientamento preintellettivo»<sup>239</sup>. D'altra parte – continua De Martino, incalzante – sarebbe impossibile pensare una logica diversa dalla nostra, proprio perché il pensiero in sé si identifica con quella logica e se non possiamo pensare un pensiero diverso dal nostro, esso non può nemmeno esistere. «La cosiddetta mentalità prelogica, ove alla logica si serbi il suo vero significato speculativo dianzi illustrato, si rivela dunque un mero accozzo verbale di suoni»<sup>240</sup>. Tuttavia, a rigor di termini, nemmeno di “orientamento preintellettivo” si può parlare:

Rappresentarsi e sperimentare che ogni membro della tribù è canguro, che il sole è cactus bianco, che l'ombra è la persona, non implica forse circoscrivere ambiti nel reale e ordinarli in un certo modo? Certamente il modo di questo circoscrivere non è, nel primitivo, identico al nostro: ma non per questo si può parlare di prelogismo. Lo scienziato moderno, per es., sa che la tavola sostanziale dell'uomo volgare non è che un insieme di cariche elettriche sparpagliate nel vuoto e moventisi in tutte le direzioni a grande velocità: tuttavia si guarda bene dall'affermare che l'uomo volgare *fa partecipare* arbitrariamente quelle cariche nella sua «tavola sostanziale» e che viola il principio di identità quando afferma la trasmutabilità, per effetto del fuoco, della sostanza tavola nella sostanza cenere. Si tratta, in entrambi i casi, di schemi arbitrari elaborati dalla funzione identificante nel suo uso pratico, e se la “tavola sostanza” è utile ai fini pratici dell'uomo volgare, le cariche elettriche rispondono meglio ai fini che si propone lo scienziato.<sup>241</sup>

Secondo De Martino, la distinzione fra uomo primitivo “prelogico” e uomo culto “logico” è analoga alla distinzione fra uomo comune, nel suo comportamento quotidiano, e scienziato, giacché basata solo sull'utilizzo, a scopi pratici, di differenti modalità di schematizzazione astratta del reale. Di conseguenza, la differenziazione fra legge di partecipazione e funzione identificante, su cui poggia la teoria di Lévy

---

<sup>237</sup> Ivi, p. 91.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Ivi, 93.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> Ivi, pp. 94-95.

Bruhl, si rivela un'«illusione»<sup>242</sup>, fondata di nuovo sul presupposto naturalistico e dualistico di «una natura fisica come sistema *in sé* di identità, di esclusioni e di relazioni contrapposto a un intelletto capace di percorrerlo in forza del principio di identità che lo governa»<sup>243</sup>, insieme con l'assunzione, anch'essa naturalistica, che «la sistemazione ordinaria della natura da parte dell'uomo culto sia assoluta e obiettiva»<sup>244</sup>. Sulla base di queste premesse fallaci, Lévy-Bruhl passa ad asserire l'esistenza di una mentalità primitiva «impermeabile all'esperienza»<sup>245</sup>, in quanto il suo principio “prelogico” che presiede alla sintesi del molteplice empirico non è in grado di adeguarsi ad una supposta realtà naturale *in sé*. Tuttavia – osserva De Martino – a Lévy-Bruhl sfugge che il concetto di natura che domina la scienza, così come quello presupposto dall'uomo comune, altro non è che uno pseudoconcetto, una finzione concettuale che non individua (e quindi non conosce<sup>246</sup>) una realtà concreta, ma serve a spezzare, catalogare e astrarre il reale a fini esclusivamente pratici.

In conclusione, dopo aver indebolito l'avversario teorico con penetranti incursioni, De Martino sferra l'attacco finale: la ragione principale dell'insufficienza della teoria di Lévy-Bruhl, come pure dell'orizzonte speculativo della scuola sociologica francese, sta nel naturalismo implicito, vale a dire, in un «sostanziale antistoricismo»<sup>247</sup>. Lévy-Bruhl, infatti, partendo dalla già ampiamente criticata separazione durkheimiana fra società e individuo, postula due mentalità, e quindi due mondi, uno primitivo, collettivo e prelogico, uno culto, individualista e logico, fra i quali è impossibile spiegare in modo coerente e convincente un passaggio, con la conseguenza inammissibile di spezzare lo svolgimento storico:

Se queste due logiche sono entrambe positive ed entrambe coesistenti (sebbene diversamente dosate nel primitivo e nel culto), come avviene il passaggio dallo stato in cui prevale la legge di partecipazione a quello in cui domina il principio di identità? Ma il problema, così impostato, è insolubile. Mentalità primitiva e mentalità culta sono due classi di fatti ipostatizzati, e in quanto tali affette da una organica rigidità, che impedisce ogni possibilità di sviluppo storico.<sup>248</sup>

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 95.

<sup>243</sup> *Ibidem.*

<sup>244</sup> *Ibidem.*

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> Dal momento che nella filosofia dello spirito crociana il giudizio conoscitivo è individuante.

<sup>247</sup> *Ibidem.*

<sup>248</sup> *Ibidem.*

Se, infatti, la mentalità prelogica è concepita come un'unità positiva, conclusa, non ci sarebbe modo, né motivo, per cui l'individuo possa passare alla mentalità logica, anch'essa chiusa in egual modo, a meno di postulare nel mondo prelogico un'irruzione *ex abrupto* di logicità, che però avrebbe del miracoloso. L'errore speculativo in cui incappa Lévy-Bruhl è quindi molto grave, perché, in una prospettiva storicista, la realtà è essa stessa storia e rompere lo sviluppo storico significa operare un'astrazione priva di qualsiasi valore conoscitivo. L'antistoricismo della tesi prelogica, inoltre, si desume anche sotto un altro rispetto, molto importante:

non solo non riesce a spiegare il passaggio fra mentalità primitiva e mentalità culta, ma non riesce neppure a distinguerle l'una dall'altra. Infatti è stato notato che atteggiamenti prelogici si ritrovano anche nelle civiltà superiori, anche nella civiltà occidentale, e si sono citati esempi significativi a riguardo.<sup>249</sup>

A tale proposito, De Martino, riprendendo il nucleo dell'articolo pubblicato nel 1938 su "Religio", *Mentalità primitiva e cristianesimo*, propone l'esempio del Cristianesimo, caratterizzato da una rappresentazione ed esperienza del tempo basata sulla «polivalenza temporale»<sup>250</sup>, per la quale il presente è carico del passato e, al tempo stesso, è già futuro, in modo analogo alle popolazioni primitive: «D'altra parte, come i primitivi prefigurano il futuro nel presente dei loro riti magici, anzi, attraverso questi il futuro è già presente, così, per Gesù, il presente della sua predicazione e del suo annuncio già prefigura in qualche modo il futuro, anzi già lo inizia»<sup>251</sup>. Seguendo in modo rigoroso l'ipotesi prelogica, quindi, bisognerebbe arrivare all'affermazione assurda sul prelogismo anche di una supposta «mentalità cristiana»<sup>252</sup>. L'errore di Lévy-Bruhl è sempre legato al suo implicito naturalismo, che gli impedisce di dare una definizione idealistica della religione quale categoria, forma dello spirito, che ha come caratteristica essenziale la connessione fra ideale e praxis<sup>253</sup>. Una volta definita in questo modo, vale a dire una volta individuata la realtà nel processo storico dello spirito, risulta molto chiaro che la polivalenza temporale è essenziale nella religione, in cui il passato e il futuro sono vissuti con un'urgenza etica (l'ideale) tale da divenire già

---

<sup>249</sup> Ivi, p. 97.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Ivi, p. 98.

<sup>252</sup> Ivi, p. 99.

<sup>253</sup> Torna quindi la definizione demartiniana di religione quale categoria autonoma dello Spirito che abbiamo analizzato negli ultimi articoli pubblicati prima di *Naturalismo e storicismo*.

un presente attuale e intimo. Solo assumendo la religione come categoria autonoma ed eterna dello spirito, si può conoscerne le sue infinite determinazioni e distinguerle fra di loro: «evidentemente altro è la “presenza” magica, altro la “presenza” euristica»<sup>254</sup>.

In realtà, secondo De Martino, l'astrazione che fa capo al prelogismo, in quanto errore, è priva di valore conoscitivo e, perciò, ha origine dalla volontà pratica, che inevitabilmente si sostituisce alla forma teoretica, e in particolare deriva da un irrazionalismo, di derivazione romantica, che auspica un ritorno al primitivo, come luogo immaginario del primato del sentimento e dell'esperienza mistica. Il vigore polemico che De Martino riserva alla descrizione di questo «primitivismo malsano»<sup>255</sup> nasconde, come noi sappiamo, la colpa di un passato coinvolgimento, teorico e esistenziale. Una volta assunta la separazione netta fra mondo primitivo prelogico e mondo culto logico, in ultima analisi, si giunge inevitabilmente ad affermare anche «l'irrazionalità e quindi l'ineffabilità di certe esperienze mistiche primitive»<sup>256</sup>, che possono essere colte solo in virtù di un altrettanto mistico *Einführung*<sup>257</sup>.

In conclusione, l'antistoricismo della teoria prelogica, rompendo la linea progressiva dello sviluppo dello spirito, non solo impedisce quell'apertura del moderno al primitivo, e, di conseguenza, quell'allargamento dell'autocoscienza che De Martino ritiene indispensabile ai fini della salvezza dell'Europa, ma, permeato di un morboso irrazionalismo, è anche in una certa misura responsabile dello sprofondare precipitoso della civiltà occidentale nella crisi della ragione.

La meticolosa e corrosiva critica demartiniana suggerisce come per lo studioso napoletano il problema del primitivo, e della magia che ivi occupa la posizione dominante, rappresenti il nodo cruciale da risolvere in vista di una rifondazione su basi più salde della ragione e della civiltà occidentale. De Martino, infatti, non nega la questione del primitivo in sé, ma contesta il procedimento naturalistico finora adottato dall'etnologia. Solo un'etnologia che si fa storia (e quindi filosofia), relegando i procedimenti classificatori al momento filologico ed euristico della ricerca, può innalzare a un'autentica comprensione del primitivo. Ma cosa significa comprendere storicamente il magismo? De Martino lo spiega, frettolosamente ma incisivamente,

---

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> Ivi, p. 100.

<sup>256</sup> Ivi, p. 102.

<sup>257</sup> Si osservi che De Martino ravvisa lo stesso motivo romantico e decadente anche alla base della «aberrazione filosofica» dell'irrazionalismo di Rudolph Otto. Ivi, p. 103.

nella conclusione del saggio, che, rievocando il contenuto della lettera a Pettazzoni, preannuncia il progetto de *Il mondo magico*:

Rilievo storico avrebbe solo una ricerca volta a determinare la Weltanschauung del magismo e la funzione storica di tale Weltanschauung. E rilievo storico, in siffatta ricerca della funzione storica del magismo, avrebbe anche il tentativo di determinare *se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, se e in quale misura il magismo abbia concorso a liberare la potenza laica dell'intelletto*, e cioè quel complesso di strumenti intellettivi (spazio, tempo, causalità, quantità) che l'uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica. Tale struttura dell'intelletto ci appare oggi come una istituzione quasi completamente laicizzata, sottratta cioè a quell'alone di sacralità in cui appare immersa nell'ambito delle culture magiche: ma ciò che appare a noi come un dato sempre posseduto nelle stesse condizioni, ha invece la sua storia e tale storia sarebbe opportuno dichiarare.<sup>258</sup>

Per conoscere il magismo, bisogna ricongiungere la linea dello svolgimento storico spezzata dalle astrazioni di un metodo naturalistico. Allo scopo di riaprire il moderno all'antico (inteso in senso ideale) bisogna determinare la funzione storica, nel senso di creatrice di storia, vale a dire, mediatrice di un nuovo valore, del magismo. De Martino anticipa già che la peculiare funzione storica del magismo è la «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico»: i trascendentali kantiani, spazio, tempo, causalità, come anche, come abbiamo visto, la stessa concezione di una natura come ente in sé concluso percorribile da un intelletto altrettanto delimitato, non sono entità eterne e immutabili, ma sono istituzioni culturali, dotate quindi di una storicità. In questo passaggio, è chiaro peraltro che De Martino interpreti la funzione storica del magismo in un senso generativo, e quindi, originario rispetto all'uso pratico dell'intelletto culto. La concezione del primitivo come originario, però, è inammissibile all'interno dello storicismo assoluto, perché condurrebbe fatalmente a una storicizzazione delle categorie, vale a dire all'affermazione dell'origine nel tempo cronologico delle forme dello spirito, che in quanto tali, e quindi coincidendo con la storia, non possono avere né inizio né fine. De Martino tenta di evitare questa conclusione eretica attraverso la distinzione fra ragione e intelletto, attribuendo, quindi, un'origine storica solo alla funzione pratica dell'intelletto, e del resto, nel corso dell'opera, egli si oppone costantemente alla definizione del primitivo come *primum* in senso cronologico, implicante una confusione di piano logico e piano

---

<sup>258</sup> Ivi, pp. 104-105.



fenomenologico<sup>259</sup>. Ecco che, al fine di rimanere ben saldo al quadro crociano, De Martino cerca di ovviare al problema anche attraverso una nuova definizione di “primitivo”, che, però, come vedremo, gli creerà maggiori difficoltà teoriche. Sia in un brano del primo saggio dedicato a Lévy-Bruhl, sia nel secondo saggio della raccolta, intitolato in modo eloquente *Un problema mal posto dell'etnologia religiosa: la prima forma di religione*, De Martino rifiuta recisamente la questione fondativa, espressa, a suo modo di vedere, nella ricerca da parte delle scuole etnologiche di una prima forma di religione. Con un esercizio pedissequo di crocianesimo, il nostro critico oppone al problema dell'origine una prima obiezione, che però già rivela alcune incoerenze pericolose per la tenuta della sua ortodossia:

La prima grave obiezione che può muoversi a un ragionamento di questo tipo è che esso ignora il travaglio del più maturo pensiero europeo. È qui infatti del tutto ignorata la distinzione fra categorico e ideale, fra cominciamento ideale e cominciamento in tempo. [...] Comunque, rinviamo per questa parte l'etnologo desideroso di istruirsi alle scritture che riguardano questo interessante dibattito, e restiamo per conto nostro fermi al vero che la religione come categoria (autonoma o non, qui non importa chiarire) non patisce cominciamento nel tempo, ma è sempre stata.<sup>260</sup>

La prima grave incertezza che scaturisce involontariamente di fronte alla questione dell'origine riguarda la concezione della religione come categoria, che, a quanto pare, è rimasta ben salda nella speculazione di De Martino, nonostante la sua inammissibilità nella filosofia dello spirito crociano<sup>261</sup>. La distinzione fra «cominciamento ideale» e «cominciamento nel tempo», inoltre, consente al nostro critico non solo di contestare il concetto di *Naturvölker*, popoli di natura, tipica della scuola storico-culturale tedesca, in base al principio che, giacché la realtà è storia, è impossibile pensare a popoli a-storici, ma anche di ribadire il giusto concetto di primitivo «in senso ideale»<sup>262</sup>, già proposto nel saggio su Lévy-Bruhl, al quale si contestava, allo stesso modo, di identificare il primitivo con il cronologicamente più antico:

---

<sup>259</sup> Il grave abuso della dialettica che Croce aveva a suo tempo imputato a Hegel in *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.

<sup>260</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 119.

<sup>261</sup> A questo proposito, Sasso osserva giustamente la contraddittorietà della domanda, posta fra parentesi come se non fosse fondamentale, sull'autonomia o meno della religione. Ma nella definizione di categoria in senso crociano è inclusa l'autonomia quale caratteristica essenziale. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 136.

<sup>262</sup> Ivi, p. 94.

In *senso ideale*, primitiva è la fantasia nella cerchia teoretica e la pura economicità, la pura vitalità economica, nella cerchia pratica. Siffatto concetto ideale del primitivo si basa sul fortissimo documento storico della nostra meditazione intorno alle categorie dello spirito: il qual documento può essere certo impugnato, ma finché i signori etnologi non si decideranno a farlo, lo terremo per buono. Fermo il concetto di primitivo in senso ideale, diconsi primitive *in senso reale e storico*, quelle età e quelle culture in cui *prevale* la fantasia e l'economicità.<sup>263</sup>

Le numerose incoerenze, nel quadro di uno storicismo assoluto rigoroso, di tale definizione di primitivo sono state analizzate con grande precisione da Sasso che in primo luogo pone l'attenzione al modo superficiale in cui De Martino fa uso del concetto crociano di "prevalenza". Nella filosofia dello spirito, infatti, la prevalenza di una forma sulle altre va intesa in senso logico, non in un senso quantificabile in termini cronologici, per il semplice fatto che per Croce la realtà, lo spirito, è un circolo chiuso cui non può fare difetto nessuna delle sue forme. In secondo luogo, a rigore non si può neppure parlare di "primalità" in relazione a una sola delle forme, perché «la "primalità" appartiene insomma allo spirito, e non alle forme, che, all'interno delle sue semisfere, sono, per semplice opportunità linguistica, designate come "prime"»<sup>264</sup>. Unendo il concetto di prevalenza a quello di primalità, De Martino finisce per affermare ciò che inizialmente nega, vale a dire, ammette il "primo" in senso cronologico, come primo di una serie. Si noti che il concetto di primitivo ideale, di fatto, avvicina De Martino a una concezione vichiana della storia, piuttosto che crociana. In effetti, in nota al brano conclusivo del primo saggio sulla funzione storica della *weltanschauung* magica, De Martino cita la concezione vichiana degli "Universali fantastici" come «pedagogia dei "generi intelligibili"»<sup>265</sup>. In seguito, queste tensioni implicite nell'uso demartiniano della filosofia crociana si alimenteranno dei risultati delle ricerche successive alla pubblicazione di *Naturalismo e storicismo*, e, com'è noto, si espliciteranno ne *Il mondo magico*. Come osserva acutamente Sasso, le incoerenze del concetto di «primitivo in senso ideale» non si possono attribuire semplicisticamente a una superficialità nello studio della filosofia crociana da parte di De Martino, ma derivano da un'attrazione fortissima da parte del nostro giovane studioso nei confronti del primitivo<sup>266</sup>. Questa seduzione del primitivo dipende, però, non tanto da motivazioni psicologiche, quanto da ragioni esperienziali nel senso più alto della parola, vale a

---

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 140.

<sup>265</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 116.

<sup>266</sup> Sasso parla di una «autentica ossessione del "primo" e del "primitivo"», senza però sviluppare la sua osservazione su un piano ulteriore, storico, oltre che su quello meramente psicologico. Ivi, p. 140.

dire, a un tempo storiche ed esistenziali. Come abbiamo rilevato nel corso della nostra indagine, proprio l'acuta e angosciata percezione della crisi della ragione moderna ha condotto il giovane Ernesto, lungo un percorso certamente sconnesso e talvolta confuso, fino alla ferma comprensione della storicità di quella stessa ragione di cui invece si proclamava boriosamente la perennità e l'universalità. Inoltre, di fronte al dramma della crisi dei significati e dei valori che hanno sempre plasmato il mondo occidentale, (leggi: il logos filosofico e il cristianesimo), De Martino ha sperimentato l'affannosa ricerca collettiva, diffusa nel clima culturale dell'epoca, di mediazioni in grado di rigenerare un nuovo mondo, sia attraverso il personale progetto palinogenetico di religione civile, sia attraverso l'infelice vicenda del suocero Macchioro, schiacciato dalla scoperta di una mediazione tanto potente quanto inattuale e, perciò, ormai inadeguata a creare un mondo di significati universale. Ernesto riesce a sfuggire al drammatico epilogo del primo maestro (e mediatore) anche grazie all'incontro benefico e stimolante con un nuovo maestro, Croce, e con la sua filosofia, che fornisce al giovane un nuovo strumento per razionalizzare la propria comprensione, ancora confusa, della crisi. Anche la relazione di De Martino con lo storicismo assoluto crociano, quindi, è alimentata da una dinamica creativa di tipo doppio-vincolare: da un lato, solo l'assimilazione dello storicismo può condurre Ernesto all'affermazione su basi razionali della storicità della ragione occidentale, e quindi, eventualmente, allo spostamento del proprio sguardo verso le origini di essa, dall'altro, però, proprio l'inclusione del proprio pensiero nel quadro di un crocianesimo rigoroso impedisce a De Martino anche solo di formulare apertamente la questione dell'origine. Da qui derivano le tensioni e le incoerenze della ricerca demartiniana, una volta che sia interpretata solo attraverso la lente del sistema crociano. In realtà, Ernesto, mostrando non solo grande intelligenza tattica, ma anche una raffinata capacità di ascolto dei fenomeni del mondo umano, vive e sfrutta in modo creativo questa contraddizione fino ad arrivare, in *Il mondo magico*, a sostenere uno storicismo profondamente alterato<sup>267</sup>. Grazie alla razionalizzazione consentita dallo storicismo, De Martino adesso può formulare un programma di ricerca coerente perlomeno sia con i fenomeni che ha vissuto direttamente, sia con i documenti storici ed etnologici studiati con fervore. Il giovane studioso, infatti, può esprimere in termini razionali la propria confusa intuizione sulla mediazione, tradotta crocianamente come

---

<sup>267</sup> E quindi, dal punto di vista della logica interna del sistema, meritandosi la scomunica di Croce.

schematizzazione del reale attraverso le finzioni concettuali dell'intelletto; inoltre, l'individuazione dell'essenza storica della realtà gli consente di porre il problema di un'origine e di uno svolgimento dinamico e processuale di tale funzione pratica dell'intelletto. La natura intimamente contraddittoria ed eretica di tale elaborazione in seno all'ortodossia crociana suggerisce, però, che la ricerca demartiniana sia in realtà indirizzata verso la questione del fondamento dell'essere umano come essere culturale. È chiaro, infatti, che quando De Martino parla di una pedagogia della funzione pratica dell'intelletto da parte della *Weltanschauung* magica si riferisca a un legame di tipo storico e generativo con l'intelletto pratico dell'uomo culto, così come è evidente che i due tipi di intelletto sono di fatto due forme di mediazione collettiva che rimandano non solo a due diverse schematizzazioni della realtà, ma a due diversi mondi<sup>268</sup>. Già in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, di fatto, De Martino riconosce nella magia la mediazione collettiva e sacrale all'origine delle categorie culturali che definiscono il mondo occidentale. Attraverso l'espedito della distinzione fra pseudoconcetto (o intelletto) storicizzabile e concetto (o ragione) eterna, De Martino può esprimere in forma razionalmente controllabile (e quindi non pericolosa) il problema dell'origine, che però gli esploderà in mano in modo incontrollabile quanto più egli si immergerà nella documentazione etnologica dei fenomeni magici che faranno risuonare in lui la forza dinamica e generativa della mediazione, già sperimentata nella relazione con Macchioro. Fin d'ora, però, si può dire che De Martino non farà altro che seguire in modo rigoroso un programma, conoscitivo ed etico, già delineato nei suoi aspetti fondamentali in *Naturalismo e storicismo*. Nel mezzo della crisi della civiltà occidentale, bisogna rintracciare il filo storico che riconduce all'origine di quel logos che di quella civiltà ha disegnato i contorni. Le fonti etnologiche presentano un mondo ordinato secondo categorie profondamente contrastanti rispetto alle categorie kantiane dell'intelletto sulle quali si basa l'attuale dominio scientifico della natura. Tuttavia, relegare questo mondo primitivo, dominato da categorie magiche, nella sfera del superstizioso e dell'illusorio significherebbe rinunciare alla comprensione, abdicando a

---

<sup>268</sup> Giustamente anche Sasso rileva che il dualismo di mentalità logica e prelogica di Lévy-Bruhl minuziosamente criticato da De Martino in nome dell'unità dello spirito, e di conseguenza della realtà, di fatto ritorna nella distinzione demartiniana fra due diverse modalità di schematizzazione del reale ad uso pratico, che «in quanto tali, rinviavano non solo a due diverse idee della realtà, ma a due diverse realtà». Infatti, nel quadro di una filosofia dello spirito rigorosamente intesa, lo pseudoconcetto dipende sempre dal concetto. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 156.

quella sola ragione storica che ancora ci può salvare. L'oggetto specifico della conoscenza storiografica (e quindi, filosofica) è, infatti, «il dramma della libertà umana che si fa attraverso certe condizioni»<sup>269</sup> ed è quindi necessario riconoscere come tale dramma, definitorio dell'essere umano, si esprima anche nel mondo primitivo, al fine di comprendere quale sia «il valore nuovo che è mediato»<sup>270</sup> dai fenomeni magici. De Martino declina la tesi crociana sulla contemporaneità della storia nel senso dell'apertura ad un passato che è ancora presente, perché ci ha generati e in una certa misura ancora ci costituisce:

Del resto, quest'armeggio per provare l'attingibilità di una storia *fuori di noi* interessa unicamente chi ancora postula un *fuori di noi*, non chi è pervenuto alla consapevolezza che la storia del macrocosmo è nel microcosmo e che la certezza consiste unicamente nel riscoprirla in noi, nel riportarla alla memoria.<sup>271</sup>

Aprendosi al passato magico, Ernesto vi riconoscerà quella stessa crisi, storica ed esistenziale, che sta minacciando il mondo presente e riuscirà ad individuare, grazie e nonostante lo storicismo crociano, quella struttura dinamica e generativa all'origine della cultura che forse ancora ci può salvare<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup>DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 216.

<sup>270</sup> Ivi, p. 139.

<sup>271</sup> Ivi, p. 181. In un altro passaggio De Martino ribadisce che il compito della storiografia consiste nel «riscoprire in noi la cosa e noi nella cosa». Ivi, p. 171.

<sup>272</sup> Il movimento del pensiero demartiniano che passa dalla percezione di una crisi annientatrice dell'oggetto (mondo) all'intuizione della struttura generativa di tale oggetto ripresenta una dinamica analoga a quella dei grandi pensatori novecenteschi sull'origine, primi fra tutti, Nietzsche e Bataille. Come sottolinea Fornari: «Bataille ci insegna che solo rischiando il tutto per tutto l'umano definisce se stesso. L'oggettualità umana ritorna solo dove ci si rappresenta la sua distruzione e la si fa entrare nell'atto storico e conoscitivo che la costituisce». FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, in «Storie e geografie familiari», cit., p. 103-104.



CAPITOLO TERZO  
1940-1944. L'AMBIZIOSO PROGETTO  
*DE IL MONDO MAGICO*

La nostra indagine si conclude con l'analisi della ricerca demartiniana che, svoltasi durante gli anni convulsi della seconda guerra mondiale, prelude direttamente a *Il mondo magico*, consegnato all'editore Einaudi nell'agosto del 1946. Il profilo, intellettuale e personale, del giovane Ernesto presenta notevoli differenze rispetto a dieci anni prima. Giunto al termine il rapporto, stimolante, ma esclusivo ed escludente, con il suocero, De Martino si è inserito con successo nel circolo di Villa Laterza, individuando immediatamente un nuovo prestigioso maestro, Croce, e risolvendo (apparentemente) il conflitto tra fede e ragione che intorbidiva le sue precoci riflessioni. Il quadro che ne esce, tuttavia, non è ancora pacificato. La crisi, storica ed esistenziale, la cui percezione incalzava la ricerca di Ernesto, sta raggiungendo il suo culmine: il pericolo dell'annientamento, non solo della civiltà occidentale, ma dell'umanità stessa, e quindi della stessa condizione di possibilità di cultura, si sta concretizzando nella sciagura di una nuova guerra mondiale. Ancora più urgente quindi diventa la sfida rivolta sulle pagine di *Naturalismo e storicismo* ai filosofi e, in definitiva, a quello stesso logos che si è dimostrato impotente a impedire il disastro. La ragione a favore della quale si è risolto Ernesto, infatti, non corrisponde né al sapere naturalistico e specialistico della scienza e della tecnica, cieco strumento volto al dominio incontrollato e, in ultima analisi, irrazionale, né alla *ratio* di una filosofia intellettualistica e avulsa dal dramma costitutivo dell'umano. L'unica ragione in grado di salvare e rigenerare l'Europa è quella sorretta dalla consapevolezza della propria storicità, vale a dire, della propria fragilità e, al contempo, infinita capacità realizzativa e creativa. La ragione storica e storicista che Ernesto propugna nella sua nuova battaglia deve risalire alle sue stesse origini al fine di comprendere e imprimere un nuovo valore al presente. De Martino scopre così che quel mondo primitivo così distante, addirittura, per certi versi, scandalosamente contraddittorio rispetto alle regole della ragione occidentale, in realtà è il fondamentale filo mancante nella ricostruzione della storia di quella stessa ragione.

Lungi da costituire un mondo fantasticato di illusioni e superstizioni, anche in esso si può rintracciare quel dramma della libertà che alimenta la storia, il dramma dell'uomo che si fa tale. Di fronte al disastro concreto della guerra, Ernesto assume su di sé il rischio di sospendere le categorie della ragione filosofica al fine di comprenderne le origini e riconquistarla sulla base solida del suo stesso fondamento. L'essere umano risulta così definito dalla propria capacità di trascendere l'insignificante orizzontalità dell'immediato attraverso la mediazione, fonte di significato e valore, in un infinito processo creativo che corrisponde alla sua libertà. La ricomposizione del complesso ordito della storia umana, quindi, non solo permette di comprendere la sostanza di quella libertà che adesso rappresenta per Ernesto il valore supremo, ma costituisce essa stessa una difficile e pericolosa conquista di libertà e, di conseguenza, una riaffermazione della nostra umanità in un periodo storico squarciato da una guerra autodistruttiva.

Allo scopo di rendere più perspicua la complessità del percorso demartiniano precedente a *Il mondo magico*, si è deciso di articolarne lo svolgimento per percorsi tematici. In primo luogo, si analizzerà la fase immediatamente successiva a *Naturalismo e storicismo*, durante la quale Ernesto dovrà non solo legittimare ulteriormente la proposta di un'etnologia storicista di fronte agli etnologi, ai quali egli si presenta da "straniero", ma dovrà anche rispondere alle critiche e alle perplessità che a più riprese i suoi nuovi maestri (Pettazzoni, Omodeo, ma soprattutto Croce) esprimono sull'opportunità di una ricerca sul magismo come pedagogia dell'intelletto unificante. Proprio la necessità di fondare in modo più convincente il progetto teorico annunciato in *Naturalismo e storicismo* conduce De Martino a esplorare con maggiore rigore sia le fonti etnologiche, arricchite in particolare dall'opera di Shirokogorov, *The Psychomental Complex of the Tungus*<sup>1</sup>, sia nuovi campi teorici, la metapsichica e la psicopatologia, probabilmente già incontrati durante il discepolato con Macchioro. Il suo programma di studi, quindi, si arricchisce del nuovo problema fondamentale della realtà dei problemi magici, che costituirà/occuperà il primo capitolo de *Il mondo magico*, per il cui accertamento De Martino propone la fondazione di una nuova disciplina, l'etnometapsichica. L'intenso e diversificato percorso di studio dei primi anni quaranta porterà De Martino a modificare in modo significativo il progetto

---

<sup>1</sup> Sergeï Michailovic SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan, Paul, Trench, Trubner, 1935.



annunciato in *Naturalismo e storicismo*, che passerà dallo studio della *Weltanschauung* magica quale pedagogia delle funzioni logiche dell'intelletto pratico all'individuazione del mondo magico quale età storica originaria nella quale si definiscono i contorni di soggetto e oggetto, dando avvio alla possibilità stessa della storia. Questo fondamentale passaggio speculativo sarà reso possibile da un rafforzamento ulteriore della brillante intuizione (ed esperienza) giovanile sulla forza creativa e plasmatrice della mediazione, che riceverà nuove conferme anche dallo studio della filosofia delle forme simboliche di Cassirer.

Bisogna inoltre considerare che questo meticoloso lavoro di ricerca viene svolto fra mille difficoltà causate non solo dallo scoppio della guerra, ma anche dall'attività di resistenza clandestina che, come vedremo, a partire dal 1941 porrà De Martino al centro della poco gradevole attenzione della polizia segreta fascista (OVRA). Come si vedrà in seguito più nel dettaglio, nell'autunno del 1941 il circolo di giovani liberali, di cui Ernesto fa parte, si organizza in senso più specificamente politico, dando vita, dietro solenne giuramento<sup>2</sup>, a un nucleo attivo di resistenza antifascista. Il 25 marzo del 1942 viene perquisita la Laterza e le case delle famiglie dei componenti dell'azienda e il 2 aprile De Martino, insieme ad altri, è denunciato come membro del movimento antifascista barese capeggiato da Tommaso Fiore<sup>3</sup>. Dopo alcuni interrogatori agli altri componenti del gruppo, non solo i Laterza, ma anche Fabrizio Canfora e Domenico Loizzi, il 18 aprile è il turno di Ernesto, che giustifica la sua presenza in casa Fiore con motivi intellettuali, dichiarandosi assolutamente fedele all'idea fascista. L'autodifesa, tuttavia, non basta a scongiurare i provvedimenti dell'OVRA che il 28 aprile indica De Martino fra i professori che devono essere allontanati dalla regione pugliese. Il giovane, tentando di farsi togliere la diffida, scrive al Ministero dell'Educazione Nazionale rilevando che un allontanamento da Bari avrebbe causato un danno gravissimo alle sue ricerche. Siamo infatti negli anni cruciali in cui Ernesto sta elaborando con maggiore precisione il problema della realtà dei poteri magici. Alla fine sarà solo l'intervento di Croce, con una lettera il 22 luglio 1942 al Ministero dell'Interno, che farà commutare la diffida in avvertimento<sup>4</sup>. In questa situazione di pericolo costante, De Martino continua

---

<sup>2</sup> Scritto proprio da De Martino, come si vedrà.

<sup>3</sup> Come si vedrà meglio, infatti, Croce non entra nel movimento.

<sup>4</sup> Valerio Salvatore SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942, Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*, in "La Cultura", a. XL, n. 1, aprile 2002, pp. 89-106.

ad interessare una fitta trama di relazioni accademiche che lo possano aiutare nel suo lavoro di ricerca, soprattutto nell'acquisizione di nuovi testi stranieri, resa ancora più difficile dallo scoppio della guerra. Il contatto con intellettuali provenienti da ambienti diversi, servirà a Ernesto, che comincia a soffrire le rigidità di un crocianesimo ortodosso, anche a conseguire una maggiore libertà teorica.

Infine, il nostro percorso si concluderà sull'analisi di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, l'ultimo articolo concepito prima della stesura definitiva di *Il mondo magico*, e che di quest'opera contiene la struttura fondamentale, fatta eccezione per la definitiva formulazione del concetto di "presenza", avvenuta probabilmente nel 1944, quando De Martino, sfollato con la famiglia a Cotignola, in Romagna, partecipa attivamente alla resistenza contro l'occupazione nazista. La nostra analisi, tuttavia, mostrerà come già in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* siano presenti i fondamentali nuclei concettuali dell'opera del '48, compreso il concetto di "presenza", vero e proprio "precipitato" in cui si condensano gli studi filosofici, storici e psicologici, nonché l'intenso vissuto esperienziale di "assenza" o crisi di mediazioni, del giovane Ernesto.

## 1. Il codice dell'etnologia storicista

In seguito alla stesura di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, De Martino si impegna a dare concreta attuazione al «codice dell'etnologia storicista»<sup>5</sup>, posto a conclusione della sua critica meticolosa all'etnologia naturalista. In questo modo, egli può rispondere in modo convincente alla critica che gli oppone Pettazzoni nella sua recensione apparsa su "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" nel 1941:

Il contenuto del libro è essenzialmente critico. Il de Martino insegna come si deve fare l'etnologia, mostrando, con esempi ben scelti, come essa non si deve fare, se si vuol fare della storia. Soltanto alla fine è formulato un codice positivo della etnologia storicistica in dodici articoli.

Questa parte positiva del libro persuade meno. Le manca il vigore della esemplazione concreta, che forma il pregio della parte critica. [...]

---

<sup>5</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 224.

È da augurarsi che il de Martino non si indugi nella pura teoria, ma si accosti sempre più al mondo concreto dei fatti etnologici, e saggi la sua concezione storiografica portandola *in medias res*. Allora la sua metodologia si farà etnologica.<sup>6</sup>

In effetti, in quest'opera De Martino dedica solo qualche paginetta alla *pars construens*, probabilmente perché, come abbiamo esposto nella prima parte della nostra analisi, egli pensa ci sia bisogno di un'opera preliminare di smantellamento delle metodologie concorrenti allo scopo di dare un fondamento più saldo al proprio lavoro teorico. Ciò nonostante, il codice dell'etnologia storicista, articolato in dodici punti, è piuttosto chiaro e audace, in linea con il tono di sfida che sorregge l'introduzione. I primi tre articoli ribadiscono il rifiuto dei paradigmi teorici evoluzionista, della scuola storico-culturale tedesca e del nuovo funzionalismo inglese, in quanto sostenuti su assunzioni filosofiche naturalistiche. Viene altresì riconosciuta al metodo naturalistico un'utilità di tipo essenzialmente pratico, come lavoro preliminare di raccolta di documentazione sulla quale deve applicarsi l'«anamnesi storiografica effettiva»<sup>7</sup>, come mera cronaca che deve essere riportata allo spirito attraverso la storia, che è filosofia. Nel quarto punto, finalmente, De Martino fornisce una definizione del nuovo campo di studi, che da quel momento in avanti occuperà ogni suo sforzo teorico: «*L'etnologia è storia delle civiltà più lontane da quella occidentale*»<sup>8</sup>. Pur nella sua concisione, questa definizione determina una serie di conseguenze teoriche molto rilevanti, se non addirittura scandalose agli occhi di un etnologo ortodosso, anche ai giorni nostri. In primo luogo – e De Martino lo sottolinea subito – ne consegue che l'etnologia di per sé «non è affatto una scienza autonoma, con metodi suoi propri»<sup>9</sup>, ma costituisce solo una delimitazione empirica della speculazione storica (cioè, filosofica) e proprio in tale ricerca trae la sua legittimazione come scienza. Ciò significa, inoltre, che, nonostante l'oggetto specifico dell'etnologia sia indicato nelle «civiltà primitive, le quali sono da noi lontane per eccellenza»<sup>10</sup>, indifferentemente viventi o scomparse, (quinto punto)<sup>11</sup>, in realtà, il vero

---

<sup>6</sup> Raffaele PETTAZZONI, *Recensione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, a. XVII, 1941, v. XVII, 1942, pp. 74-76. Qui faremo riferimento alla riedizione della recensione apposta in appendice all'edizione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, curata da Stefano De Matteis. Ivi, p. 295.

<sup>7</sup> Ivi, p. 224.

<sup>8</sup> Ivi, p. 225. Corsivo dell'autore.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 226.

<sup>11</sup> Nel sesto punto si ribadisce la definizione di “mondo primitivo” «come prevalenza della fantasia nell'ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell'ambito della praxis», già discussa nella seconda parte della nostra indagine. Ivi, p. 227.

scopo conoscitivo è «l'ampliata coscienza del nostro essere»<sup>12</sup>, vale a dire la conoscenza dell'essere umano nella sua infinita capacità realizzativa e realizzante, creativa di una realtà di significati e valori che trascende l'immediatezza del dato naturale. De Martino, quindi, assegna all'etnologia un'ampiezza teorica e pratica che supera i riduzionismi specialistici dello scientismo e favorisce quell'unità di sapere la cui frammentazione ha provocato il disorientamento dell'uomo moderno. Per questo motivo, poi, l'etnologia deve essere «*europocentrica*»<sup>13</sup> (ottavo punto), cioè deve partire dalla consapevolezza che «la civiltà occidentale, maturatasi attraverso il cristianesimo, la riforma, l'illuminismo e lo storicismo, rappresenta il livello più alto a cui, fin ora, il genere umano è riuscito ad elevarsi»<sup>14</sup>. De Martino, in questo caso, non intende affermare con arroganza la superiorità della civiltà occidentale sulle altre culture, quanto piuttosto riconoscere con onestà intellettuale la speciosità dell'ideale scientifico della neutralità oggettiva. Come è stato ampiamente spiegato nel corso di tutta l'opera, in realtà tale neutralità, dichiarata con una sospetta insistenza da parte delle diverse scuole etnologiche, non può sussistere, né intesa come rifiuto preliminare di qualsiasi opzione filosofica, né declinata quale assunzione di una prospettiva completamente astorica, negatrice della propria storicità. Secondo lo studioso napoletano, ogni ricerca che vuole essere autenticamente conoscitiva e non vuota classificazione di fatti deve partire dal riconoscimento della storicità dello strumento conoscitivo che permette la ricerca stessa, quel logos, adesso in crisi, ma che ha raggiunto livelli talmente alti di raffinatezza da consentire la nascita del problema dell'altro. De Martino, quindi, nelle ultime regole del codice è costretto a passare coerentemente all'enunciazione chiara della concezione filosofica sulla quale si deve fondare l'etnologia storicista. Il decimo articolo rappresenta la formulazione più precisa dell'interpretazione demartiniana dello storicismo crociano dal quale parte il lavoro teorico preparatorio a *Il mondo magico*. «Tale concezione del sapere etnologico implica l'idea di uno Spirito che storicamente si attua in una molteplicità di cosmi culturali, *umani e subumani*»<sup>15</sup>. Secondo tale idea – spiega De Martino – la realtà è Spirito, «vivente organismo»<sup>16</sup> che si svolge individuandosi storicamente (e concretamente) secondo le sue forme universali,

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 225.

<sup>13</sup> Ivi, p. 228.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

crocianamente identificate con il bello, il vero, l'utile e l'etico. Seguendo la concezione crociana esposta nell'articolo *La natura come storia senza storia da noi scritta*, apparso sulla "Critica" nel 1939 e nello stesso anno incluso nella terza edizione di *La storia come pensiero e come azione*<sup>17</sup>, viene superato in questo modo il dualismo metafisico fra natura e umanità, in cui, secondo Croce, cadeva anche Hegel con l'attribuzione alla natura di una realtà meccanica, dimezzata, e si elimina così quale falso problema la questione di un cominciamento della cultura:

Lo spirito non *comincia* la sua storia uscendo miracolosamente dal grembo della natura senza storia: in realtà tutto è nello spirito e nella storia, anche la natura, che è spirito e divenire, ma non più presente alla nostra ragione storica, e perciò rovesciato e solidificato negli schemi dell'intelletto. La duplice *factio* di una natura fuori della storia, e di uno Spirito o di una umanità che cominciano a divenire, nasce da un dualismo non risolto: che se poi lo si risolve, allora l'umanità, in senso lato, si dichiara a noi come sempre stata, come concetto coincidente con gli altri, di realtà, di spirito e di storia.<sup>18</sup>

Abbiamo già visto nella seconda parte della nostra analisi le tensioni inerenti all'appropriazione da parte di De Martino dello storicismo crociano. Nel caso specifico di questa enunciazione, tali tensioni derivano da un duplice ordine di ragioni. In primo luogo, come abbiamo già evidenziato, vi è una contraddizione, che diventerà sempre più insuperabile, fra il tentativo di De Martino di proporre una riforma storicista del sapere etnologico che si mantenga nell'alveo dell'ortodossia crociana (da cui viene il rifiuto ben argomentato, secondo una prospettiva idealistica, della questione dell'origine), e la direzione obbligata che dovrà a prendere la sua ricerca, una volta postasi in ascolto dei fenomeni stessi, indicanti tutti il problema del fondamento. In secondo luogo, come ben sottolineato da Sasso, l'incoerenza è presente già a monte, vale a dire nella concezione crociana stessa, divisa fra l'esigenza di coesione del sistema, che conduce all'affermazione dell'unità dello spirito e quindi dell'identità di spirito e natura, e un dualismo sempre insorgente, dal fatto che se dell'umanità si può fare la storia, della natura non è possibile<sup>19</sup>. Nel suo tentativo di rimanere coerente all'impostazione crociana, De Martino assume acriticamente l'identità di natura e cultura, salvo poi

---

<sup>17</sup> Benedetto CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, in "La Critica", 37, 1939, pp. 141-147. Inclusa in Benedetto CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1939<sup>3</sup>, pp. 287-296. Come vedremo nel seguito della nostra analisi, questo articolo colpirà a tal punto De Martino da essere oggetto di una sua lettera molto critica indirizzata allo stesso Croce.

<sup>18</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 228-229. Corsivo dell'autore.

<sup>19</sup> Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 161-163.

riproponere la dualità immediatamente dopo, mascherata con alcune sofisticcherie linguistiche:

Questa umanità lata, che meglio chiamasi Spirito, si articola in una molteplicità di centri di individuazione storiografica, in atto, cioè, di rifare un certo ordine di accadimenti, lasciando cadere il resto e disindividuandolo: centri di individuazione storiografica che sono altresì centri di azione o di incremento del reale, agenti anzi con tanta maggiore potenza quanto più ricca e ampia è la loro esperienza storica, e precedenti d'altra parte, nelle loro individuazioni storiografiche sotto lo stimolo di un bisogno della praxis. Questi centri di individuazione della universale realtà si dispongono secondo sistemi di comprensione storiografica maggiore, avvertendo prevalentemente come natura, cioè non rifacendo per lo più con la ragione storica, altri sistemi di individui. Uno di questi sistemi di reciproca possibile comprensione, sufficientemente solidale perché giovi costituirlo come classe a sé, è ciò che chiamiamo umanità *stricto sensu*, il resto essendo per noi natura, animali o piante che siano, tutte formazioni storiche senza storia da noi scritta, civiltà e culture sempre più lontane dalla nostra memoria, ma pur presenti in qualche modo alla memoria degli individui che la compongono. La storia degli animali attualmente solo l'animale può farla, quella della pianta solo la pianta, salvo il caso che l'uomo ridiscenda fino all'animale e alla pianta su cui è assorto.<sup>20</sup>

Ecco che, come nella elaborazione crociana<sup>21</sup>, l'unità dello spirito, come realtà e come storia, si divide inevitabilmente nel dualismo di natura e cultura, di una natura talmente distante dalla memoria degli uomini, di coloro che costituiscono la cultura, da essere muta e inattuabile nella sua azione di «incremento del reale» dalla capacità di individuazione storica dell'umanità *stricto sensu*. La distinzione fra natura e cultura, con la questione, che la accompagna, dell'origine di questo salto, si impone con la forza della sua evidenza a tal punto che viene in un certo senso ribadita dall'ulteriore riflessione demartiniana:

Ma il concetto empirico di umanità non designa soltanto un ambito approssimativo di centri di individuazione tendenti a circoscrivere fra di loro la comprensione storiografica, ma anche una direzione di sviluppo del reale nella quale, in senso assoluto, la comprensione fra i centri di comprensione storiografica è, in generale, più alta e più piena, e, quindi, l'incremento del reale più vivace.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 228-229.

<sup>21</sup> Croce scrive: «Ma questa coscienza storica che è nella loro vita stessa, questa non scritta storiografia, la conoscono di volta in volta gli esseri che si chiamano naturali. Si potrebbe, integrando e correggendo un detto del Vico, dire che essi la conoscono perché l'hanno fatta e la fanno (non Dio, come diceva il Vico, ma gli esseri naturali stessi, animali o piante o quali che siano); ma non la conoscono gli uomini, che non l'hanno fatta e non la fanno». Benedetto CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, in *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2002, (ed. orig. Laterza, Bari, 1938), p. 285. O ancora: «Volete intendere la storia vera di un filo d'erba? Cercate innanzitutto di rifarvi filo d'erba». Benedetto CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 1989, (ed. orig. Laterza, Bari, 1917), p. 148.

<sup>22</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 229-230.

Questa considerazione demartiniana, portando all'estremo la tensione inerente all'incoerenza già crociana, ne rende più manifesta la contraddizione. Nel quadro della logica della filosofia dello spirito, infatti, non ha senso parlare di un maggiore incremento della realtà da parte di un ambito dello spirito, circoscritto empiricamente, a scapito di un altro, perché lo spirito è tutto allo stesso grado realtà, nel suo infinito svolgersi e divenire. De Martino qui inconsapevolmente mette allo scoperto la contraddizione che scaturisce dal tentativo di pensare all'interno di categorie crociane il paradosso dell'umano, che è natura, ma anche cultura, anzi, la cui natura più propria è la cultura, essendo perennemente definito dalla capacità di trascendere la natura grazie al significato. In effetti, subito dopo, l'osservazione fenomenica costringe lo studioso napoletano a identificare il maggiore «incremento del reale» proprio dell'essere umano con le creazioni culturali: «L'umanità *stricto sensu* circoscrive dunque una tendenza del reale, una sua direzione di sviluppo, la quale si articola a sua volta in varie direzioni secondarie e terziarie, le cosiddette culture e civiltà umane *stricto sensu*»<sup>23</sup>. L'unica tendenza del reale, vale a dire l'infinito svolgersi progressivo (e drammatico) dello spirito, si articola in differenti «cosmi culturali», mondi di significati e valori, (creati da differenti mediazioni), attraverso i quali si imprimono diverse direzioni all'incremento del reale. L'aderenza fedele al fenomeno prodigioso delle mediazioni umane conduce De Martino alla composizione poco ortodossa fra Croce e Bergson:

Le quali culture e civiltà umane si diramano dal tronco ascensionale del reale secondo iniziative geniali che fanno flettere più o meno energicamente la direzione precedente in altro senso. E si ripete, nell'ambito dell'umanità *stricto sensu*, ciò che vale per il reale nella sua totalità, e cioè il disporsi degli individui secondo gruppi in cui la comprensione storiografica è relativamente più frequente: in particolare la civiltà occidentale stenta a intendere nel loro valore le cosiddette civiltà inferiori o primitive, che si atteggiavano di solito a lei quasi come natura, almeno che un'etnologia storicisticamente orientata non le richiami in vita, il che in massima parte è ancora da farsi. Da questo punto di vista diventa possibile una conciliazione fra la raffigurazione bergsoniana dello sviluppo del reale come espansione ramiforme, la critica antievoluzionistica della scuola storico-culturale e la metodologia crociana che dissolve *radicitus* il dualismo tra spirito e natura.<sup>24</sup>

Pur cercando di mantenere una concezione unitaria della realtà come spirito diveniente, De Martino non riesce a negare l'unicità dell'essere umano, in grado di imprimere direzioni insospettabili e assolutamente nuove al reale. Egli è quindi costretto a

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 230.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

integrare la concezione crociana con quella bergsoniana, per la quale l'unico slancio vitale, che permea in egual modo materia e coscienza, trova tuttavia un'accelerazione (e il suo scopo) nell'iniziativa di uomini geniali che, essendo essi stessi creatori, si ricongiungono alla sorgente dell'energia creatrice conducendola verso sviluppi imprevedibili. Pur avendo in comune una concezione monistica della realtà, tuttavia le posizioni di Croce e Bergson sono tra di loro inconciliabili per alcuni aspetti fondamentali, messi in evidenza anche dalle diverse "figure" che rappresentano il movimento della realtà, un circolo nel caso di Croce, un albero ramificantesi nel caso del pensatore francese. La speculazione bergsoniana, infatti, riconosce il salto necessario da natura a cultura e considera, di fatto, l'uomo quale scopo dell'evoluzione creatrice stessa<sup>25</sup>. Il tentativo demartiniano di inserire Bergson nella filosofia dello spirito crociana tradisce la convinzione da parte del giovane studioso dell'unicità insuperabile dell'essere umano, consistente proprio nella sua capacità di creare mondi di significato assolutamente nuovi e imprevedibili, esercitando così la sua peculiare libertà nel massimo grado. A questo proposito, è significativa la notazione sulle «iniziative geniali», che riflette la già vista attrazione demartiniana per la concezione dell'individuo eccezionale che assorbe la tradizione culturale della collettività e ne media nuovi significati<sup>26</sup>. Proprio a partire da questa raffigurazione ramiforme dello spirito, De Martino determina il metodo storico al quale si deve attenere la nuova etnologia (undicesima regola):

Il grande albero della storia si diffonde in una molteplicità di rami, e noi ci troviamo su uno solo di essi. Compito dell'etnologia è, sì, di ripercorrere a ritroso quella linfa che ci alimenta e che proviene da lontane radici, ma al fine di cogliere quei punti in cui la corrente devia verso l'alto, in una direzione diversa da quella da cui proveniamo. Son questi i punti in cui, fra le infinite possibilità di vita e di sviluppo, il corso del divenire si è ulteriormente differenziato secondo rami più o meno divergenti. Ora la individuazione di queste alternative da cui siamo usciti determina meglio ciò che noi siamo, qui ed ora.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> «Ma, come abbiamo già mostrato, se un unico principio attivo genera tutte le specie globalmente, come un albero che spinga in tutte le direzioni dei rami terminanti in gemme, e se l'uomo è il punto estremo della produzione della specie, ciò vuol dire che il depositarsi nella materia di un'energia liberamente creatrice, cioè la comparsa dell'uomo o di qualche altro essere che abbia il medesimo significato (non diciamo necessariamente la stessa forma), è la ragion d'essere di tutto lo sviluppo». BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 219.

<sup>26</sup> Si ricordi che in *Naturalismo e storicismo* De Martino si oppone alla concezione di società di Durkheim anche usando l'argomento dell'esistenza, nelle società primitive, di individui investiti di sacralità (come i maghi) in grado di innovare potentemente la tradizione, espressione della collettività.

<sup>27</sup> Ivi, p. 230-231.



L'etnologia, in quanto disciplina storica, deve riportare alla coscienza della civiltà moderna quelle culture cosiddette "primitive", talmente lontane da noi in senso ideale, vale a dire, nello svolgimento dello spirito, da sembrarci "naturali", parte di quella natura muta e apparentemente insignificante proprio perché non ci parla più. In realtà, le civiltà primitive non solo fanno parte dello stesso «albero della storia», ma ne costituiscono le prime radici in virtù delle quali la nostra civiltà ha potuto germogliare. In questo progresso storico per rami divergenti, risulta cruciale l'intervento dell'iniziativa geniale per la scelta di una direzione di sviluppo fra le infinite possibili. Allo scopo di consentire l'apertura delle civiltà primitive al pensiero moderno, De Martino propone il ritorno a quelle radici e l'individuazione dei momenti cruciali che hanno condotto alla nostra civiltà. All'interno di questa cornice metodologica, quindi, la *Weltanschauung* magica è considerata un momento storico cruciale posto alle origini della civiltà moderna, proprio in quanto «pedagogia della funzione pratica dell'intelletto», in quanto, cioè, fonte originaria dell'incremento di realtà da cui deriva la stessa civiltà moderna.

## 2. L'attuazione della religione della libertà e le tensioni con Croce

Lo scopo ultimo della storiografia, e dell'etnologia che ne costituisce solo una delimitazione empirica, è essenzialmente etico (dodicesima regola): «L'etnologia deve illuminare la storia della civiltà occidentale, e deve concorrere, per quel che le spetta, a dare incremento e consapevolezza al nostro essere e al nostro dover essere»<sup>28</sup>. Secondo il dettato crociano<sup>29</sup>, la storiografia si distingue dalla cronaca, perché è «formatrice di pensiero, rischiaratrice di azione»<sup>30</sup>. Come si è ampiamente sottolineato nel corso della nostra indagine, De Martino trova nello storicismo assoluto lo strumento concettuale in grado di appagare l'urgenza etica che da sempre sostiene la sua ricerca teorica, evitando così il pericolo di trascorrere nell'irrazionalismo macchioriano. Se la storiografia è sempre contemporanea, perché nasce da un interesse presente, De Martino si volge allo studio della magia e del magismo dei popoli primitivi, considerato l'ambito

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 231.

<sup>29</sup> Cfr. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 13-29.

<sup>30</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 231.

dell'irrazionale *par excellence*, al fine di comprendere l'irrazionale del tempo presente, concretizzatosi ora orribilmente nella sciagura di una nuova guerra mondiale. Egli scopre, allora, che il mondo magico non è contrassegnato dal negativo, dall'errore, di cui non c'è storia, ma piuttosto da una forma di razionalità nella quale risiedono le radici della razionalità moderna, ivi compresa la scienza. Tuttavia, solo l'intensa esperienza esistenziale della forza creativa della mediazione, sia nella relazione con Macchioro, sia attraverso la percezione del fallimento delle grandi mediazioni storiche dell'Occidente (logos filosofico e cristianesimo), può aver condotto De Martino a orientare la sua ricerca storica verso quelle origini che un rigoroso crocianesimo respinge perentoriamente. In effetti, in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* De Martino dichiara a chiare lettere che solo la comprensione storica della «*Weltanschauung* religiosa delle civiltà primarie»<sup>31</sup>, vale a dire, del magismo, può consentire l'«allargamento dell'autocoscienza» e «rischiare l'azione» necessaria a scongiurare la presente crisi di civiltà, grazie alla nuova mediazione della religione della libertà (la versione crocianamente rivisitata della religione civile) che recupera e rinnova la forza delle mediazioni religiose primitive. «Occorre dunque far nascere il concetto di religione in uno con una vivace esperienza storica, e d'altra parte allargare quest'esperienza mercé il lume di quel concetto»<sup>32</sup>. In questo modo – continua De Martino – si può determinare il concetto di religione quale ideale che si prolunga immediatamente nella praxis, e comprendere che il Sacro, in quanto tale, è solo una formazione storica in cui si è venuta individuando, durante una fase storica contingente, quella forma perenne dello Spirito che è la religione. Anche nell'opera apparentemente più aderente al crocianesimo, quindi, De Martino definisce la religione quale autonoma categoria conoscitiva e pratica. Questa definizione, come abbiamo già argomentato, non viene tanto dal crocianesimo, quanto dall'intuizione brillante della religione quale mediazione collettiva potentissima attraverso la quale l'umanità ha costruito di volta in volta i propri mondi: «sia poi quest'ideale una vaga energia numinosa che si prolunga in un'azione magica, o l'ideale del Regno di Dio che si prefigura e si anticipa nell'esperienza, già intessuta di profondi valori etici, del banchetto eucaristico, o l'ideale mazziniano della santa alleanza dei popoli, in cui ormai si dispiega, libera da

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 146.

<sup>32</sup> Ivi, p. 147.

ogni servitù ritualistica, la pura etica religione del dovere civile»<sup>33</sup>. Riconoscere l'identità categoriale delle forme storiche di religione non ne annulla le differenze, ma anzi le evidenzia, contribuendo a tracciare quella «παιδαγωγία εις ανθρωπον che è la storia del genere umano, e più profonda e più ricca diventerà l'autocoscienza della nostra civiltà, più vivo il senso tragico del divenire, più rischiarata la nostra azione volta a realizzare il Regno dell'Uomo»<sup>34</sup>. Lo scopo ultimo della speculazione demartiniana rimane la fondazione di una nuova mediazione, una religione civile «mondana e umana»<sup>35</sup>, che realizzi al massimo grado la libertà, identificata come la facoltà di trascendere il dato grazie alla creazione del significato. Il modo in cui De Martino concepisce la religione civile come religione della libertà, tuttavia, non solo è legato all'affermazione della religione quale forma dello spirito autonoma, ma è ancora troppo condizionato dal misticismo dei primi scritti giovanili per ricevere la piena approvazione crociana. In effetti, mentre *Naturalismo e storicismo* riceve l'imprimatur del senatore<sup>36</sup>, non succede altrettanto con l'attuazione effettiva dell'impegno politico di De Martino all'interno del gruppo barese. Dopo lo scoppio della guerra, infatti, il circolo dei giovani intellettuali che si riuniscono a Villa Laterza e a casa Fiore accentua il suo carattere politico e nel novembre del 1941<sup>37</sup>, a casa Cifarelli, si converte in un vero e proprio nucleo di resistenza attraverso il solenne giuramento antifascista e liberalsocialista, scritto da De Martino<sup>38</sup>. Tale iniziativa consegue a uno scontro avvenuto nell'ottobre dello stesso anno proprio con il nume tutelare del gruppo, Croce, appunto, che ha disapprovato il programma liberalsocialista presentatogli dai giovani baresi, a causa, secondo alcune testimonianze, della sezione più "socialista" che

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 149.

<sup>34</sup> Ivi, p. 146-147.

<sup>35</sup> Ivi, p. 148.

<sup>36</sup> «Il vostro libro mi ha fatto anche migliore impressione ora che l'ho inanzi tutto insieme in istampa; e sono assai contento che abbiate compiuto un così importante lavoro. Auguro e spero che gioverà agli studiosi, se non stranieri, italiani». Benedetto Croce a De Martino, 2 novembre 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, *Carteggi 1940-1943*, cit., p. 54.

<sup>37</sup> Il 18 novembre 1941, secondo la testimonianza di Vittorio Fiore, figlio di Tommaso Fiore, e di Domenico Loizzi. Il 10 novembre 1941 secondo Mario Melino. Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942, Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*, cit., p. 95.

<sup>38</sup> Secondo Charuty, il testo sarebbe stato scritto a più mani, nonostante diverse testimonianze, fra le quali quella dello stesso "presunto" autore, ne attribuiscono la paternità a De Martino. Charuty, peraltro, non adduce alcun'altra argomentazione fuorché la verosimiglianza alla sua ipotesi, che dunque riteniamo di dover rigettare, decidendo di prestare fede alle testimonianze dirette. Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 258.

prometteva la distribuzione di terra ai contadini<sup>39</sup>. Il giorno dopo, Croce riunisce nuovamente i giovani intellettuali a Villa Laterza e distribuisce loro una paginetta, parto di una notte insonne, sul liberalismo quale idea prepartitica, in opposizione alla proposta liberalsocialista. La disapprovazione crociana infligge un'amara delusione al gruppo, come testimoniato da Mario Melino in una conversazione con Cesare Bermani:

Restammo molto perplessi, anche perché in quel momento lì il Partito liberale come tale a noi faceva ridere, ma sul serio. Ci mettiamo a fare i liberali noi a questo punto, in questo momento qui? Ma è pazzesco! [...] Uscendo noi eravamo tutti un po' flosci, ammosciati: "Ma guarda un po' quest'uomo. L'abbiamo seguito nei momenti più terribili, ci ha fatto da maestro quando noi meno ce l'aspettavamo e adesso arriviamo qui al dunque della situazione e questo si tira indietro per questa idea del liberalismo".<sup>40</sup>

La situazione è molto delicata, non solo perché i giovani intellettuali, De Martino compreso, si trovano improvvisamente privi del modello intellettuale ed etico attorno al quale si erano uniti quale gruppo che condivide i medesimi valori, ma anche perché l'eventuale mancanza della protezione politica crociana potrebbe rivelarsi concretamente molto pericolosa. In questo frangente, è estremamente significativa la reazione immediata di Ernesto, riportata sempre dalla testimonianza di Melino:

Eravamo per strada tutti un po' mosci. E allora il de Martino, con una straordinaria trovata, che ci ha fatto diventare tutti un po' allegri, ha tirato su la giacca, se l'è fatta girare attorno al corpo come se fosse una ballerina e poi ha detto: "Siamo tutti liberali", come per dire: "Ecco la grande scoperta!" E noi abbiamo riso molto su questa sua trovata. [...] Da quel momento io ebbi un grande rispetto per de Martino. Prima di tutto per questa sua capacità di rendere comica una situazione che per noi era veramente drammatica.<sup>41</sup>

Probabilmente Ernesto più di tutti percepisce la drammaticità del dissenso di quel nuovo maestro, per il quale egli ha interrotto il sofferto discepolato con Macchioro e alla cui filosofia ha consacrato pubblicamente i suoi futuri progetti teorici ed etici. La reazione beffarda qui ricordata segna precisamente un nuovo momento rivalitario della relazione del giovane studioso con Croce: di fronte alla censura del maestro, il discepolo reagisce con l'arma della burla, sminuendolo il modello agli occhi dei propri pari (gli altri

---

<sup>39</sup> Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942, Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*, cit., p. 94. Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 258.

<sup>40</sup> Testimonianza di Mario Melino, in *Conversazione di Mario Melino con Cesare Bermani*, in *Il de Martino*, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino, 5-6, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

discepoli) e proponendosi a sua volta come nuovo modello<sup>42</sup>. In effetti, proprio in quanto nuovo mediatore riconosciuto, Ernesto scriverà il testo del giuramento liberalsocialista<sup>43</sup> a cui si impegneranno solennemente tutti i componenti del gruppo, in opposizione, quindi, al vecchio modello. Se si considera, poi, il tono “religioso” di questo giuramento, Ernesto riesce per un attimo a realizzare il giovanile sogno di diventare l’officiante della nuova religione della libertà<sup>44</sup>. Ogni congiurato si impegna nel nome dell’Europa e della Libertà, «risvegliato alla consapevolezza di una tradizione due volte millenaria, che a me Europeo è stata commessa e che in me Europeo si continua e si difende»<sup>45</sup>. Il mondo che il gruppo si impegna a difendere è quell’Europa, ora divisa e martoriata dalla guerra, ma che è stata fonte inesauribile, nella sua tradizione millenaria, del massimo valore etico e umano, la libertà, con la quale coincide il progresso dello Spirito, nuova divinità immanente e umana. Nel giuramento, infatti, ognuno si dichiara «credente nello Spirito, che soffia dovunque si accende una vita, ma questo Spirito vedendo incarnato nella forma storia dell’Europa cristiana e liberale, e nelle nazioni e nelle genti che ne formano il corpo visibile e le membra»<sup>46</sup> e «convinto che la libertà è dell’individuo se del ceto, del ceto se della nazione, della nazione se dello spirito, dello spirito se del suo corpo, visibile che ha nome Europa»<sup>47</sup>. Come nell’antico progetto di religione civile, De Martino intende farsi mediatore di una rifondazione del mondo occidentale<sup>48</sup>. La fede civile che però ora il giovane professa è incentrata sulla libertà, vale a dire, un valore ad un tempo storico, perché si è realizzato concretamente solo all’interno della tradizione europea, ma capace di vera universalità,

---

<sup>42</sup> Non è un caso, infatti, che, a seguito di questa trovata umoristica, Melino cominci a nutrire «un grande rispetto» per De Martino.

<sup>43</sup> Il testo del giuramento cui si farà riferimento è copiato dal dattiloscritto, conservato presso l’Archivio Croce, nell’Appendice dell’edizione di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* curata da Stefano De Matteis e ne rispetta gli a capi, le spaziature e le maiuscole, correggendo solo gli errori di battitura. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., pp. 259-261. Il giuramento è riportato dallo stesso De Martino nella rivista di Vittorio Fiore “Il Nuovo Risorgimento”, nel 1944. In apertura, si dice che il giuramento è stato scritto «da un giovane studioso di problemi filosofici». ERNESTO DE MARTINO, *Giuramento*, in “Il Nuovo Risorgimento”, 15 giugno 1944, p. 4.

<sup>44</sup> Molto correttamente Domenico Conte osserva che il giuramento stilato da De Martino, pur portando fuori dall’epistolario con Macchioro e dal periodo dell’adesione al fascismo, «continua a far sostare l’osservatore dentro una regione carica di un’emotività pesante e di umori grevi». CONTE, *Decadenza dell’Occidente e “fede” nel giovane de Martino*, cit. p. 498. Anche Charuty nota che il giuramento appare come «l’equivalente di un impegno di tipo religioso». CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 258.

<sup>45</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 259.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ovviamente negli anni quaranta è quasi indiscutibile l’identificazione del mondo occidentale con la sola Europa.

perché la sua realizzazione va di pari passo con lo sviluppo dello spirito, che soffia ovunque ci sia umanità. In questo modo De Martino riesce a risolvere la contraddizione, inerente alla religione civile di impostazione fascista, tra aspirazione all'universalismo e rivendicazione della primarietà della nazione italiana (e dello Stato fascista). Com'è stato già sottolineato, la centralità della libertà nella nuova religione civile proposta da De Martino deriva dall'inclusione del giovane nel circolo laterziano e dalla sua conseguente adesione al liberalismo crociano; tuttavia, il tono generale del giuramento introduce i congiurati in «un'atmosfera sovraccarica d'enfasi e di pathos»<sup>49</sup> che sconfinava dal disteso razionalismo crociano. De Martino intende mediare una religione autentica, non figurata. In questo senso autenticamente religioso, e quindi di un ideale che si fa immediatamente prassi, ogni congiurato deve dichiararsi «da servo che ero, ridivenuto finalmente Cristo sensibile, martoriato nelle mie carni e mortificato nel mio spirito per ogni carne martoriata e per ogni spirito mortificato, arso dalla febbre dell'intervento, e preferendo me operoso nel vizio piuttosto che inattivo nella virtù»<sup>50</sup>. L'identificazione con la mediazione di Cristo, che assume su di sé le sofferenze dell'intera umanità e le trasfigura attraverso un amore attivo, energico, che è esercizio tenace di libertà, ricorda la confusa proposta di De Martino, avanzata ai suoi compagni qualche tempo addietro, di vivificare l'astratto ideale di libertà grazie ad un amore di ispirazione cristiana. Il razionalismo crociano non è sufficiente alla lotta per la libertà, non solo perché, come Ernesto sa già dalla prima giovinezza, un concetto non impegna l'azione come un ideale religioso, ma anche perché il logos svuotato dell'amore per tutti gli uomini<sup>51</sup> si può trasformare in un perverso dispositivo di asservimento e di alienazione. Proprio questa consapevolezza spinge De Martino (e ogni congiurato) a dirsi «sconvolto dallo spettacolo di libertà vecchie e nuove in rovina e di rapaci razionalismi che hanno trasformato fatalmente un principio in altri tempi di vita in strumento di morte e di servitù»<sup>52</sup>. L'identificazione con Cristo e, quindi, l'inclusione di un amore cristiano nella nuova religione civile è il momento decisivo che conduce alla vera universalità cercata invano da Ernesto nel vecchio progetto: un'universalità che non dipende più da

---

<sup>49</sup> CONTE, *Decadenza dell'Occidente e "fede" nel giovane de Martino*, cit. p. 498.

<sup>50</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 259.

<sup>51</sup> Amore che è esplicitamente, considerati i numerosi riferimenti, di origine cristiana.

<sup>52</sup> Ivi, p. 260.

un astratto ideale come la libertà, ma dalla immedesimazione concreta in ogni singolo uomo, vittima di ingiustizia:

Per tutti i perseguitati politici – per gli sbandati a cui è contesa a gioia di un focolare onorato in una patria libera – per coloro che soffrono in silenzio nella solitudine dei campi, nel fragore delle officine, nell’assidua vicenda delle professioni dei mestieri e dei traffici, nella disciplina degli eserciti in pace o in guerra – per gli uomini di cultura – per tutto lo Spirito che poteva essere crescere e fruttificare, e che la miseria la galera o la mitraglia soffiavano via; per le madri e i bambini di Praga e di Varsavia

IO MI LEVO INSORGENDO  
E GIURO<sup>53</sup>

Questa inflessione più religiosa (e cristiana) che concettuale data al giuramento sicuramente non può essere molto apprezzata da Croce. Inoltre, anche in queste dichiarazioni di fede si rivede come De Martino tenda a identificare lo Spirito con l’umanità che perpetuamente si libera grazie alla capacità di trascendere con nuovi significati il fatto muto e insensato, «perché la libertà è nella tensione di liberarci e non già nell’essere liberato, è nel cercare in che cosa si è ancora schiavi piuttosto che nel celebrare ciò per cui si è liberi»<sup>54</sup>. In questo modo, tuttavia, nella prospettiva crociana, si ricade in un dualismo inaccettabile fra natura e cultura, che spezza irrimediabilmente l’unità dello Spirito e della realtà. Si tratta qui dell’ennesimo segno del progressivo allontanamento di De Martino da un’adesione pedissequa (se mai è stata veramente tale la sua posizione nei confronti di Croce) allo storicismo assoluto, che, come vedremo, si amplificherà progressivamente quanto più De Martino si immergerà nello studio dei fenomeni magici, fino ad arrivare all’attacco, nella prefazione de *Il mondo magico*, diretto contro lo storicismo «pigro, sermoneggiante (o addirittura salmodiante)»<sup>55</sup> degli epigoni di Croce, ma che, di fatto, coinvolge anche il loro nume tutelare<sup>56</sup>. Già nella stesura di questo giuramento, lo storicismo cui Ernesto aderisce è «eroico»<sup>57</sup>, militante, impresa conoscitiva finalizzata ad una ben più pressante azione etica di rifondazione concreta della civiltà europea attraverso una nuova mediazione che conserva tutti i tratti

---

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit. p. 4.

<sup>56</sup> Concordiamo con l’osservazione di Conte che «già nel *Mondo magico* è del tutto evidente che, dietro la schermata degli attacchi a costoro [gli epigoni di Croce], Croce è già interamente coinvolto sul piano di una polemica che lo rende uno dei responsabili filosofici dell’angusto umanesimo della civiltà occidentale, colpevole di allontanare da sé e di escludere esperienze come quelle del magismo primitivo». CONTE, *Decadenza dell’Occidente e “fede” nel giovane de Martino*, cit., p. 500.

<sup>57</sup> DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 4.

della religione: ogni congiurato, infatti, si impegna ad usare ogni mezzo, «dalla resistenza passiva alla evangelizzazione paziente, dall'accorgimento scaltro alla ribellione armata e al sacrificio»<sup>58</sup> allo scopo preciso «di far lievitare per entro il regno del male la repubblica di Dio»<sup>59</sup>. Ritornano quasi letteralmente le parole che un giovanissimo Ernesto indirizzava al maestro Macchioro sulla religione civile quale unica soluzione all'annullamento dei valori del mondo occidentale. Adesso, però, la religione civile unisce i congiurati nella fede in quell'idea di libertà ispirata dalla filosofia crociana, alla quale si aggiunge la forza mediatrice dell'amore cristiano, vero motore perpetuo dell'azione, senza il quale la libertà crociana rimane concetto vuoto e astratto. Solo un amore di derivazione cristiana, vale a dire un amore per gli uomini, non per la libertà in sé, può condurre De Martino a giurare «in cospetto delle generazioni trascorse che giunsero fino a me, in cospetto dei morti, dei sacrificati, dei dolenti, per amore della libertà, in cospetto delle generazioni venture che già iniziano in me, qui e ora la vita più umana e più degna»<sup>60</sup>. In un certo senso, si può dire che in questo giuramento Ernesto unisca Croce a Macchioro, l'ideale della libertà come continuo progresso dello spirito all'esperienza esistenziale concreta della forza creatrice e salvifica della mediazione d'amore.

Nel ricordo a posteriori del primo dopoguerra, De Martino tende a sminuire l'importanza dell'episodio del giuramento nella dinamica di progressivo allontanamento da Croce, che invece è descritto come un saggio maestro, divertito e inorgogliato di fronte alle intemperanze di quel gruppo di giovani «quasi figli illegittimi delle sue pagine migliori, e in ogni caso assai più veracemente figli di certi suoi pigri agiografi che vennero poi»<sup>61</sup>. Anche il giuramento, richiamato alla mente nelle righe successive, perde il carattere più pericolosamente religioso, configurandosi come un impegno, più rassicurante, di ispirazione “mazziniana”:

---

<sup>58</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 261.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>61</sup> Ernesto DE MARTINO, *Allora Croce era con noi*, in “Avanti!”, LIII, 144, 17 giugno 1949, p. 3. Si noti come già solo il titolo dell'articolo, *Allora Croce era con noi*, confligga con la situazione di scoramento ricordata da Mario Melino, per il quale dopo la disapprovazione di Croce al programma liberalsocialista era «dissolta la speranza di avere Benedetto Croce con noi nelle nuove battaglie». *Conversazione di Mario Melino con Cesare Bermani*, in *Il de Martino*, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino, cit., pp. 71-72.



Accadde (mi si consenta il ricordo) che uno del gruppo scrisse persino un giuramento che avrebbe dovuto rannodare le file dell'antifascismo, un giuramento risonante di echi mazziniani, in cui si leggeva, a guisa di impegno solenne, un "mi levo insorgendo", e in cui per poco non veniva risuscitata la formula religiosa "ora e sempre" del giuramento della Giovine Italia: Croce si adoperò a diffonderlo nel Mezzogiorno, e per astuzia e cautela cospirativa andava dicendo, nel propagarlo, che era opera di un "filosofo calabrese", di una sorta di misterioso abate Gioacchino, vaticinante la terza età, la età dello Spirito.<sup>62</sup>

La parziale modificazione della vicenda nel ricordo dipende da diversi fattori. In primo luogo, bisogna considerare l'occasione storica contingente in cui si colloca l'articolo di De Martino<sup>63</sup>: in esso, infatti, lo studioso, ormai militante nelle fila del partito comunista, intende difendersi dall'insulto di "culturame" rivolto da Mario Scelba, durante il terzo congresso nazionale della democrazia cristiana nel giugno del 1949, contro gli intellettuali che durante le elezioni del 18 aprile hanno votato per il Fronte Popolare. De Martino, quindi, risponde facendo valere il glorioso passato di resistenza di quanti come lui ora si sono schierati con il Fronte Popolare, ma che in passato si erano raccolti sotto la protezione e l'approvazione della massima autorità intellettuale dell'antifascismo, Benedetto Croce. Come De Martino, con i suoi compagni, si era affidato anche all'aiuto di Croce quando cominciarono le perquisizioni e gli interrogatori della polizia segreta fascista nel 1942, così adesso lo studioso ricorre ancora alla protezione del vecchio nume tutelare contro il «ministro di polizia» Scelba:

Questo giuramento, e altri scritti clandestini di propaganda, ci ritornarono poi tutti, nel corso degli interrogatori dell'OVRA, contestati da rozzissimi sbirri, che ci chiamavano "intellettualoidi" e "politicanti", proprio come ora Scelba ci chiama "culturame" e "opportunisti": ma allora Croce era con noi, e con noi condivideva l'oltraggio della sbirraglia, e il suo nome passava e ripassava più volte negli interrogatori, colpito dalle stesse espressioni di scherno e di disprezzo che colpivano noi.<sup>64</sup>

Nel 1949 richiamare il nome di Croce costituisce ancora una patente di rispettabilità non solo accademica, ma anche etica, nella cultura e nella politica italiana. In secondo luogo, si deve sottolineare come sia tipica di De Martino la tendenza ad obliterare nella ricostruzione del proprio passato i momenti di conflittualità che invece hanno

---

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Anche Severino registra, quasi con sorpresa, la testimonianza di De Martino del 1949, ma omette di contestualizzarla storicamente. Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942, Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*, cit., p. 96.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

contribuito in modo sostanziale a definire la sua identità<sup>65</sup>. Ad ogni modo, corrisponde sicuramente al vero il fatto che Croce abbia contribuito alla diffusione del giuramento nel Meridione, benché ciò non significhi necessariamente che egli ne approvasse politicamente il contenuto, così lontano dalla sua sensibilità. Sicuramente Croce ben comprende la necessità del suo supporto pratico nella diffusione capillare di una rete di concreta azione antifascista, pur non aderendo allo spirito liberalsocialista. Vero è anche che De Martino non interromperà i rapporti con Croce, al quale anzi farà visita a Napoli per motivi di studio nel gennaio del 1942. L'episodio del giuramento, tuttavia, si staglia come un segno incontestabile del lento e progressivo allontanamento di Ernesto da Croce, politico, ma innanzitutto teorico. Non deve essere stato casuale, infatti, che sempre nel gennaio del 1942 De Martino contatti Einaudi e non Laterza, vicina a Croce, per proporre il suo prossimo lavoro «sui fenomeni psichici paranormali presso i popoli primitivi»<sup>66</sup>.

Abbiamo già esaminato le tensioni nel quadro di un rigoroso storicismo assoluto presenti nel codice demartiniano dell'etnologia storicista<sup>67</sup>. L'inevitabile orientamento della ricerca di De Martino sul magismo verso la questione dell'origine, unito all'affermazione della religione quale categoria autonoma dello spirito, costituisce il nodo fondamentale del dissidio teorico con Croce. In effetti, un anno prima della vicenda del giuramento, probabilmente subito dopo la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Ernesto segna più nettamente il suo allontanamento teorico scrivendo al senatore una lettera dal contenuto molto critico<sup>68</sup>. De Martino chiede

---

<sup>65</sup> Come abbiamo visto, nel caso del povero Macchioro, che aveva un nome pubblicamente poco spendibile, De Martino non fa cenno neppure del legame di discepolato.

<sup>66</sup> Lettera di De Martino indirizzata alla Casa editrice Einaudi. 15 gennaio 1942. Cesare PAVESE, Ernesto DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 49-51.

<sup>67</sup> Tali incoerenze sembrano, anzi, talmente evidenti che stupisce la subitanea approvazione del testo da parte di Croce.

<sup>68</sup> La datazione della lettera è controversa. Angelini, curatore dell'epistolario demartiniano del periodo immediatamente a *Il mondo magico*, trascrive il testo reperito nell'Archivio De Martino, dove «il manoscritto è spillato insieme a una grande foto di Croce, con dedica, datata “marzo 1940”». DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., p. 28, nota 17. La lettera era già stata riportata da Angelini in una raccolta precedente *Dall'Epistolario di Ernesto de Martino*, a cura di Pietro Angelini, “Quaderni di Scienze sociali”, Istituto Universitario Orientale, nn. 3-4. Considerata la natura stilistica provvisoria della lettera, più vicina a una minuta che a un testo completato, a lungo si è creduto che non fosse mai stata spedita a Croce. In realtà, però, Sasso ci informa che la lettera è conservata anche, in una redazione seppur lievemente diversa, nell'Archivio Croce di Palazzo Filomarino. Sasso quindi ne desume che De Martino ne abbia trascritto una copia da conservare e data la lettera fra la fine del 1940 e l'inizio del 1941. Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit. pp. 159-160. L'ipotesi di datazione di Sasso potrebbe essere suffragata dal riferimento di De Martino,

chiarimento di un passo de *La natura come storia senza storia da noi scritta*, che l'ha colpito particolarmente poiché si trova in contraddizione con il progetto generale di un'etnologia storicista esposto in *Naturalismo e storicismo*:

Voi dite: «ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura, non può non sostituire al processo conoscitivo un vario processo dell'immaginazione: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; sia che si sogni di entrare in relazione di familiarità con loro in una supposta arte e potenza magica; sia, infine, come in talune filosofie dell'età romantica, la si converta in categorie di un ordine metafisico». Voi considerate qui la «magia» come una «immaginazione» o un «sogno», e i poteri sulla natura, che essa dice di avere, come «supposti». Or a me pare che codesto concetto della magia mal si accorda con lo spirito e con la lettera della vostra filosofia dello spirito – senza contare le difficoltà che nascerebbero dal dover impiegare questo presupposto nella interpretazione delle forme di vita religiosa delle civiltà inferiori.<sup>69</sup>

Come abbiamo già spiegato, nell'articolo in questione Croce si trova stretto tra l'affermazione dell'unità dello spirito, di cui quindi farebbe parte anche la natura<sup>70</sup>, e il contraddittorio ma inevitabile ripresentarsi del dualismo spirito/cultura, una volta che si concluda che solo la natura può avere coscienza storica della propria storia. Se, infatti, la storiografia non è semplice raccolta di dati provenienti da una realtà da noi distaccata, ma, come la definisce Croce, «problema teorico nascente da un bisogno di azione o correlativo a questo bisogno»<sup>71</sup>, allora ne consegue che l'uomo non possa scrivere la storia degli esseri naturali, pur essendo anch'essi spirito, perché «i loro bisogni di azione non sono i suoi»<sup>72</sup>. Ecco, però, che si ripresenta il dualismo spirito/natura riprodotto nel dualismo di due “coscienze storiche” o “storiografie” differenti. Inoltre, da ciò deriva anche che le cosiddette scienze della natura non siano propriamente conoscenza, ma astrazioni che schematizzano e immobilizzano il reale, unico e diveniente, a scopi essenzialmente pratici. Di fatto, quindi, l'uomo non può mai conoscere la natura, «perché per risentirla e ripensarla dovrebbe abbassarsi disotto

---

contenuto nella lettera, alle conclusioni del terzo saggio di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Cfr. Lettera di De Martino a Croce, in DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, *Carteggi 1940-1943*, cit., p. 61.

<sup>69</sup> De Martino a Croce, 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, *Carteggi 1940-1943*, cit., p. 61. Per il passo citato Cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 287. Il corsivo nel passo di Croce è di De Martino.

<sup>70</sup> «non potendosi concepire (posto che la realtà sia spirito che è divenire ed è storia) una parte della realtà che non sia storia». CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 284.

<sup>71</sup> Ivi, p. 285.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

dell'uomo»<sup>73</sup>. Ogni qualvolta gli uomini pensano di conoscere storicamente la natura – e qui siamo al passo “incriminato” che ha destato il disappunto di De Martino – in realtà danno luogo a un processo dell'immaginazione. Questa equivoco ha luogo, ad esempio, sia in certe patologie mentali, che danno l'allucinazione di riacquisire un legame originario “simpatico” con gli esseri naturali, sia nell'illusione onirica delle pratiche magiche, grazie alle quali si suppone di poter istituire un legame attivo con i poteri nascosti della natura. Ernesto, convinto fino a quel momento di aver finalmente trovato nello storicismo lo strumento concettuale adeguato alla comprensione della mediazione peculiare delle religioni primitive, è disorientato dalle parole di Croce che gli sembrano porsi in contraddizione con la sua stessa filosofia. Nel seguito della lettera, sembra quasi che De Martino, da discepolo modello, cerchi di riportare il maestro, attraverso la citazione della «lettera» della filosofia dello spirito, verso il suo autentico «spirito»<sup>74</sup>. L'allievo, però, non rileva l'incoerenza più evidente del ricorrere del dualismo<sup>75</sup>, ma si concentra sull'aprioristica definizione di magia quale immaginazione o sogno.

Se la Natura è, come voi dite, storia disindividuata, storia non più nostra, e quindi da noi non più dominabile secondo spirito, è possibile (e quest'idea non è solo possibile, ma reale [se sia reale lo può mostrare la storia delle civiltà primitive]) che vi sia stata un'epoca in cui ciò che ora pur resta, normalmente disindividuato (la natura), non lo sia stato per la proto-umanità e che, quindi, erano allora possibili i modi di azioni e di dominio della natura, che ora, normalmente, sono andati perduti. Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»: ma a patto di considerarla come realtà per l'umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione.<sup>76</sup>

De Martino fa notare a Croce che non si può escludere categoricamente la possibilità che ci sia stata una fase dell'umanità in grado di individuare la storia della natura, da noi ormai obliata, di legarsi simpaticamente a essa e, in virtù di questo legame, di agire su di essa, perché i bisogni e le necessità della vita di quell'umanità primitiva coincidevano con quelli della natura. Anzi – aggiunge De Martino – lo studio delle civiltà primitive mostra con chiarezza, a chi ovviamente sia disposto a osservare i fenomeni, che questa possibilità si è concretamente realizzata. La magia può essere un'illusione priva di

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 287.

<sup>74</sup> C'è da dire che Ernesto non ha ancora perso quella baldanza giovanile rimproveratagli a suo tempo da Macchioro.

<sup>75</sup> Come nota anche Sasso, cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 163.

<sup>76</sup> De Martino a Croce, 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 61-62.

valore conoscitivo e pratico all'interno della nostra civiltà, che non riesce più a riscrivere la storia della natura, ma nelle civiltà primitive si impone come realtà. Questa osservazione di De Martino contiene già un nuovo problema teorico rispetto al progetto annunciato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, la questione della realtà dei poteri magici, che occuperà buona parte del suo lavoro dei prossimi anni e lo avvicinerà ad un nuovo campo di studi, la metapsichica. Inoltre, ricompare la tendenza, in contraddizione con il dichiarato rifiuto di ispirazione crociana della questione dell'origine, a identificare il "primitivo" con il *primum*, vale a dire con una fase storica originaria rispetto alla civiltà moderna, un'epoca storica in cui gli uomini possono ritornare in qualche modo in contatto con la natura-spirito, la natura naturante, si potrebbe dire. Ernesto, peraltro, è convinto di essere assolutamente coerente con lo storicismo assoluto, in base al quale, infatti, egli giustifica la propria interpretazione "provvisoria" dei fenomeni magici:

ora il totemismo, p.e., è appunto questa «simpatia» e «corrispondenza» fra l'uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali o piante), ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento dell'Illuminismo e del romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello spirito, *perché ha perduto la sua funzione storica*, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello spirito, *appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società*. Quando si stabiliscono, come fa il Freud, corrispondenze tra la vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici, si dimentica questa semplice verità, che i selvaggi sono uomini sani almeno quanto gli uomini colti, e la minaccia di nevrosi, si produce nell'uomo colto che si rifà al selvaggio, e che riporta in essere modi di azione e di conoscenza in conflitto col suo stesso storicamente determinato, ed in ogni caso sprovvisti della loro funzione storica e sociale già in altri tempi esercitata e ora affatto esaurita.<sup>77</sup>

Le civiltà primitive – spiega De Martino in parziale continuità teorica con *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>78</sup> – sono le civiltà idealmente più lontane dalla nostra, non più perché caratterizzate dalla prevalenza della fantasia nella teoresi e dell'economicità/utile nella pratica, ma perché rispondono a "bisogni di azione" distanti dai nostri, e perciò a noi incomprensibili, attraverso una modalità di conoscenza e di azione che quindi a noi risulta "illusoria", a meno che non nasca un interesse presente che consenta di riaprire l'antico al moderno. Tale apertura è possibile una volta compreso che nelle civiltà primitive la magia, quale sistema culturale di conoscenza e di azione (quindi, quale mediazione), possiede una precisa funzione storica, vale a dire

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 62. Corsivo dell'autore.

<sup>78</sup> Che contiene già questo nucleo teorico, perciò sorprende che il Croce non se ne sia accorto.

creatrice di storia, e, di conseguenza, - secondo la teoria delineata nel codice dell'etnologia storicista – determinante un particolare e innovativo incremento o direzione del reale. Presso la nostra civiltà, la mediazione magica ha perso la sua funzione storica, di incremento del reale, perché nello storico progresso ramiforme dello spirito sono state impresse deviazioni improvvise da movimenti storici ragguardevoli quali rinascimento, illuminismo e romanticismo, che hanno distanziato (idealmente) quella modalità di conoscenza ed azione, rendendola incomprensibile, perché inattuale.

L'osservazione successiva sull'erronea equivalenza stabilita da Freud<sup>79</sup> fra nevrotici e "selvaggi" segnala l'altro ambito teorico che, in unione alla metapsichica, impegnerà gli studi demartiniani di questi anni precedenti a *Il mondo magico*, la psicopatologia<sup>80</sup>. In effetti, se De Martino rifiuta la corrispondenza freudiana, che in definitiva interpreta la religione dei primitivi (ma anche la religione *tout court*) come una nevrosi collettiva<sup>81</sup>, tuttavia intende esplorare questa apparente equivalenza delle modalità di rappresentazione ed esperienza di primitivi e "nevrotici" proprio per rilevarne con maggiore evidenza le differenze. Lo studioso giunge così alla conclusione che le nevrosi non esercitano alcuna funzione storica rispetto alla società, perché i nevrotici non sono iniziatori geniali che mediano per la collettività un nuovo mondo di significati, ma si rinchiudono in un isolamento autistico in cui si cerca di ricreare un mondo attraverso modalità di conoscenza e azione prive ormai di qualsiasi legame vitale e realizzativo con la storia e con la collettività. Lo studio della psicopatologia, tuttavia, risulta illuminante, perché fa nascere la domanda su quale sia il bisogno che conduce il nevrotico a mettere in atto la medesima rappresentazione ed esperienza del mondo che nella magia esercita una determinata funzione storica, creatrice di realtà; una volta individuato tale bisogno, che presso la civiltà moderna ha perso attualità storica, si può vedere se invece nelle civiltà magiche esso corrisponde ad un'urgenza esistenziale viva e attuale. Inoltre, considerando che la storia è sempre storia contemporanea, vale a dire,

---

<sup>79</sup> E, di fatto, anche da Croce. La critica a Freud, quindi, indirettamente vale anche come critica a Croce.

<sup>80</sup> Che si convertirà anche in psicologia paranormale e etnometapsichica, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

<sup>81</sup> De Martino deve la precoce conoscenza del Freud "antropologo" molto probabilmente a Macchioro, nel cui *Zagreus* vi è il riferimento a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* in relazione al ridestarsi, nella folla moderna, di stati di coscienza primitivi e selvaggi dai quali anche il singolo individuo sarebbe inevitabilmente contagiato. Cfr. MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 209.

nasce sempre da un bisogno presente<sup>82</sup>, a quale urgenza risponde De Martino nel tentativo di comprendere storicamente la magia? La risposta alla domanda è già data chiaramente in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*: «La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia»<sup>83</sup>. Sarà proprio questo percorso teorico, che si esaminerà in modo più articolato nel seguito della nostra indagine, a condurre De Martino a individuare una medesima crisi quale momento all'origine di mediazioni collettive creatrici di mondi di significati e valori o di mediazioni isolate e autistiche<sup>84</sup> e, in quanto tali, patologiche.

Nonostante ormai il mondo primitivo sia idealmente distante dal mondo “culto”, non solo, secondo De Martino, è ancora possibile riportarlo alla nostra coscienza storica, ma è addirittura auspicabile, perché costituisce un momento dello sviluppo dello spirito che non si può ignorare se si vuole conoscere il presente, e, soprattutto, agire su di esso:

Senza dubbio è estremamente difficile di poterci formare «la vasta immagine di cotal donna che dicono Natura simpatetica», e c'è sempre il rischio che mentre la nostra bocca dice, nella nostra mente sia il nulla, che è il falso (Vico S. N. 378): ma non è impossibile aprire e dichiarare l'umano-primitivo verso il moderno, e determinare il contributo di codesta natura simpatetica alla liberazione della nostra umanità culta, orientata verso una religione laica dello Spirito, della Storia e della Libertà, e così progredita nelle scienze particolari e nel tecnico dominio della natura. Nel che, parmi, vuol essere il compito di un'etnologia storicistica. In ogni caso un primo ostacolo da sgombrare per rendere possibile una storia delle civiltà primitive, è, come vi dicevo, l'idea di una magia illusione o sogno, idea che maturò soprattutto nei circoli illuministici ed evolucionistici, e che si ricollega all'altra idea di un'umanità che fuggiti ormai errori e illusioni, entra nella pace gloriosa (e alquanto stupida) dell'età della «Raison» o della «Science». E invero, dove si accetti questo schema, riaffiorerà prima o poi sulle labbra il lucreziano *tantum potuit religio suadere malorum* e sfuggire il processo per cui dai figlioli dei polifemi nacquerò le progenie degli aristidi e dei Socrati dei Lelii e dei Scipioni Africani.<sup>85</sup>

In questo passaggio, Ernesto ribadisce il progetto, delineato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, di una storia delle civiltà primitive volta a individuarne il contributo nella creazione di quella ragione sulla quale è fondata la civiltà moderna. È interessante che qui non si parli di «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico»<sup>86</sup> del

---

<sup>82</sup> «perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni». CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 13.

<sup>83</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 57.

<sup>84</sup> Come quella in cui si è rinchiuso a suo tempo Macchioro.

<sup>85</sup> De Martino a Croce, 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 62-63.

<sup>86</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 104.

magismo, ma di contributo «alla liberazione della nostra umanità culta». La funzione storica che qui viene attribuita al magismo, quindi, è molto più incisiva rispetto a quanto sostenuto nell'opera appena data alle stampe, e rimanda direttamente, ormai quasi senza schemi teorici elusivi, alla questione dell'origine delle categorie e, di conseguenza, della loro storicizzazione. Nonostante gli sforzi teorici di andare in direzione contraria, il primitivo «inteso in senso ideale» ha ormai definitivamente assunto tutte le caratteristiche di quel “primum”, del quale un crociano ortodosso non potrebbe neppure parlare<sup>87</sup>.

Inoltre, seppur in modo sottile, De Martino accenna ancora al cruciale compito etico della sua riforma dell'etnologia, la religione civile, crocianamente intesa quale religione dello Spirito e della Libertà, dalla quale dovrebbe giungere la decisiva liberazione dell'umanità e, di conseguenza, un'ulteriore direzione di incremento della realtà. Come sappiamo, però, al fine di rischiarare l'azione, bisogna innanzitutto sgombrare la coscienza dall'errore e allargarne l'autocoscienza. L'errore gravissimo da superare – e che sembra coinvolgere anche la riflessione di Croce – è proprio l'idea consolatoria (e autoassolutoria), di origine illuministica, di un'umanità che, eliminate tutte le superstizioni e le illusorie costruzioni della passata barbarie, sia entrata definitivamente nell'età della ragione, identificata esclusivamente con quella razionalità scientifica moderna che assicurerebbe un infinito dominio sulla natura e un perenne progresso realizzativo. Ma la crisi attuale, che è innanzitutto crisi della ragione moderna, non solo ha dimostrato quanto la costruzione illuminista e positivista di un'età della ragione fosse a sua volta mitica, ma soprattutto ha determinato negli uomini un tale smarrimento esistenziale da condurli verso un primitivismo altrettanto illusorio, perché inattuale. Il logos della civiltà occidentale può essere rifondato solo grazie a un'apertura rigenerante verso le sue origini, ottenuta attraverso la ricostruzione del processo storico che dal mondo magico ha condotto fino al mondo moderno. Lungi dal consistere in un cumulo di errori, in un'immaginazione di popoli fermi all'infanzia dell'umanità, «la magia è la “Storia come pensiero e come azione” dei primitivi»<sup>88</sup>, costituisce anch'essa, quindi, uno sviluppo positivo dello spirito, un incremento di realtà, che noi uomini moderni dobbiamo conoscere per agire sul nostro presente. Ecco

---

<sup>87</sup> Su questo punto, cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 166.

<sup>88</sup> De Martino a Croce, 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., p. 63.



che la questione delle origini, continuamente respinta quale «problema mal posto»<sup>89</sup>, si ripresenta con la forza della sua verità. De Martino, infatti, torna alla prima obiezione che ha opposto a Croce e definisce, ormai non più in forma dubitativa, la magia quale «storia della natura rappresentata e agita se non proprio dalle piante e dagli animali che l'hanno fatta, da uomini molto prossimi alle piante e agli animali e perciò in grado di rifarla più di noi»<sup>90</sup>. Il primitivo è chiaramente inteso come *primum* in senso cronologico: il legame simpatico con la natura non è solo “supposto” dalle civiltà magiche, ma è reale, dipendendo essenzialmente dalla loro maggiore prossimità al mondo naturale rispetto alla civiltà moderna. De Martino non riesce a contenere la discrasia implicita nel tentativo di giustificare storicamente le civiltà primitive in un quadro crociano: da un lato, infatti, l'adesione pedissequa allo storicismo assoluto lo condurrebbe a rimuovere completamente la questione della magia (e quella delle origini, ad essa connessa), dall'altro, però, la forzatura alla quale egli cerca di sottoporre lo storicismo lo porta alla ricaduta nel naturalismo più rudimentale. In questa fase di studio più approfondito del magismo presso le popolazioni primitive, probabilmente Ernesto si fa guidare più dal suo formidabile istinto nel leggere i fenomeni che dall'attenta calibrazione dei propri strumenti teorici. Tuttavia, proprio l'apertura al fenomeno magico in sé, unita alla sospensione di categorie scientifiche di origine positivista, lo porta dritto verso l'origine:

Questa idea della magia è una specola eccellente per osservare il corso delle umane cose. Se il mago, infatti, si comporta verso le cose della natura come l'embrione verso gli organi, le civiltà primitive, in relazione all'aspetto prevalentemente magico delle loro religioni, rappresentano un documento molto tardivo, una era molto lontana del distinguersi del mondo umano da quello sub-umano.<sup>91</sup>

In questo brano di lettera troviamo formulato con una chiarezza inequivocabile il problema del salto da natura a cultura, che, di fatto, guida l'intera ricerca demartiniana sul magismo fino a condurla coerentemente alla storicizzazione delle categorie teorizzate ne *Il mondo magico*. Non si tratta più, infatti, di ripercorrere il processo storico della progressiva formazione degli schemi classificatori dell'intelletto pratico,

---

<sup>89</sup> Come sappiamo, questo è il contenuto del secondo saggio di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, “Un problema mal posto dell'etnologia religiosa: la prima forma di religione”. Cfr. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 117-149.

<sup>90</sup> De Martino a Croce, 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., p. 63.

<sup>91</sup> Ivi, p. 64.

ma di ricostruire le modalità in cui l'essere umano, pur inserendosi nella natura, da quest'ultima si è staccato dando luogo a quel continuo incremento di realtà che mette in moto il divenire dello spirito.

Proprio a partire dall'enucleazione di questo problema, De Martino programma il lavoro successivo, volto a dimostrare, secondo quanto egli scrive a Croce, tre punti fondamentali: «A) Che la magia è realtà. B) Che i poteri del mago sono oggi andati normalmente perduti in cambio d'altri, qualitativamente più elevati. C) Che nell'evoluzione simpatico del genere umano si enuclea e lievita l'umanità nostra»<sup>92</sup>. Non esistendo una lettera di risposta, non possiamo sapere quale possa essere stata la reazione di Croce di fronte a tale programma, in particolare relativamente al primo punto sulla realtà dei poteri magici, che forse gli avrà pericolosamente ricordato l'incontro con Macchioro di qualche anno prima, ma anche riguardo all'ultimo punto, che ribadisce la questione dell'origine. Ciò che gli sarà forse parso ancora più sorprendente è l'audacia dell'affermazione successiva di questo seguace in odore di eresia: «Io credo che codesta concezione della magia si accordi molto bene con la vostra filosofia dello spirito»<sup>93</sup>.

Come già evidenziato in precedenza, la relazione di De Martino con Croce e la sua filosofia, come ogni significativa relazione umana, segue una dinamica doppio-vincolare, che in questo caso si rivela particolarmente creativa. Ernesto, infatti, forzando la filosofia dello spirito fino al suo limite estremo, riesce ad appropriarsi di territori a essa sconosciuti e anche inaccessibili sulla base di una rigida ortodossia. Poco prima della lettera a Croce, peraltro, De Martino presenta i medesimi problemi teorici ad un altro dei suoi maestri, Adolfo Omodeo, al quale ha appena dedicato *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*<sup>94</sup>. Seppur con una minore enfasi sullo storicismo crociano<sup>95</sup>, Ernesto spiega i nodi cruciali della sua ricerca in corso sul magismo, partendo dal presupposto che «malgrado la sterminata produzione etnologica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'autocoscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria»<sup>96</sup>. Usando meno cautela rispetto alla lettera indirizzata al senatore, De Martino individua in particolare il problema della realtà dei poteri magici quale «nodo

---

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Lettera di De Martino a Omodeo, 20 ottobre 1940. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, *Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 48-50.

<sup>95</sup> Omodeo, infatti, si era formato presso la scuola gentiliana, seppur con Gentile avesse già rotto e si fosse avvicinato a Croce, sulla cui rivista, "La Critica", scriveva regolarmente.

<sup>96</sup> De Martino a Omodeo, 20 ottobre 1940. Ivi, p. 48.

per eccellenza per chi intraprenda una storia del magismo»<sup>97</sup>. Il programma finale è articolato negli stessi tre punti fondamentali: «Le mie ricerche si muovono ora su questo piano. Intendo determinare se e fino a che punto l'esperienza magica è dotata di realtà, perché, e come, i poteri magici furono sostituiti da altri di qualità diversa nella nostra civiltà, quale incremento storico risulta da questo sviluppo»<sup>98</sup>. Infine, come di consueto, vi sono alcune richieste bibliografiche fra le quali emerge il nome di un autore, Cassirer, che sta acquisendo un'importanza sempre più rilevante negli studi demartiniani:

Desidererei inoltre il I e il II volume della *Philosophie der Symbolischen Formen* del Cassirer (il II è ancora presso di me). Desidererei entrare in rapporti epistolari col Cassirer, anche perché vorrei utilizzare a mio profitto il materiale della Biblioteca Warburg: ma ignoro l'indirizzo dello studioso tedesco. Voi o il Senatore potreste procurarmelo?<sup>99</sup>

Il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche, Il pensiero mitico*, era già stato nominato da De Martino a Pettazzoni nel periodo preparatorio di *Naturalismo e storicismo*, opera in cui però esso è citato solo in poche occasioni, soprattutto a confronto con le citazioni che riguardano Croce, e prevalentemente riguardo alla questione della rappresentazione del tempo e dello spazio nel pensiero mitico. Dopo la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, De Martino si concentrerà con maggiore impegno nello studio della filosofia delle forme simboliche, probabilmente sperando di trovare una possibile conciliazione dello studio cassireriano sul pensiero mitico con lo storicismo crociano. Torneremo più avanti sul frutto di questo lavoro demartiniano su Cassirer, per ora basti rilevare la ricerca da parte del giovane studioso di nuove mediazioni teoriche che possano integrare le insoddisfazioni e le tensioni nei confronti della rigidità della filosofia dello spirito crociano.

Se, nella lettera a Croce, eletto anche pubblicamente quale maestro indiscusso, De Martino cerca di mostrare come la ricerca sul magismo si inserisca nella filosofia dello spirito quale suo sviluppo naturale, tuttavia altrove egli mostra una certa insofferenza nei confronti del sistema crociano. Poco tempo dopo, infatti, nel febbraio del 1941, Ernesto scrive una lettera ad Antonio Banfi, con il quale probabilmente ha già avuto contatti per la pubblicazione di alcune recensioni che appariranno di lì a breve su

---

<sup>97</sup> De Martino a Omodeo, 20 ottobre 1940. Ivi, p. 49.

<sup>98</sup> De Martino a Omodeo, 20 ottobre 1940. *Ibidem*. Si noti, però, che in questo caso Ernesto fa riferimento a un generico "incremento storico" e non alla questione dell'origine.

<sup>99</sup> De Martino a Omodeo, 20 ottobre 1940. Ivi, pp. 49-50.

“Studi filosofici”<sup>100</sup>. Il tono è molto rispettoso, privo della spavalderia che ben conosciamo, mentre diventa estremamente polemico proprio nei confronti dello storicismo crociano, di cui De Martino si è appena proclamato pubblicamente seguace fedele:

Illustre professore,  
ho gradito moltissimo la sua lettera così ricca di preziose informazioni. Grazie di cuore. Purtroppo sono stato anch'io chiamato alle armi<sup>101</sup>, e temo che il mio lavoro scientifico debba essere per ora interrotto. Le sue osservazioni sull'idealismo italiano interpretano un sentimento e una convinzione che da tempo si erano formate in me. Come etnologo e come cultore della Kulturgeschichte io ho avuto più volte modo di osservare come la vita dello spirito sia in realtà cosa molto più complicata e ricca di quel che appare quando ci si ostini a vederla attraverso le “quattro forme”. Solo un orizzonte storico relativamente limitato può in certo modo giustificare una riduzione così semplicistica della problematica della vita spirituale. Ma la considerazione storiografica della religione e del mito, e soprattutto l'indagine delle civiltà magiche, pongono lo studioso a contatto con fenomeni spirituali che si rifiutano di lasciarsi coartare nella schematica quadripartizione crociana. Io credo ancora fermamente che la filosofia sia da considerarsi come metodologia della storia: ma proprio perché credo questo, ritengo anche che tale metodologia debba fondarsi su una larga base storica, e debba essere aperta ai più svariati interessi e problemi.<sup>102</sup>

Questa dichiarazione di scontento nei confronti della filosofia dello spirito, seppur in parte attribuibile a un tentativo di *captatio benevolentiae* verso il filosofo milanese notoriamente ostile ai rappresentanti dell'idealismo italiano<sup>103</sup>, tuttavia esprime anche un'autentica inquietudine di Ernesto, peraltro già emersa, in toni più temperati, nella lettera a Croce e leggibile anche nelle proposte più estreme di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Come giustamente osserva Sasso<sup>104</sup>, probabilmente De Martino è

---

<sup>100</sup> Si tratta di Recensione a W. Leibrand, *Medicina Romantica*, (Bari, 1939), in “Studi filosofici”, 2, 1941, pp. 212-213 e Recensione a J.J. Poortman, *Drei Vorträge über Philosophie und Parapsychologie*, (Leida, 1939), in “Studi filosofici”, pp. 216-218. Da una lettera di Remo Cantoni a De Martino del 28 gennaio 1941 sappiamo che De Martino ha già scritto a Banfi per chiedere alcune indicazioni bibliografiche. Cfr. Lettera di Cantoni a De Martino, 28 gennaio 1941. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”*, *Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 77-79.

<sup>101</sup> Nel dicembre 1940 De Martino è stato infatti richiamato alle armi. A quanto pare, però, in seguito è riuscito a farsi riformare simulando una dromofobia, le cui caratteristiche cliniche conosce dallo studio di Pierre Janet. Cfr. Cesare BERMANI, *Le date di una vita*, in “Il de Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino”, cit., p. 111.

<sup>102</sup> Lettera di De Martino a Banfi, 12 febbraio 1941. Si tratta dell'unica lettera rimasta di De Martino a Banfi, trovata da Carlo Ginzburg nell'archivio dell'Istituto Banfi. Cfr. Carlo GINZBURG, *Momigliano e de Martino*, in “Rivista Storica Italiana”, 2, 1988, pp. 405-406. La lettera è riportata anche nell'edizione di *Naturalismo e storicismo* curata da De Matteis. Cfr. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 255-256, nota 13.

<sup>103</sup> Poco tempo prima, infatti, ha avuto luogo un duro scontro pubblico, a mezzo stampa, fra Croce e Banfi. L'attacco di Croce a “Studi filosofici” è *Una rivista che vuol risorgere*, in “La Critica”, XXXIX, 1941, pp. 262-264. Banfi risponde in “Studi filosofici”, II, 1941, pp. 379-381. Si noti che la risposta di Banfi è contenuta nello stesso numero di “Studi filosofici” in cui compaiono le recensioni di De Martino.

<sup>104</sup> Cfr. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., pp. 168-169.

incoraggiato nell'avvicinare Banfi dai segnali positivi venuti da Remo Cantoni, pupillo della scuola milanese, che un anno dopo la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo* dà alle stampe un volume di contenuto analogo, *Il pensiero dei primitivi*<sup>105</sup>. Ernesto probabilmente intravede nella scuola filosofica di Milano un'apertura maggiore verso problemi storici che nella filosofia dello spirito non sembrano poter trovare spazio. Fra le ragioni dell'avvicinamento a Banfi, ovviamente c'è anche da aggiungere il desiderio di De Martino di costruire attorno a sé una rete di contatti accademici illustri, senz'altro utili alla sua affermazione in ambito accademico<sup>106</sup>.

Le doglianze del giovane studioso riguardano soprattutto la rigidità e l'angustia dello schema categoriale della filosofia dello spirito, che appare come una costruzione intellettualistica, astratta, incapace di abbracciare la ricchezza e la complessità dei fenomeni umani. Come negli scritti della prima giovinezza, Ernesto aspira a una filosofia che sia in grado di calarsi nella concretezza dell'esperienza umana, individuandone il significato senza annullarla in concetti astratti e riduzionistici; solo una filosofia in stretto contatto con la vita, infatti, può essere pensiero operante, attivo, trasformatore del mondo circostante. Proprio lo sguardo diretto ai fenomeni in sé, libero da presupposti concettuali riduzionistici, ha condotto lo studioso alla scoperta di un mondo rappresentativo ed esperienziale, la magia, che lo schema quadripartito crociano riduce a "immaginazione" o "illusione", negandone in questo modo realtà positiva. Probabilmente De Martino contesta non solo l'annullamento totale dei fenomeni magici all'interno del sistema crociano, ma, innanzitutto, il rifiuto di assegnare autonomia categoriale nella vita dello spirito alla religione, di cui i fenomeni magici costituiscono parte rilevante. Si tratta della tensione implicita all'assimilazione demartiniana dello storicismo assoluto che abbiamo rilevato fin dai primi articoli di ispirazione crociana del giovane studioso. Ad ogni modo, proprio la mediazione doppio-vincolare con Croce e con il suo pensiero costringe Ernesto a esplorare nuovi ambiti fenomenici. Dapprima, il discepolo ha l'ambizione di eccellere, come il maestro e superando anche i compagni-

---

<sup>105</sup> Argomento analogo, ma impostazione divergente. Vedremo infatti che i due si scontreranno, seppur in modo molto cortese, nelle recensioni delle rispettive opere. Remo CANTONI, *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano, 1941.

<sup>106</sup> Si ricordi che ai tempi De Martino è un professore di Liceo con ambizioni universitarie, insofferente soprattutto del provincialismo culturale dell'ambiente barese.

discepoli<sup>107</sup>, e per questo estende l'applicazione del suo strumento concettuale all'individuazione storica di nuovi fenomeni spirituali, tradizionalmente ignorati dalla filosofia. Il tentativo, però, di essere più crociano di Croce, conduce De Martino a forzare al limite il rigido schema della filosofia dello spirito, fino ad arrivare alla scomunica del maestro, sopraggiunta dopo *Il mondo magico*. Nel mezzo di questa dinamica di avvicinamento che è insieme un allontanamento, Ernesto cerca di potenziare il proprio quadro concettuale rintracciando altri maestri, dai quali ricevere nuovi stimoli di pensiero<sup>108</sup>. In effetti, nonostante l'elenco meticoloso delle lacune della filosofia dello spirito, De Martino si dichiara ancora crociano, perlomeno nell'ispirazione fondamentale per la quale «la filosofia sia da considerarsi come metodologia della storia». A partire da tale assunto fondamentale – spiega il giovane – sta lavorando a una «Storia del Magismo», allo scopo di includere nella conoscenza storica le civiltà primitive, come «reattivo salutare contro tutte le decurtazioni speculative della vita spirituale»<sup>109</sup>. Proprio l'attenzione ai fenomeni umani nella loro totalità ha portato De Martino allo studio di due peculiari campi conoscitivi:

Mi interessa molto di psicopatologia e di metapsichica. Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati come relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira fra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda.<sup>110</sup>

Sicuramente De Martino non avrebbe potuto, con tale franchezza, rivelare a Croce il proprio interesse per fenomeni, in particolare quelli metapsichici, che nella filosofia dello spirito o non trovano alcun spazio o, tutt'al più, sono ricondotti tutti nell'ambito del vitale. L'idea generale, poi, che tali fenomeni possano essere relitti di un passato mondo magico entro la civiltà moderna è totalmente in contraddizione con l'impianto generale dello storicismo assoluto, per il quale il “relikto”, in quanto negativo, non esiste se non nell'essere superato continuamente dal positivo, unico reale. Inoltre, il concetto

---

<sup>107</sup> Bisogna considerare, infatti, che la rete di relazioni di De Martino adesso è molto più intricata rispetto ai tempi del legame con Macchioro, quindi anche molto più stimolante e potenzialmente creativa. De Martino non è solo nel suo legame con Croce, ma concorre con altri giovani nel suo desiderio di emergere agli occhi del maestro.

<sup>108</sup> Nello stesso periodo, infatti, De Martino mantiene contatti serrati con Omodeo, Pettazzoni, anche Boccassino. Si ricordi, a questo proposito, l'osservazione di Di Donato: «Ernesto de Martino ha bisogno di *guide* e per restare libero nella sua ricerca ha bisogno di averne molte e non tra loro coordinate». DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 81.

<sup>109</sup> GINZBURG, *Momigliano e de Martino*, cit., pp. 405-406.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

di una civiltà magica le cui vestigia sono rimaste nella nostra civiltà è già molto lontano dal quel concetto di “primitivo in senso ideale”, che, pur nella sua intrinseca contraddittorietà, poteva essere ancora accettato nel seno della filosofia dello spirito; questa nuova formulazione, infatti, implica una sostanzializzazione, inaccettabile per un crociano, di una formazione storica e quindi la sovrapposizione di fenomenologico e categorico.

In effetti, se non è pervenuta la risposta di Croce, nello stesso febbraio del '41, però, De Martino riceve una lettera di Omodeo, nella quale il progetto sul magismo, impostato nei termini sopra esposti, viene, di fatto, liquidato<sup>111</sup>:

Ho letto l'articolo con molto interesse<sup>112</sup> e l'ho trovato molto importante. Ti consiglio di pubblicarlo per imporre il problema, anche se, a parer mio qua e là c'è qualche segno di acerbità nell'impostazione. Ad esempio, bisognerebbe chiarir meglio che il magismo non è tanto uno schema classificatorio quanto un atteggiamento spirituale: cosa che tu intravedi più che tu non definisca. E poi tener presente che, a rigor di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata e non creativa.

In questa sua astoricità il problema assume qualche somiglianza con quello dell'arte che è astorica e la cui storia è il travaglio umano circa i problemi dell'arte.<sup>113</sup>

Uno dei suoi maestri, il più vicino all'impostazione crociana, cerca quindi di dissuadere De Martino dal tentativo di elaborare una storia del magismo con un'argomentazione che, benché riproposta in salsa storicista, deriva dal pregiudizio di tradizione illuministico-positivista nei confronti dei fenomeni magici. Il magismo è considerato il negativo, un errore superstizioso di cui ci si libera nello sviluppo progressivo della ragione. A «rigor di logica», quindi, non si può fare una storia di un errore, ma piuttosto della ragione che da quell'errore progressivamente si libera. Di fronte a questa risposta, è lodevole la tenacia con la quale Ernesto prosegue il proprio lavoro volto a dimostrare che la magia in quanto tale non solo è creativa di un mondo di rappresentazioni ed

---

<sup>111</sup> Al di là delle nuove acquisizioni teoriche derivate dall'approfondimento di psicopatologia e metapsichica, tuttavia, tale progetto era già contenuto, nella sostanza, in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Non si comprende, quindi, perché solo adesso arrivano le reprimende dei maestri.

<sup>112</sup> Si tratta di un articolo, di cui De Martino parla anche a Banfi, intitolato *Intorno l'impostazione storica del problema del magismo* o, come suggerisce Angelini nell'edizione dell'epistolario demartiniano da lui curata, *Intorno al magismo come età storica*. È la prima versione, andata perduta, di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* che uscirà su “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” in due parti, e sul quale si concluderà la nostra indagine.

<sup>113</sup> Omodeo a De Martino, 24 febbraio 1941. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., p. 85.

esperienze concretamente vissute dai popoli primitivi, ma anche è all'origine di quel mondo dominato dalla ragione scientifica moderna che lo nega ostinatamente.

Si comprende ancora di più, allora, il tentativo demartiniano di accostare altre "scuole" filosofiche<sup>114</sup> che sembrano più ben disposte all'esplorazione di quel "negativo" molto concreto vissuto dalle popolazioni primitive.

Più ben disposto nei confronti della ricerca storica demartiniana sembra Pettazzoni, con il quale De Martino mantiene una frequente corrispondenza e una proficua collaborazione. Nel marzo del 1941, infatti, De Martino informa anche Pettazzoni sullo stato del proprio lavoro sulla magia, che si sta rivelando molto più complesso del previsto. Per questo motivo, De Martino dichiara di affidarsi al «patrocinio»<sup>115</sup> di numerose autorità intellettuali: Omodeo e Croce relativamente per la parte più connessa alla nostra civiltà<sup>116</sup>, Cassirer per il Rinascimento, la scuola di Banfi per il pensiero tedesco moderno, Boccassino per gli studi etnologici, Pettazzoni – se quest'ultimo glielo concederà – per la storia delle religioni antiche e l'etnologia religiosa. Il giovane aggiunge, poi, che sta ancora cercando a chi affidarsi per la sezione della sua ricerca relativa alla psicopatologia e alla psicologia paranormale. Anche con Pettazzoni, quindi, vi è una sorta di arretramento dalla posizione esclusivamente crociana proclamata nella lettera precedente alla pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Croce compare come una guida autorevole fra tante.

Dal legame con Pettazzoni non solo vengono utili consigli sulla ricerca, ma anche nuove occasioni di pubblicazione. Nel giugno del 1941, infatti, lo storico delle religioni emiliano prospetta a De Martino la possibilità di pubblicare un articolo sulla riforma storicista dell'etnologia su "Paideuma", fondata da Frobenius e pubblicata dall'Istituto Frobenius di Francoforte<sup>117</sup>. Forse in questo modo Pettazzoni vuole che l'allievo metta a fuoco il codice dell'etnologia storicista, conclusivo di *Naturalismo e storicismo*, che gli era sembrato poco incisivo. Dopo un lungo lavoro di elaborazione e correzione, nel settembre del 1942, esce l'articolo, *Religionsethnologie und*

---

<sup>114</sup> E non solo. Come vedremo, infatti, un anno dopo De Martino entrerà anche nella Società Italiana di Metapsichica come socio corrispondente.

<sup>115</sup> Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943), Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 56, 1° semestre 2004, p. 114.

<sup>116</sup> In effetti le successive lettere conservateci dello scambio De Martino-Croce riguardano essenzialmente notizie bibliografiche sulla magia (nel Rinascimento).

<sup>117</sup> Cfr. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943), Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 56, cit., p. 137.



*Historizismus*<sup>118</sup>. Se la tesi generale (la necessità di un'etnologia storicista) è la medesima presentata in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, vi sono comunque alcune differenze di sfumatura che è bene evidenziare. In linea generale, infatti, si nota un grande progresso del dispositivo epistemologico sul quale si basa la ricerca demartiniana. È evidente che De Martino sta lavorando con costanza e scrupolosità alla soluzione di problemi teorici che gli si presentano concretamente durante il suo lavoro storico sulla magia, consentendogli così di formulare una metodologia più calibrata su alcuni nodi teorici fondamentali.

In primo luogo, De Martino rende più perspicua la distinzione fra metodo naturalistico e metodo storicistico, che poteva essere confusa con la dicotomia fra scienze della natura e scienze dello spirito, soprattutto tra il pubblico tedesco, destinatario dell'articolo:

E tuttavia occorre sottolineare che storicismo e naturalismo non sono due metodi reciprocamente correlati e corrispondenti rispettivamente a un ordine spirituale e ad uno naturale delle cose, concepiti in senso ontologico, ma che, piuttosto, sono due differenti modi di considerare una medesima e identica realtà spirituale, la quale si rivela storica a un modo di vedere storico, e naturalistica a un modo di vedere naturalistico.<sup>119</sup>

Impostando la distinzione in questi termini, De Martino intende non solo riconoscere alla storiografia (e quindi alla filosofia)<sup>120</sup> un'autentica autonomia epistemologica che la salvaguardi dall'ingerenza nel suo campo speculativo delle categorie delle scienze naturali, ma anche assicurarle una sostanziale supremazia conoscitiva, in conseguenza del fatto che la realtà alla quale ci si accosta con due modalità differenti è anch'essa spirituale, essendo la "natura" esclusivamente una schematizzazione pratico-scientifica del reale. Proprio perché la realtà è in ultima analisi spirito, storicismo e naturalismo si differenziano strutturalmente come concetto «investito da luce interna (e che è perciò interiore)»<sup>121</sup> e concetto «che da una tale luce prescinde (ed è perciò esteriore)»<sup>122</sup>. Questa «luce» di cui parla De Martino altro non è che quella «testimonianza

---

<sup>118</sup> Ernesto DE MARTINO, *Religionsethnologie und Historizismus*, in "Paideuma", II, 4-5, settembre 1942, pp. 178-196. Il manoscritto originale in italiano è andato perduto, quindi faremo riferimento alla traduzione dal tedesco di Fabio Frosini presente nell'appendice dell'edizione curata da De Matteis di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Cfr. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 263-288.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>120</sup> Storiografia della quale dovrebbe far parte, a suo modo di vedere, anche l'etnologia.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

interiore»<sup>123</sup> che ci fa riconoscere nell'individualità di un fenomeno umano un momento di incremento universale dello spirito che coinvolge anche noi stessi:

La considerazione storica dei fenomeni facenti parte della nostra vita culturale è sempre condizionata dal presente, nel senso che quei fenomeni possono divenire storia solo in quanto la loro realtà spirituale *agisca ancora nella nostra coscienza come coscienza di uomini moderni*. Solo se la pietà cristiana è per noi cosa viva e contemporanea, ci è possibile una storia del cristianesimo; e solo nella misura in cui le esperienze degli uomini del 1789 agiscono ancora dentro la nostra vita politica e sociale, è per noi possibile una storia della Rivoluzione francese. Allo stesso modo, fenomeni appartenenti a culture che ci sono spiritualmente anche assai lontane possono diventare storia, solo in quanto ci riesca di riscoprirle e risvegliarle quali forze storiche, vale a dire quali *forze che hanno contribuito a fare di noi ciò che siamo*. Così, per noi una storia della magia è possibile solamente nella misura in cui ci riesca di restituire il drammatico processo attraverso il quale, da maghi che eravamo, siamo diventati uomini moderni.<sup>124</sup>

Bisogna superare il presupposto dogmatico di una storia fuori di noi che possa essere ricostruita esclusivamente attraverso un lavoro filologico di raccolta di documenti e testimonianze e di ordinamento spaziale e cronologico dei fatti. Solo partendo dal presupposto che noi stessi siamo la nostra storia, lo storico può aprire la propria coscienza al passato «e tentare così di districare, dall'immane trama che viene intessuta nel fragoroso telaio del tempo, il filo rosso che a quel passato lo unisce»<sup>125</sup>. Ogni fenomeno umano, infatti, ha costituito uno sviluppo dello spirito (e quindi del reale) che ha concorso a costituire il presente e quindi agisce ancora in noi e in noi può essere ritrovato nel suo significato universale. Nella riflessione epistemologica di De Martino compaiono ovviamente riferimenti esemplificativi al suo oggetto di studio peculiare, quasi come se egli cercasse di giustificare tra le righe la propria ricerca: una storia della magia è possibile solo nella misura in cui si riconosca alla magia una funzione storica attuale, vale a dire, un incremento dello spirito (nelle sue forme fondamentali) che non solo è ancora presente in noi, ma senza il quale noi stessi non potremmo essere quali effettivamente siamo. Una considerazione meramente naturalistica della magia, invece, conduce inevitabilmente a una catalogazione, sotto una comune etichetta, di fatti che rimangono muti e incomprensibili nella loro esteriorità e apparente estraneità al presente; a ciò si aggiunge, poi, la circostanza che il metodo naturalistico si affida spesso a categorie tratte dalle scienze naturali, con l'effetto che i fenomeni magici sono

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 264.

<sup>124</sup> Ivi, p. 263. Corsivo dell'autore.

<sup>125</sup> Ivi, p. 280.

squalificati a priori come “immaginazioni”. La luce della testimonianza interiore – spiega De Martino – non conduce a un soggettivismo della conoscenza storica:

il metodo storicistico non consiste affatto nell'elevare a fonte della storicità l'individualità empirica, ma, al contrario, nel liberare tale individualità empirica dal carattere irrelato e monadico dal quale è gravata nella pigrizia dello scorrere della vita quotidiana. Rendere le proprie esperienze storicamente trasparenti significa inserirle nella forma puramente teoretica della coscienza e lì purificarle della loro originaria immediatezza, rafforzandole, ampliandole e approfondendole.<sup>126</sup>

Seguendo il dettato crociano, il giudizio storico (quale unico giudizio conoscitivo) è sempre individuante e concreto, poiché determina l'universale nell'individuale<sup>127</sup>. Ciò significa che l'individuale empirico viene liberato dalla sua astratta singolarità e chiusura monadica per essere incluso, grazie alla conoscenza storica, nel movimento dialettico e relazionale dello spirito, che è storia; in questo modo, peraltro si supera il dualismo metafisico di universale e individuale nella storia, arrivando alla consapevolezza che «la vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo»<sup>128</sup>. Non si può quindi prescindere dall'individualità perché in essa si determina storicamente l'universale, ma, d'altra parte, l'individuale deve liberarsi dalla sua irrelatività astratta e riscoprire in sé l'universale<sup>129</sup>. L'epistemologia demartiniana è senza dubbio crociana: come ha scritto a Banfi, De Martino è pienamente convinto che la filosofia sia metodologia della storia e, in linea con la logica crociana, che il giudizio teoretico sia giudizio storico e individuale. La sua insofferenza dipende dall'esclusione aprioristica dalla conoscenza storica di un intero campo di fenomeni umani come la magia, esclusione che, a giudizio del giovane studioso, non è giustificabile con gli assunti teorici della filosofia dello spirito. Il metodo naturalistico è necessario in particolare per l'accostamento a quell'ambito di realtà, che circoscriviamo astrattamente con lo pseudoconcetto di “natura”, che per noi rimane «una zona oscura, nella quale siamo costretti ad addentrarci *senza la testimonianza*

---

<sup>126</sup> Ivi, p. 264.

<sup>127</sup> «nel giudizio si determina l'universale con individuarlo». CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 67.

<sup>128</sup> Ivi, p. 116.

<sup>129</sup> «Perché, se fuori della relazione con lo spirito l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogno è anche lo spirito fuori delle sue individuazioni; e raggiungere nella concezione storica l'universalità è ottenere insieme l'individualità, e renderle entrambe salde della saldezza che l'una conferisce all'altra». Ivi, p. 116-117.

*interiore*»<sup>130</sup>. Infatti, nella natura, che fa parte anch'essa della totalità dello spirito, non possiamo riconoscere il dramma storico che ha condotto fino a noi. Ciò significa che l'oggetto proprio delle scienze naturali non può essere realmente individuato dalle categorie scientifiche (spazio, tempo, causalità), ma rimane sempre esterno rispetto a esse, come «qualcosa di vuoto o di ignoto»<sup>131</sup>. Benché non si riconosca, quindi, valore conoscitivo al metodo naturalistico, non si intende squalificarlo del tutto, perché gli si assegna una funzione pratica e ausiliaria di stimolo alla conoscenza storica autentica, attraverso la ricerca e la critica esterna delle fonti documentarie e l'«ordinamento dei fatti secondo spazio, tempo e causalità»<sup>132</sup>. «Insomma, la storiografia idealistica non svaluta la ricerca filologica, ma ne limita il valore al *semplice ritrovamento della memoria storica*»<sup>133</sup>.

Dopo aver chiarito la distinzione fra metodo naturalistico e metodo storicistico, De Martino procede all'analisi delle ricerche moderne di etnologia religiosa, che tale distinzione dimostrano di ignorare completamente. In particolare, il difetto fondamentale di queste ricerche, derivante dall'esorbitanza del metodo naturalistico, consiste nella «convinzione che assistere personalmente a uno degli eventi caratteristici della vita dei popoli primitivi sia bastevole all'indagine della vita religiosa primitiva»<sup>134</sup>. Gli studi etnologici partono dai fenomeni religiosi quali si presentano direttamente per sezionarli e registrarli «secondo spazio, tempo e origine»<sup>135</sup> oppure – e qui la critica è implicitamente rivolta di nuovo a Lévy-Bruhl, che infatti sarà citato poco dopo – per utilizzare tale schematizzazione allo scopo di rinvenire una struttura della mentalità primitiva. Questi modi di procedere delle ricerche etnologiche partono dall'assunto naturalistico di un oggetto di studio completamente esterno alla storicità del ricercatore stesso, vale a dire si pongono nei confronti delle civiltà primitive allo stesso modo dello scienziato nei confronti della natura, ottenendo quindi il medesimo effetto di allontanare da sé l'oggetto di conoscenza<sup>136</sup>. Ma i fenomeni religiosi, tra i quali è inclusa anche la magia, sono fenomeni spirituali la cui conoscenza è possibile solo se

---

<sup>130</sup> DE MARTINO, *Etnologia religiosa e storicismo*, in DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 264.

<sup>131</sup> Ivi, p. 265.

<sup>132</sup> Ivi, p. 264.

<sup>133</sup> *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

<sup>134</sup> Ivi, p. 266.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Da qui deriva, peraltro, l'identificazione dei popoli primitivi con i popoli “di natura” o *Naturwölker*.

diventa conoscenza storica come è stata precedentemente definita, vale a dire determinazione della loro funzione storica, di incremento dello spirito fino a noi. Di conseguenza, al fine di determinare la contemporaneità dell'oggetto di studio, cioè la presenza in esso di quelle medesime forze storiche universali che hanno condotto fino a noi, è necessario un lavoro preliminare volto «a isolare metodicamente le stratificazioni della nostra coscienza storica, fino a che non si sia giunti a quel livello di rappresentazioni e di esperienze nel quale si muove il mondo religioso primitivo»<sup>137</sup>. In questo modo, il ricercatore si può assicurare «una contemporaneità mediata e garantita della vita religiosa primitiva»<sup>138</sup>. Il riconoscimento nei fenomeni religiosi primitivi delle medesime forze storiche che agiscono in noi, infatti, non può prescindere dalla consapevolezza della nostra stessa storicità, e quindi anche dal riconoscimento di altre fasi storiche che ci hanno allontanato idealmente da essi. Quest'operazione preliminare rappresenta l'unica garanzia metodologica in grado di allontanare due rischi diversi, ma congiunti dalla medesima origine nel metodo naturalistico: da un lato, l'affermazione di un'irrazionalistica e misteriosa *Erlebnis* e «immedesimazione immediata»<sup>139</sup> come unico strumento in grado di superare immediatamente la distanza, concepita in modo naturalistico e non storico, dalle popolazioni primitive, dall'altro lato, l'uso di concetti moderni per la determinazione delle rappresentazioni e delle esperienze del mondo primitivo, «mediante il quale si rappresenta in modo acritico e immediato come antico ciò che è contemporaneo»<sup>140</sup>.

Queste scrupolose notazioni metodologiche mostrano il grande progresso della riflessione epistemologica di De Martino che, nel vivo della ricerca concreta, si scontra con problemi nuovi e trascurati anche dalla teorizzazione crociana. Stando a quanto emerge da questo articolo, la maggiore difficoltà rilevata da De Martino consisterebbe nella necessità di una traduzione concettuale che consenta di determinare la funzione storica della *weltanschauung* dei popoli primitivi, evitando di attribuirle indebitamente concetti provenienti dalla civiltà moderna. In effetti, questo pericolo di impropria modernizzazione dell'antico è presente soprattutto nello studio dei fenomeni magici primitivi, come dimostrano gli esempi portati nell'articolo. In primo luogo, De Martino

---

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 270.

fa riferimento al concetto di *mana* di Codrington presso i Melanesiani, quale forza impersonale diffusa e distribuita in diversa misura fra uomini e cose. A questo proposito, la critica demartiniana è molto netta e sembra quasi valere come una regola precisa che egli sta imponendo a se stesso nel suo lavoro sul magismo:

Codrington si colloca dinnanzi ai suoi melanesiani senza curarsi, ciò facendo, di colmare metodologicamente la distanza mentale che da essi lo separa. Egli fa uso di concetti, come naturale e soprannaturale, visibile e invisibile, personale e impersonale, anima e spirito, che sono tutti *il risultato* di un lungo cammino; giacché infatti hanno dovuto percorrere una complessa evoluzione prima di acquisire il significato che attualmente hanno per la nostra coscienza moderna. Attraverso il mondo classico, il cristianesimo, il rinascimento, la riforma, l'illuminismo, il romanticismo, il positivismo e lo storicismo quei concetti sono stati sottoposti a un continuo processo di formazione e di trasformazione e *non è pertanto possibile determinare il loro significato approssimativo o medio al di sopra e al di fuori della storia nella quale, per noi, essi si sono formati.*<sup>141</sup>

Il *discrimen* principale fra metodo naturalistico e metodo storicistico, quindi, consiste nel fatto che mentre il primo assume come eterni, e perciò a-storici, gli schemi classificatori usati per adeguare il proprio oggetto di studio, il metodo storicistico parte dalla consapevolezza della storicità dei propri stessi strumenti epistemologici. Ciò comporta altresì che la ricerca abbia effetti conoscitivi molto più ampi, che retroagiscono anche sullo stesso dispositivo epistemologico che la guida. L'esempio presentato successivamente da De Martino è estremamente significativo, non solo perché dimostra questo effetto conoscitivo retroattivo, ma anche perché documenta il progresso del suo specifico lavoro sulla magia.

Si consideri ad esempio il concetto di persona, cioè la rappresentazione che l'io ha di se stesso. Un procedimento naturalisticamente condizionato tende a costruire una definizione media di persona, basandola sul suo significato generico. In una tale definizione l'io viene accolto come un ente metafisico (l'anima-sostanza della psicologia razionale), di fronte al quale sta il mondo come l'altra metà del reale. In secondo luogo, la coscienza viene vista come una sorta di luce interiore, la quale non può comunque estendersi al di fuori di confini ontologici dell'io univocamente fissati. Ma la semplice constatazione dei fatti vanifica ogni idea di realtà sostanziale dell'io. *Rispetto al nostro moderno io razionale, l'io magico ha infatti tutt'altra estensione* e intrattiene un legame simpatetico con la vita familiare e sociale. La forma della coscienza, sia questa magica o razionale, non presuppone insomma alcun io ontologicamente determinato, ma al contrario ne fissa di volta in volta i confini *in quanto produce una polarità di individuo e cosmo storicamente determinata*. La polarità individuo-cosmo corrispondente alla coscienza magica va presa inoltre in considerazione anche in relazione al cosiddetto "potere dell'uomo sulla natura", il quale, esattamente come il rapporto soggetto-oggetto, non è determinato una volta per tutte *ma ha una sua storia*. Testimonianze a favore di questa tesi sono

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 268. Corsivo dell'autore.

le percezioni extrasensoriali, i fenomeni telecinetici, le materializzazioni, ecc., che la parapsicologia ci ha fatto conoscere.<sup>142</sup>

Posto di fronte al mondo magico, il ricercatore vede dissolvere tutte le categorie sulle quali si basa la sua stessa esperienza e rappresentazione del mondo. Proprio questo contenuto scandaloso dei fenomeni magici conduce il ricercatore arroccato su posizioni naturalistiche a respingere la magia variabilmente nel campo della superstizione, dell'immaginazione allucinatoria o dell'inganno, abdicando così alla comprensione. Il tentativo di comprendere le rappresentazioni delle civiltà primitive attraverso un utilizzo destoricizzato delle categorie classificatorie della civiltà moderna risulta costitutivamente fallimentare, perché deforma di necessità i fenomeni sottoposti all'osservazione. Un'etnologia storicista, al contrario, è garantita dal rischio della deformazione proprio dall'assunzione preliminare della storicità del reale, che, di fronte ai fenomeni magici, conduce a porsi la domanda sulla loro funzione storica rispetto alla contemporaneità e, di conseguenza, a sciogliere il processo storico che, nell'esempio in questione, ha portato dall'io magico all'io razionale.

Per quanto riguarda più specificamente lo stato della ricerca demartiniana, si può notare che vi è stato un progresso significativo rispetto a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, dovuto probabilmente anche all'importanza maggiore che negli anni quaranta stanno assumendo i suoi studi nel campo della metapsichica e della psicopatologia. De Martino sta passando dall'affermazione della storicità delle sole funzioni trascendentali di kantiana memoria (spazio, tempo, causalità) alla considerazione dell'eventualità della storicità dello stesso Io penso. In questo passaggio, è decisiva anche l'influenza dei testi di Cassirer, come si può evincere dai riferimenti alla questione della polarità individuo-cosmo o soggetto-oggetto, centrale sia nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* sia in *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. In questa fase, De Martino non ha ancora formulato il concetto di "presenza", ma è concentrato ancora sullo studio di quei fenomeni psicopatologici e paranormali nei quali è evidente un'esperienza e una rappresentazione dell'io in contraddizione con l'idea di un io sostanziale, rigidamente concluso entro limiti individuali ben definiti, contrapposto a una natura altrettanto sostanziale, oggetto di conoscenza e azione. Dall'attenzione ai fenomeni in contrasto con la

---

<sup>142</sup> Ivi, pp. 268-269. Corsivo dell'autore.

rappresentazione e l'esperienza dell'io, inteso ancora in termini coscienziali, tipici della filosofia moderna, (nata a partire dal Rinascimento, secondo un De Martino che qui segue Cassirer), partirà la riflessione, inizialmente forse ancora gnoseologica, sulla polarità soggetto/oggetto, di cui ad ogni modo è già ben chiara a De Martino la storicità. L'effetto conoscitivo retroattivo permesso dal metodo storicista, ovviamente, non è limitato al dispositivo epistemologico del ricercatore, ma si configura come quell'allargamento dell'autocoscienza identificato quale scopo precipuo di ogni storiografia (e filosofia): «Nella considerazione storicistica l'oggetto viene riscoperto quale momento di sviluppo dei valori spirituali (religione, ethos, Stato, diritto, economia, linguaggio, mito, arte, filosofia) e diventa così, semplicemente, *autocoscienza ampliata di quegli stessi valori*»<sup>143</sup>.

De Martino torna anche sul problema dell'origine, declinato nella forma della questione della prima forma di religione, respinta recisamente: «l'etnologia storicista respinge il problema della prima forma di religione; e non perché esso sia insolubile allo stato attuale della ricerca, ma piuttosto perché esso è malposto»<sup>144</sup>. Il rifiuto demartiniano, ancora condizionato dalla cornice concettuale crociana nella quale si muove la sua ricerca, è tuttavia fondato su un'argomentazione complessa, dalla quale emergono nuove intuizioni. Abbiamo, infatti, già visto che il percorso della speculazione demartiniana si sta orientando progressivamente proprio verso l'origine, dal momento che il primitivo tende ad assumere sempre più nettamente i contorni di un *primum*. Lo studioso napoletano, di fatto, registra il cortocircuito legato al problema dell'origine, e a quel paradossale intreccio di natura e cultura che è l'essere umano. Da un lato, egli respinge la questione della prima forma di religione nell'impostazione datane da un procedimento naturalistico che, usando categorie scientiste, risale la serie temporale delle cause fino a identificare in alcuni fenomeni religiosi, scelti arbitrariamente all'interno delle civiltà primitive, la prima forma di religione. In realtà, secondo De Martino, questa impostazione trascura la difficoltà principale legata alla questione dell'origine: «Un tale problema è logicamente mal posto, giacché non è possibile sortire dalla sfera dei valori spirituali per poter esser presenti all'atto della loro genesi del tempo, come nel caso del barone di Münchhausen, il quale, come narra la

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 265. Corsivo dell'autore.

<sup>144</sup> Ivi, p. 273.



favola, caduto una volta in uno stagno, se ne trasse fuori issandosi per il codino»<sup>145</sup>. De Martino, quindi, rileva il fallimento di una metodologia che, in virtù di categorie scientifiche ritenute infallibili, pretende di poter uscire da quella cultura che definisce la natura ultima dell'essere umano (e quindi anche i limiti e le possibilità stesse della conoscenza). Tale impostazione dipende, infatti, dall'assunto dogmatico di una storia posta fuori di noi che, come serie cronologica di fatti connessi causalmente, possa essere ricostruita solo in virtù della raccolta esteriore di documenti. Grazie al metodo storicista, invece, Ernesto intuisce che l'intrinseca storicità dell'essere umano significa che noi stessi siamo la nostra origine: «La storia, in quanto ampliamento dell'autocoscienza dei valori spirituali e apertura del presente verso il passato, esige logicamente che il vero "primo" sia dato mediante il nostro centro prospettico di individuazione»<sup>146</sup>. Come sappiamo da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, i centri prospettici di individuazione coincidono con mediazioni collettive (civiltà) che imprimono allo spirito, e quindi alla storia, una determinata direzione di incremento. Ma questo significa che gli uomini trovano la propria origine, vale a dire quella struttura dinamica e ricorsiva che produce storia e significato, non in un singolo evento posto come il primo della serie, ma in se stessi, nella propria storicità, quale sorgente perpetua di storia<sup>147</sup>. L'interesse demartiniano per il magismo, quindi, si configura come speculazione non tanto su forme di civiltà che rappresenterebbero il passaggio dall'animalità alla cultura, quanto su quella struttura dinamica creatrice di significato, la mediazione, che definisce l'umano e la sua origine. Solo partendo dalla consapevolezza della storicità dell'essere umano, e quindi della presenza viva e operante dell'origine, è possibile quell'apertura del presente al passato in cui consiste la conoscenza storica (e la filosofia), con i suoi effetti retroagenti e ricorsivi, dai quali deriva l'ampliamento dell'autocoscienza.

Dal medesimo presupposto della storicità dell'essere umano, deriva il nuovo metodo approntato e proposto da De Martino per l'etnologia, che riserva al metodo naturalistico una validità esclusivamente euristico-filologica:

---

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>147</sup> Su questo, che è la tesi riguardante l'origine della teoria estatico-mediatoria di Fornari, Cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 93.

Di fatto occorre *anche* (e vorrei dire: *soprattutto*) mettere alla prova i metodi che ci permettono non soltanto di afferrare *in flagranti* il comportamento delle culture primitive qui e ora, nell'attimo dell'improvviso contatto con la cultura europea, ma, altrettanto, *il dispiegarsi storico del complesso della cultura europea all'interno di quel mondo di esperienze e di rappresentazioni che ancor oggi si trova più o meno ben conservato presso i cosiddetti popoli primitivi*. [...] In generale, quindi, l'etnologia storicistica rivolgerà la sua attenzione di preferenza *ai punti di crisi e di passaggio*, e utilizzerà i metodi di ricerca con l'aiuto dei quali sarà possibile sceverare gli strati culturali (spirituali e psichici), fino a liberare quel livello della spiritualità sul quale si muovono le culture primitive, cioè le culture spiritualmente più distanti della nostra.<sup>148</sup>

Se vuole avere un valore conoscitivo, l'etnologia non può limitarsi a documentare quasi fotograficamente il comportamento delle civiltà primitive, ma deve ritrovare in esse quell'unica sorgente di storia e di cultura, definitoria dell'umano, e ricostruirne il processo libero e imprevedibile di sviluppo che dai popoli primitivi ha portato fino a noi. Dal punto di vista metodologico, quest'esigenza si riflette nel «metodo dei punti di crisi e di passaggio», volto a identificare i momenti “critici”, vale a dire di cambiamento improvviso di direzione nello sviluppo dello spirito. L'elaborazione di questo metodo dipende probabilmente in larga misura dallo studio della filosofia delle forme simboliche di Cassirer, citato, infatti, in una nota relativa al brano successivo dell'articolo, in cui De Martino mostra l'applicazione del metodo all'oggetto specifico della magia:

Proprio nell'etnologia religiosa il metodo dei punti di crisi e di passaggio si presta a un vasto campo di applicazioni. Ad esempio, una storia del magismo esige che si prendano le mosse dal rapporto moderno fra individuo e cosmo e che quindi, in un'accurata progressione storica, si retroceda attraverso il positivismo e il romanticismo, l'illuminismo e il rinascimento, il cristianesimo e la religione antica, ecc., fino a quando non si sia raggiunto quel livello di rappresentazioni e di esperienze sul quale si muove la coscienza magica. La nostra civiltà attuale si è formata mercé una costante polemica antimagica; essa esibisce, perciò, nella sua storia, dei tipici momenti di scelta, nei quali si realizza il drammatico passaggio dal rapporto immediato (e pertanto magico) fra individuo e cosmo a uno mediato (e pertanto razionale). La possibilità di comprendere la funzione storica della magia ci viene dischiusa solamente dal felice incontro con queste età selettive e drammatiche; solo grazie a queste età, che in parte parlano la nostra lingua, ci è dato penetrare anche in quell'altra lingua, che non costituisce più il normale modo di esprimersi del mondo moderno.<sup>149</sup>

Ritroviamo in parte la concezione ramiforme dello svolgimento dello spirito attraverso la quale, in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, De Martino ha tentato una conciliazione fra lo storicismo crociano e l'evoluzione creatrice bergsoniana. Adesso, però, l'ispiratore del metodo per punti di selezione e di crisi è Cassirer, del quale si

---

<sup>148</sup> Ivi, p. 283.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 283-284.

sentono numerosi echi lungo tutto l'articolo. L'interesse per il pensatore tedesco di origini ebraiche risale già al periodo di lavoro preparatorio a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e sembra circoscritto in particolare all'analisi delle intuizioni di spazio e di tempo nel pensiero mitico, contenuta nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*<sup>150</sup>. Probabilmente l'approfondimento dello studio del testo cassireriano estende questo interesse al punto che dopo la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* De Martino contatta Cassirer, già emigrato in Svezia, inviandogli anche una copia dell'opera<sup>151</sup>. Nello stesso periodo il giovane propone a Pettazzoni un articolo «espositivo e critico», da pubblicare su “Studi e materiali di storia delle religioni”, sul volume *Das mythische Denken*, che «apre nuove vie alla filosofia della mitologia e della storia delle religioni»<sup>152</sup>. In effetti, Cassirer entra a far parte di quelle cerchia di autorità intellettuali sotto il cui patrocinio De Martino dichiara a Pettazzoni di svolgere il proprio lavoro pochi mesi dopo. L'attenzione demartiniana dipende in primo luogo dal fatto che la filosofia delle forme simboliche teorizzata da Cassirer costituisce per la prima volta un tentativo di spiegare il pensiero magico senza ricondurlo alla sfera dell'illusorio<sup>153</sup>, ma, al contrario, attribuendogli la piena dignità e autonomia di una forma simbolica di espressione dello spirito, attraverso la quale dal caos di impressioni sensibili si crea un mondo. De Martino è attirato in primo luogo dall'esperimento cassireriano di estendere i principi basilari della rivoluzione copernicana kantiana all'interpretazione della coscienza mitica. In apertura della prima parte de *Il pensiero mitico*, Cassirer dichiara le modalità di questa estensione:

Essa [la Filosofia delle forme simboliche] non solo cerca le categorie della coscienza dell'oggetto nella sfera teoretico-intellettuale, ma parte dal presupposto che simili categorie si debbano trovare ovunque da un caos di impressioni si formi un cosmo, cioè una caratteristica e tipica “visione del mondo”. Ogni visione del mondo di tal genere è possibile solo in virtù di particolari atti di oggettivazione, di trasformazione delle semplici “impressioni” in “rappresentazioni”. Ma, se in questa maniera la mèta della oggettivazione può essere ricondotta a

<sup>150</sup> Infatti, Cassirer è citato esclusivamente in relazione a questo problema. Cfr. Ivi, pp. 108-109, note 20 e 31. Bisogna anche considerare che il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, *Il pensiero mitico*, costituisce anche una miniera di fonti etnologiche indirette, alle quali è vitale accedere per un De Martino sempre così in difficoltà nel reperimento di testi.

<sup>151</sup> Non è rimasta la lettera di De Martino, ma solo quella di risposta e di ringraziamento di Cassirer. A quanto emerge, De Martino ha chiesto anche di poter accedere al materiale della biblioteca Warburg, non sapendo che da anni era stata trasferita in Inghilterra. Cfr. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 45-47.

<sup>152</sup> GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, 55, cit., p. 246.

<sup>153</sup> Cosa che, come abbiamo visto, De Martino rimprovera invece a Croce.

certi strati che sono anteriori alla coscienza teoretico-oggettiva della nostra esperienza, della nostra visione scientifica del mondo, mutano, quando discendiamo a questi strati, la via e i mezzi del processo di oggettivazione.<sup>154</sup>

Lo studioso napoletano ritrova quindi in Cassirer la sua stessa idea, proposta in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, di uno svolgimento storico delle funzioni trascendentali dell'intelletto, che però non sono più interpretate in senso coscienzialistico, ma in senso simbolico, quindi culturale e storico. De Martino ritrova nel filosofo tedesco la sua propria intuizione non tematizzata sulle mediazioni collettive, che nell'impostazione cassireriana sono trasfigurate in attività formatrici dello spirito. In questo modo Cassirer sembra riuscire a spiegare la ragione della contraddittorietà del mondo magico rispetto al mondo della civiltà moderna, senza condannarlo all'insignificanza. Ogni forma simbolica costituisce una mediazione<sup>155</sup> attraverso la quale «i due elementi dell'“interno” e dell' “esterno”, dell' “Io” e della “realtà” ricevono per la prima volta la loro determinazione e la loro reciproca delimitazione»<sup>156</sup>. Ne consegue, quindi, che non ci sia un confine prefissato ed eterno fra soggetto e oggetto, ma piuttosto «ciascuna forma fondamentale lo pone *in modo diverso*»<sup>157</sup>. Colpito dal percorso analitico di Cassirer che ripercorre con accuratezza le forme del pensiero mitico e il passaggio dall'io propriamente magico all'io religioso, De Martino appronta il metodo per punti di selezione e di crisi molto vicino alla concezione cassireriana dei “punti di svolta” che marciano le trasformazioni delle visioni del mondo, come nel passaggio dall'immagine magica a quella scientifica del mondo nel Rinascimento, analizzato in *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*<sup>158</sup>. Tale metodo risulta fondamentale come lavoro preliminare alla comprensione della funzione storica della magia quale mediazione collettiva creatrice di un mondo e di un io a tale mondo contrapposto. In effetti, come risulta dalla lettera a Pettazzoni sopra citata, Ernesto progetta una vera e propria storia della magia che ponga in evidenza i passaggi

---

<sup>154</sup> Ernst CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche, Vol. II, Il pensiero mitico*, trad. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1964, (ed. orig. *Philosophie der symbolischen Formen, II, Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Oxford, 1923), p. 43.

<sup>155</sup> È lo stesso Cassirer che parla delle forme simboliche in termini di mediazione. Cfr. Ivi, p. 218.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Sul rapporto De Martino-Cassirer cfr. Girolamo IMBRUGLIA, *Tra Croce e Cassirer*, in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Di Donato (a cura di), cit., pp. 83-101, e Sandro BARBERA, “Presenza” e “mondo”. *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Di Donato (a cura di), cit., pp. 104-127.

storici fondamentali che hanno condotto fino alle mediazioni sulle quali si basa la civiltà moderna, ora in crisi. Il compito dell'etnologia storicista rimane «ampliare l'autocoscienza della nostra cultura»<sup>159</sup>, ad un fine, però, che non è semplicemente conoscitivo, ma innanzitutto pratico, «con l'intenzione di riconoscere l'essere e il dover essere, il carattere e la missione, della cultura occidentale»<sup>160</sup>. In questa fase il legame con il pensiero di Cassirer, nel quale De Martino trova un riconoscimento delle proprie intuizioni, è sentito di un'importanza tale da essere indicato chiaramente in una nota inserita addirittura contro il consiglio di Pettazzoni, che ne ha chiesto l'eliminazione in quanto riferimento poco gradito alla rivista "Paideuma" (Cassirer è ebreo)<sup>161</sup>. Considerata la tendenza demartiniana a tacere le proprie fonti, questa nota suona ancora di più come un'investitura:

Il primo che abbia inserito il problema della magia nella propria concettualizzazione storica è stato Ernst Cassirer. Di fatto, egli ha per primo tentato di dare rilievo logico e storico alla *Weltanschauung* magica nel contesto della polemica antimagica affermatasi nel corso della civiltà occidentale.<sup>162</sup>

Ne *Il mondo magico*, però, Cassirer è citato solo tre volte e la prima volta anche in tono molto critico<sup>163</sup>. Non si tratta di un repentino voltafaccia<sup>164</sup>, quanto dell'esito inevitabile della ricerca demartiniana. De Martino, infatti, apprezza e studia Cassirer, poiché ravvisa una conferma dei propri obiettivi speculativi, ma non lo elegge ad indiscutibile e unica guida teorica. Il proseguimento dello studio e dell'osservazione dei fenomeni magici lo porta progressivamente ad allontanarsi dalla posizione cassireriana, troppo schiacciata su un'impostazione tendenzialmente gnoseologica del problema della magia, che conduce inevitabilmente a una sua svalutazione di fronte alla rappresentazione del mondo fornita dalla conoscenza scientifica. In questo senso, nella prima nota relativa a Cassirer ne *Il mondo magico*, De Martino afferma che non è riconosciuto il «dramma

---

<sup>159</sup> DE MARTINO, *Etnologia religiosa e storicismo*, in DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 285.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> Cfr. Stefano DE MATTEIS, *Nota introduttiva. Magia, natura, storia*, in DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 255, nota 10.

<sup>162</sup> DE MARTINO, *Etnologia religiosa e storicismo*, in DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 288, nota 30. All' "investitura" segue la citazione di alcuni testi di Cassirer, con l'osservazione che «lo storico della magia può trovare spunti notevoli e stimoli fruttuosi per il proprio lavoro».

<sup>163</sup> Cfr. DE MARTINO, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., nota 13, p.74, p. 110 e nota 128, p. 158.

<sup>164</sup> *Il mondo magico* è completato solo quattro anni dopo.

storico concreto della magia»<sup>165</sup>. Dal punto di vista della gnoseologia moderna di derivazione kantiana, come quella della filosofia delle forme simboliche cassireriana<sup>166</sup>, all'età magica viene riconosciuto esclusivamente il momento più direttamente in conflitto con la *Weltanschauung* della razionalità occidentale e non la correlazione con l'altro momento, quello del riscatto creativo attraverso la mediazione dello stregone, che rende possibile lo svolgimento storico del mondo magico stesso. Cassirer non intuisce propriamente la mediazione come sorgente originaria di significato, ma si interroga sul rapporto tra soggetto e oggetto nelle sue declinazioni storiche. Il motivo fondamentale di distanza da Cassirer consiste ancora dal fatto che De Martino, anche grazie alla sua esperienza esistenziale, intuisce che la mediazione non è una struttura esclusivamente concettuale, ma è in primo luogo una relazione esistenziale, che lega in primo luogo i soggetti umani, dando luogo a una circoscrizione della loro identità e di un mondo significativo. Ne consegue che lo sviluppo storico dello spirito non può avvenire nelle modalità nitide e serene della teorizzazione cassireriana, ma deve passare attraverso momenti di rischio di perdita di un mondo dai confini sempre riscrivibili, e momenti di riscatto, al limite dell'abisso, di tale mondo.

### 3. Il problema della realtà dei poteri magici: metapsichica e psicopatologia

Come abbiamo potuto osservare dalle lettere di De Martino alle sue guide intellettuali, a partire dagli anni quaranta il problema della realtà dei poteri magici diventa centrale nel percorso di ricerca demartiniano. Proprio negli stessi anni, il giovane si interessa con metodicità allo studio di testi di psicologia paranormale o, come è definita in Italia, metapsichica. L'interesse di De Martino per il campo della metapsichica è stato a lungo trascurato dagli studi sulla sua figura, probabilmente in quanto capitolo imbarazzante della sua giovinezza, e solo recentemente è stato fatto oggetto di un'analisi più approfondita, soprattutto ad opera di Silvia Mancini, che però ha sortito l'effetto contrario di enfatizzare troppo questo aspetto della formazione

---

<sup>165</sup> Ivi, nota 13, p. 74.

<sup>166</sup> Ma anche come quella della scuola durkheimiana e di Lévy-Bruhl, che infatti è unito a Cassirer nella nota critica.

demartiniana<sup>167</sup>. Si deve certamente riconoscere a Mancini il merito di aver rimarcato l'apertura fra gli intellettuali del novecento italiano a tematiche vicine alla ricerca metapsichica. Agli inizi del novecento le riviste di tematica spiritualista e metapsichica più rinomate sono "Bilychnis", alla quale collabora anche Macchioro, "Luce e Ombra", "La Ricerca psichica". In particolare, "Luce e Ombra" ospita numerosi interventi dedicati a filosofia, a intreccio fra psichiatria e metapsichica, arte e parapsicologia; fra i collaboratori della rivista vi è quell'Emilio Servadio, uno dei fondatori della Società psicoanalitica italiana, che ha scritto per l'Enciclopedia italiana diretta da Gentile la voce sulla ricerca psichica della quale Macchioro si era lamentato in una lettera a De Martino. Nel 1935 Servadio insieme con Ferdinando Cazzamalli e Giovanni Schepis scrivono a Pettazzoni una lettera per richiedere l'appoggio nella creazione di un Istituto Italiano per la ricerca scientifica sui fenomeni metapsichici. Pettazzoni aveva già dato la sua disponibilità ad Antonio Bruers, cancelliere dell'Accademia dei Lincei, per la collaborazione alla sua rivista "La Ricerca psichica"<sup>168</sup>. La Società Italiana di Metapsichica (Sim) è fondata il 26 maggio 1937 ed entra nei quadri ufficiali della cultura nazionale con il r.d. 23 gennaio 1941, dandosi nello stesso anno uno Statuto<sup>169</sup>. La prima assemblea dei soci ordinari, tenutasi il 18 dicembre 1941, sancisce la finalità della società stessa, cioè lo studio dei fenomeni normalmente chiamati soprannaturali e coinvolgenti la parte inesplorata e ignota dello psichismo, che vengono perciò chiamati "metapsichici"<sup>170</sup>, escludendo però qualsiasi finalità filosofica e religiosa. Si decide anche l'orientamento dello studio dei fenomeni metapsichici, impostato secondo

---

<sup>167</sup> Cfr. Silvia MANCINI, *Postface*, in Ernesto DE MARTINO, *Le monde magique*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999, pp. 286-554 e cfr. Silvia MANCINI, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Esoterismo. Storia d'Italia-Annali*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 629-658. A riprova della scabrosità dell'argomento si noti che la postfazione alla riedizione francese de *Il mondo magico* della Mancini si è attirata una severa critica di Charuty. Cfr. Giordana CHARUTY, *Le retour des métapsychistes*, in "L'homme. Revue française d'anthropologie", 158-159, Avril/Septembre 2001, pp. 353-364. Mancini ha risposto in Silvia MANCINI, Bertrand MÉHEUST, *La réponse des "métapsychistes"*, in "L'homme. Revue française d'anthropologie", 161, 2002, pp. 225-237.

<sup>168</sup> Cfr. MANCINI, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, cit., p. 639.

<sup>169</sup> Cfr. Ivi, p. 640. E cfr. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943)*, *Materiali per una biografia*, in "Strada maestra, 56, cit. p. 234.

<sup>170</sup> Il termine viene coniato da Charles Richet, premio Nobel in medicina, nel suo *Traité de métapsychique* del 1922. Richet è uno dei fondatori, nel 1885, della Société de Psychologie physiologique, presieduta da Charcot e costituita sul modello della Society for Psychical Research inglese, di cui Richet fu presidente nel 1905.

rigorosi criteri scientifici e sperimentali<sup>171</sup>, rifiutando nettamente l'ipotesi spiritistica, in quanto antiscientifica. In effetti, l'iniziativa di creare un istituto ufficiale di ricerca metapsichica, alla pari con le altre grandi nazioni europee<sup>172</sup> è stata presa da un gruppo di fuoriusciti dalla rivista "Luce e Ombra", all'interno della quale vi è stata un disaccordo proprio in merito all'approccio ai fenomeni paranormali fra un'ala più vicina allo spiritismo<sup>173</sup> e un'altra più favorevole a uno studio scientificamente orientato. Il consiglio di presidenza della Sim unisce figure di spicco della cultura scientifica italiana: il presidente è Ferdinando Cazzamalli, libero docente di Clinica neuropsichiatrica all'Università di Roma, vice-presidente Vittorino Vezzani, titolare di zootecnica generale all'Università di Torino, consigliere Segretario amministratore Giovanni Schepis, docente di Statistica all'Università di Roma<sup>174</sup>; così come anche fra i soci ordinari vi sono figure di spicco, ad esempio: Giuseppe Tucci, accademico d'Italia e docente ordinario di religioni e filosofie dell'India e dell'Estremo Oriente, Carlo Formichi, accademico d'Italia e docente ordinario di sanscrito all'Università di Roma, Arturo Donaggio, docente emerito di clinica neuropatologica e psichiatrica all'Università di Bologna e presidente della Società italiana di psichiatria. Oltre ai soci ordinari, sono nominati anche dei soci corrispondenti, allo scopo di creare una rete di informatori e ricercatori diffusa in modo capillare sul territorio nazionale. Fra i soci corrispondenti, vi è De Martino che è indicato come studioso ricercatore dei fenomeni metapsichici presso i popoli di natura. La ricerca sui fenomeni paranormali non è quindi ristretta a un circolo di intellettuali stravaganti, ma ha tutti i caratteri, organizzativi e programmatici, di un'impresa intellettuale ufficialmente riconosciuta e accettata. Nell'ottobre del 1942, De Martino, divenuto socio ordinario, chiede a Pettazzoni, a nome del Consiglio di presidenza della Sim, di accettare la nomina a socio onorario;

---

<sup>171</sup> Nello Statuto, infatti, si sancisce di consacrare la ricerca metapsichica alla psiche e non all'anima, che, in quanto principio estraneo alle leggi di natura, non può essere oggetto di ricerca scientifica. Cfr. Ferdinando CAZZAMALLI, *Studi e Ricerche di metapsichica, 1942. Prima assemblea generale dei soci ordinari*, Colombo, Roma, 1942, p. 9.

<sup>172</sup> Come, ad esempio, il Regno Unito, dove la Society for Psychical Research è stata fondata nel 1882 a Londra da William Crookes, futuro premio nobel per la chimica e presidente della suddetta società dal 1896 al 1899.

<sup>173</sup> All'interno della quale figura Ernesto Bozzano, che sarà oggetto di forti critiche in una recensione di De Martino.

<sup>174</sup> Cfr. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943), Materiali per una biografia*, in "Strada maestra, 56, cit., p. 235. Nel consiglio di presidenza non figura uno dei propugnatori della società, Emilio Servadio, che, in quanto ebreo, ha lasciato l'Italia per le discriminazioni conseguenti all'emanazione delle leggi razziali.



pochi giorni dopo, Pettazzoni riceve e accetta la designazione a socio effettivo<sup>175</sup>. L'interesse demartiniano per il campo del paranormale, quindi, non è né perseguito di nascosto dalle sue guide intellettuali, che anzi Ernesto cerca di coinvolgere, né, tanto meno, occupa una posizione marginale nel complesso del suo lavoro sulla magia. Ulteriore prova ne è che De Martino nel 1942 contatta Einaudi proprio in qualità di socio della Società Italiana di Metapsichica per proporre una collana di opere dedicate specificamente agli studi di paranormale e parapsicologia<sup>176</sup>. Proprio questo ambito peculiare lo porterà a considerare la centralità del problema della realtà dei poteri magici, che sarà oggetto del primo capitolo de *Il mondo magico*.

L'interesse di De Martino per i fenomeni paranormali risale sicuramente agli anni del discepolato con Macchioro, che, come sappiamo, era incline all'ipotesi spiritistica e in *Zagreus* attinge spesso alla bibliografia degli studi di metapsichica. Oltre a ricordare che Ernesto ha avuto modo di consultare a lungo lo schedario di lavoro per *Zagreus*, donatogli dal suocero quale segno di sacra investitura, bisogna segnalare che nell'opera più celebre di Macchioro vi sono modalità di utilizzo delle fonti di psicologia paranormale<sup>177</sup>, che certamente hanno influito sulla riflessione più matura dell'allievo. Lo studioso triestino cita il *Traité de métapsychique* di Richet per dirimere la questione relativa ai «fatti allucinatori»<sup>178</sup> presenti nel dramma sacramentale dei Misteri. Egli inizia a trattare l'argomento portando la documentazione delle fonti antiche, primo fra tutti Proclo nei cui testi «troviamo frequentissime allusioni o descrizioni di queste enigmatiche visioni misteriche»<sup>179</sup>; spesso il filosofo neoplatonico parla di visioni divine che materializzano luci informi, assumendo variabilmente, ad esempio, la forma di un cavallo luminoso, o di un giovinetto, tutto nudo, o ricoperto d'oro cavalcante il dorso di un cavallo, oppure racconta di voci udite solo da alcuni, per forza sacrale. In

---

<sup>175</sup> *Ibidem*. Gandini sostiene che Pettazzoni abbia accettato la nomina «probabilmente per compiacere De Martino, che l'ha proposto». Sembra qui che ci sia una difesa retroattiva della memoria dello storico delle religioni dal coinvolgimento in un campo di studi ora ignorato. A parte che non si capisce per quale motivo Pettazzoni avesse necessità di compiacere De Martino, non si spiegherebbe nemmeno la sua disponibilità alla pubblicazione su “Studi e Materiali di Storia delle religioni” delle recensioni demartiniane a opere relative all'etnometapsichica, come pure la sua partecipazione, insieme a De Martino, all'assemblea dei soci ordinari della Sim del 16 dicembre 1942.

<sup>176</sup> «Vi scrivo in qualità di membro della Società Italiana di Metapsichica per una concreta proposta di carattere editoriale». De Martino alla Casa editrice Einaudi. 15 gennaio 1942. PAVESE, DE MARTINO, *La collana viola, Lettere 1945-1950*, cit., p. 49.

<sup>177</sup> Congiuntamente alle fonti di psicopatologia, come vedremo nel seguito della nostra indagine.

<sup>178</sup> MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 183. Macchioro fa riferimento a *Proclii in Platonis Rem Publicam Commentarii*, ed. W. Kroll, Bibliotheca Teubneriana, 2 vol., Leipzig, 1899-1901.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

seguito, Macchioro accosta al documento antico le testimonianze moderne di «talune materializzazioni metapsichiche»<sup>180</sup>, riportate nel testo di Richet, assumendone quindi la completa verosimiglianza. Non si tratta però di un mero affastellamento di prove, ma l'audacia di Macchioro si spinge fino a fargli affermare che «è forse nelle apparizioni luminose metapsichiche che sta il segreto di molta parte dei fenomeni misterici»<sup>181</sup>. Sembra quindi che il triestino intenda spiegare il documento antico attraverso le nuove acquisizioni derivate dalla ricerca sul paranormale. In questa direzione, si spiegano le affermazioni di Proclo sulla forza della fantasia umana, che supera la forza delle altre facoltà, in grado perciò di produrre visioni che all'uomo si oppongono come a lui estranee; ovviamente – precisa Macchioro – Proclo non parlava di allucinazioni nel senso moderno, ma, in linea con il tipico “realismo” greco, pensava che «le visioni rispondessero a una realtà obbiettiva, che cioè in esse gli dei apparissero con una forma definita mentre in realtà non hanno alcuna forma»<sup>182</sup>. Questa «forza fantastica» (o fantasmatica) è evocata in virtù di determinati simboli o azioni rituali (come i canti) che generano quel monoideismo, vale a dire la persistenza di una precisa immagine o idea nella coscienza con una tale intensità da avere tutte le evidenze della realtà<sup>183</sup>. Macchioro fa un uso imponente della documentazione più svariata, dai testi antichi, ai testi sull'automatismo psicologico di Janet, ai documenti relativi al cristianesimo primitivo, fino a testi etnologici e di psicologia paranormale, allo scopo di provare con certezza, non solo la potenza suggestiva realizzante dei simboli, e del monoideismo derivato dal mito nel caso specifico del rito misterico, ma anche la possibilità che questa suggestione potesse coinvolgere tutta una collettività<sup>184</sup>. Dalla prima parte della nostra indagine sappiamo che Macchioro abbandona progressivamente il rigore scientifico per finire ad abbracciare completamente la tesi spiritistica in un isolamento al limite del patologico, come in parte preconizzato dal tragico finale de *Il gioco di Satana*, scritto probabilmente a quattro mani con De Martino. Dalla frequentazione delle schede preparatorie di *Zagreus* e del testo stesso, nonché dal rapporto di discepolato con Macchioro, De Martino, invece, trae non solo numerosissime informazioni

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 184.

<sup>181</sup> Ivi, p. 185.

<sup>182</sup> Ivi, p. 186.

<sup>183</sup> Processo mentale studiato in particolare dai testi psicologici sul sonnambulismo e sulla magnetizzazione di Janet, ad esempio, che sono citati da Macchioro e di cui si parlerà nella seconda parte di questo paragrafo della nostra indagine.

<sup>184</sup> Cfr. Ivi, pp. 192-209.

bibliografiche, ma soprattutto un fecondo esempio di utilizzo incrociato di documenti storici, testimonianze etnologiche e ipotesi psicologico-scientifiche in funzione dell'interpretazione di un sistema rituale, quello dei Misteri dionisiaci, che presenta alcuni caratteri universalmente presenti nelle religioni antiche e primitive, come anche in alcuni ambiti circoscritti della civiltà moderna. L'interesse demartiniano per il campo dei fenomeni paranormali rimane in ogni caso marginale, o perlomeno circoscritto entro il limitare della relazione esclusiva con il suocero fino agli anni quaranta, in particolare dopo la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Può darsi che proprio la conclusione del discepolato con Macchioro e la maturazione stessa, in termini di maggiore razionalizzazione, della speculazione di De Martino, dovuta anche all'ampio sistema di relazioni umane e intellettuali che il giovane intesse attorno a sé, abbiano contribuito alla ripresa più meditata e articolata di tematiche legate al paranormale. Preso nell'intensità quasi mistica del legame con il suocero, per De Martino sarebbe stato troppo pericoloso dedicarsi, con la passione a lui innata, a studi di questo genere, perché avrebbe rischiato di comprometersi al pari di Macchioro. Nel momento in cui si accinge a un lavoro volto a determinare la funzione storica dei fenomeni magici, tuttavia, il giovane è sufficientemente acuto da comprendere la grande ricchezza documentale degli studi sul paranormale.

Ovviamente, anche in questo campo teorico, in cui entra non da specialista, De Martino fa ben valere la sua consueta *vis polemica*. In effetti, un documento che ben mostra l'impostazione generale che lo studioso napoletano intende dare alle sue riflessioni sul paranormale è una breve, ma inclemente recensione ad un volume di Ernesto Bozzano<sup>185</sup>, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, pubblicata su "Studi e Materiali di Storia delle religioni" nel 1942<sup>186</sup>. Pur riconoscendo che il lavoro in questione non è opera di un etnologo specialista, tuttavia De Martino ne nega completamente il valore scientifico, declassandolo a mera «silloge di documenti»<sup>187</sup>, dalla quale l'etnologo (storicista, ovviamente) potrà eventualmente attingere per

---

<sup>185</sup> Ernesto Bozzano, (1862-1943), collaboratore anche della rivista "Luce e Ombra" fino alla sua soppressione nel 1939, è, al tempo, uno dei maggiori esperti italiani di metapsichica. Assolutamente convinto della verità dell'ipotesi spiritistica, ha partecipato a numerose sedute medianiche con Eusapia Palladino e alle sedute al castello di Millesimo con il marchese Centurione Scotto, con il quale ci sono state in Italia le prime esperienze di "voce diretta".

<sup>186</sup> Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Ernesto Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona, Edizioni l'Albero, 1941, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", vol. 17, 1941, pp. 82-83. La data del numero della rivista indica 1941, ma in realtà il numero è uscito nel 1942.

<sup>187</sup> Ivi, p. 82.

un'elaborazione autenticamente scientifica; segue poi un elenco impietoso della «notevole acrisia»<sup>188</sup> con cui è stata eseguita la raccolta dei documenti, come a dire che il volume di Bozzano non ha un grande valore neppure solo come silloge. Questo accanimento di De Martino nei confronti del lavoro di Bozzano si spiega in parte anche grazie allo scambio epistolare fra i due, di poco precedente l'uscita della recensione sulla rivista di Pettazzoni. Nel gennaio del 1942, Bozzano, venuto a conoscenza dall'allievo De Boni che De Martino sta lavorando alla recensione del suo volume, contatta il giovane e con tono suadente gli spiega il principale intento scientifico dell'opera:

Mi sento pertanto in dovere di ringraziarLa anticipatamente per il gentile Suo proposito; tanto più che la Sua grande autorità in ambiente scientifico riuscirà di non lieve giovamento per la diffusione del libro, nel quale si contiene una scelta documentazione di fatti da me raccolti in mezzo secolo di pazienti ricerche. [...]

Niun dubbio pertanto che questo mio libro iniziale in cui si parla delle manifestazioni supernormali tra i popoli primitivi, riveste un alto valore scientifico, in quanto dimostra sulla base di fatti che le manifestazioni supernormali oggidi studiate sistematicamente in ambiente civilizzato, si estrinsecano tutte e si estrinsecarono sempre tra i popoli arretrati e selvaggi; [...]

Infine, l'alto valore scientifico inerente alla dimostrazione – sulla base dei fatti - , che le manifestazioni d'ordine supernormale si realizzarono sempre in mezzo a qualsiasi popolo: civile, barbarico e selvaggio, consiste in ciò: che vale da sola a risolvere i formidabili quesiti filosofici e psicologici che contemplan la genesi delle credenze universali all'esistenza e sopravvivenza dell'anima, all'evoluzione dell'idea di Dio, e il conseguente organizzarsi delle religioni.<sup>189</sup>

Infine, il povero Bozzano, ignaro di ciò che lo aspetta, si congeda dichiarandosi grato all'«illustre professore» De Martino che, insieme a pochi altri uomini di scienza, «si sforzano a dissipare la caligine dei preconcetti che ancora intralciano il cammino alla nuova “Scienza dell'Anima”»<sup>190</sup>. La risposta di De Martino, a noi non arrivata, deve aver deluso ogni aspettativa di Bozzano, che, in una lettera successiva passa dal tono riconoscente alla difesa del proprio lavoro:

Chiarissimo professore,

dal tenore della Sua lettera mi accorgo che nella recensione del mio libro, Ella ha incappato in un curioso nonché poco piacevole errore di impostazione, ed è che ha ritenuto di dover recensire un libro di “etnologia”, laddove il mio lavoro è puramente metapsichico, ma in pari tempo può e deve interessare anche i cultori di etnologia, in quanto si tratta di una raccolta notevolissima di fatti utilizzabile dagli etnologi ai loro scopi. [...]

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Ernesto Bozzano a De Martino, 27 gennaio 1942. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 121-122.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

io, pur non essendo “specializzato” in etnologia, vi ho alluso per necessità del tema trattato, così come lei, egregio professore, pur non essendo “specializzato” in metapsichica, vi allude per necessità del tema contemplato; il che è perfettamente legittimo per entrambi, sebbene il farlo imponga ad entrambi di andare guardinghi nel pronunciare giudizio circa il valore teorico della scienza in cui non si è specializzati. E su questo punto io non ho certo demeritato. Le sarò grato, se vorrà modificare nel senso sopra indicato la Sua recensione;<sup>191</sup>

La successiva replica di De Martino<sup>192</sup> chiarisce le ragioni della sua recensione<sup>193</sup>, come pure dell'impostazione generale del suo approccio alla metapsichica. Il primo motivo di distanza da Bozzano è l'ipotesi spiritistica, alla quale Ernesto afferma di non poter accedere, pur riconoscendo che essa necessita dell'attenzione della scienza ufficiale. Questo è un punto rilevante, perché, da un lato, allontana De Martino da un'attenzione ai fenomeni paranormali di tenore “macchioriano”, dall'altro lo avvicina all'impostazione scientifica perseguita dalla Società Italiana di Metapsichica. Ernesto poi sottolinea che la mancanza di specializzazione in campo etnologico non giustifica gli errori e le lacune presenti nel volume di Bozzano in tale campo di studi, che quindi egli è costretto a rilevare; peraltro, ammette di non essere uno specialista in metapsichica, ma di aver aggiornato notevolmente la sua bibliografia in merito e di aver «condotto anche alcune esperienze con soggetti che ho trovato qui in Puglia»<sup>194</sup>. La critica più rilevante, tuttavia, riguarda la mancanza di prospettiva storica nel libro di Bozzano, che conduce inevitabilmente «a una conclusione etnologicamente e storicamente non accettabile»<sup>195</sup>. Una volta accertata la fenomenologia paranormale sia presso i popoli primitivi sia presso la civiltà moderna, bisogna tuttavia ricercare le ragioni della differenza innegabile delle rispettive funzioni storiche. A Bozzano «sfugge cioè il processo attraverso il quale poteri diffusi, in accordo con la mentalità dominante, diventarono, quali sono oggi, poteri “eccezionali” e in contrasto con la mentalità dominante»<sup>196</sup>. Questa notazione offre già una prima indicazione della prospettiva a partire dalla quale De Martino inserisce la metapsichica nella sua ricerca sulla magia e sul magismo nei popoli primitivi. Come risulterà più perspicuo dal seguito della nostra analisi, Ernesto include la psicologia paranormale nel momento di lavoro preliminare,

---

<sup>191</sup> Ernesto Bozzano a De Martino, 3 febbraio 1942. Ivi, p. 125.

<sup>192</sup> Angelini, curatore dell'epistolario, nota che la lettera è senza data e non si sa se sia stata spedita. Cfr. Ivi, pp. 128-131.

<sup>193</sup> Articolate addirittura in una serie di punti.

<sup>194</sup> Ivi, p. 129.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

quindi euristico e filologico, al momento “scientifico”<sup>197</sup> vero e proprio, aderente sostanzialmente all’impostazione dello storicismo crociana, seppur rivisitato nelle modalità demartiniane. A questo proposito, si deve notare che nella lettera De Martino dichiara di provenire «dagli studi filosofici, e precisamente dall’indirizzo idealistico italiano, del quale tuttavia sento i limiti e le insufficienze»<sup>198</sup>. Sempre di più, i limiti e le insufficienze della filosofia dello spirito crociana dipendono dalla sordità a fenomeni, quali quelli indagati dalla metapsichica, che, invece, secondo De Martino, devono essere compresi razionalmente e quindi inclusi nuovamente nel processo storico dello spirito.

In effetti, l’unico merito riconosciuto all’opera di Bozzano sta nell’aver posto in evidenza il problema ancora irrisolto, e che dovrebbe acquisire una maggiore centralità nell’etnologia, «dei rapporti tra la fenomenologia paranormale presso i popoli europei o europeizzati e la corrispondente fenomenologia presso i popoli di natura attualmente viventi»<sup>199</sup>. Secondo De Martino, l’unico che ha tentato di imporre la questione in tutta la sua complessità all’etnologia è stato Andrew Lang<sup>200</sup>, un autore che sarà centrale nel lavoro preparatorio a *Il mondo magico* per varie ragioni. In primo luogo, l’opera più celebre di Lang nel campo della ricerca sul paranormale, *The Making of Religion*<sup>201</sup>, già sfruttata a suo tempo da Macchioro in *Zagreus*, costituirà per De Martino una delle fonti principali alla quale attingere per numerose citazioni indirette, riguardanti soprattutto le testimonianze di fenomeni paranormali presso le civiltà primitive<sup>202</sup>. In secondo luogo,

---

<sup>197</sup> Appongo le virgolette al termine “scientifico” per evidenziare ulteriormente che De Martino non attribuisce valore scientifico, cioè conoscitivo, alle scienze naturali, ma esclusivamente alla storiografia e alla filosofia che ne costituisce la metodologia.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> DE MARTINO, *Recensione a Ernesto Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali, Verona, Edizioni l’Albero, 1941*, cit., p. 82. De Martino pubblica un’altra recensione al lavoro di Bozzano pubblicata sul volume edito dalla Sim *Problemi di metapsichica*. Levigato un poco il tono polemico, sostanzialmente il contenuto della recensione non cambia. Il valore principale dell’opera sarebbe sempre quello di svegliare gli etnologi «dal loro sonno dogmatico». Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Ernesto Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali, Verona, Edizioni l’Albero, 1941*, in “Problemi di metapsichica”, a cura della Società Italiana di Metapsichica, Roma, 1942, pp. 241-242.

<sup>200</sup> Andrew Lang, (1844-1912), poeta e scrittore scozzese, si occupò anche di antropologia e di metapsichica, e fu presidente della Society for Psychical Research di Londra nel 1911.

<sup>201</sup> Noi faremo riferimento a Andrew LANG, *The Making of Religion*, London, Longmans, Green and Co., 1900<sup>2</sup>.

<sup>202</sup> Ricordiamo che il problema principale di De Martino per lo svolgimento della sua ricerca è proprio l’approvvigionamento delle fonti, reso ancora più difficile dallo scoppio della guerra. Un testo così ricco di citazioni è quindi molto prezioso per il giovane ricercatore, che infatti lo saccheggia. A questo proposito, una curiosità è che la citazione del passo dell’Amleto, posta in esergo a *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* e a *Il mondo magico*, «There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt in your philosophy», è tratta da Lang che a sua volta cita Charcot, che usa

De Martino condivide l'esigenza fondamentale, espressa da Lang nell'introduzione dell'opera, di un'unione feconda fra la ricerca etnologica e lo studio scientifico dei fenomeni paranormali, in modo tale da cercare una spiegazione universale di questa «X region of our nature»<sup>203</sup>, dalle quali, secondo lo studioso scozzese, sono nate le grandi religioni. Le modalità con cui Ernesto recepisce l'appello di Lang saranno più chiare dopo aver analizzato il primo corposo articolo che egli dedica all'argomento specifico dell'etnometapsichica, *Lineamenti di etnometapsichica*<sup>204</sup>, uscito sul secondo volume pubblicato dalla Sim nel 1942, *Problemi di metapsichica*.

Si tratta, in realtà, di una monografia che ha come scopo dichiarato quello di delimitare l'oggetto e la metodologia di questa nuova scienza, l'etnometapsichica o metapsichica etnologica, vale a dire «lo studio della fenomenologia paranormale presso i popoli di natura attualmente viventi»<sup>205</sup>. De Martino è ben consapevole della serie di questioni che si possono aprire in relazione a questo nuovo campo di studi e, partendo dalla considerazione che l'etnometapsichica come scienza pienamente fondata per ora è soltanto un *desideratum*, tenta una parziale risposta. In primo luogo, si delinea lo stato attuale della ricerca, che di fatto rimane nella situazione, già stigmatizzata da Lang, di un generale e tendenziale disinteresse dell'etnologia ufficiale verso le ricerche sul paranormale. L'estraneità dell'etnologia alle indagini di metapsichica è imputata da un lato all'impostazione positivista dei fondatori della scienza etnologica (qui il riferimento polemico è rivolto alla scuola antropologica inglese di Tylor), dall'altro al «delirio "spiritistico" che imperversava in Europa»<sup>206</sup>, che in un certo senso ha screditato la veridicità della fenomenologia metapsichica<sup>207</sup>. Tylor – continua a spiegare De Martino – separa «il problema ideologico e quello della eventuale realtà della fenomenologia paranormale»<sup>208</sup>, assegnando all'etnologia il compito precipuo di «porre

---

Shakespeare per esplicitare l'incapacità della scienza a spiegare alcuni fenomeni di guarigione "miracolosa" ai quali egli ha assistito, non riconducibili alla cura per suggestione ipnotica. Ivi, p. 21.

<sup>203</sup> Ivi, p. 3.

<sup>204</sup> Ernesto DE MARTINO, *Lineamenti di etnometapsichica*, in *Problemi di metapsichica*, a cura della Società Italiana di Metapsichica, Roma, 1942, pp. 113-139. A causa della difficile reperibilità del testo, per la consultazione si rimanda all'archivio in rete elettronica degli scritti di De Martino gestito dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, [www.ernestodemartino.it](http://www.ernestodemartino.it). Poiché in rete è riportato come testo unico senza suddivisione di pagina, per le citazioni che seguiranno non è possibile fornire il numero preciso della pagina corrispondente.

<sup>205</sup> Ivi, p. 113.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Ecco qual è l'opinione corrente di De Martino sull'ipotesi spiritistica, alla quale aderiva anche Macchioro: un delirio.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

sotto gli occhi la genesi reale delle idee “superstiziose”, aiutando in tal modo il genere umano a uscire sempre di più dal loro imperio di continuo risorgente»<sup>209</sup>. Fondata su questo presupposto, l’etnologia quindi non ha mai avvicinato la questione della realtà dei poteri magici, con conseguenze gravissime per la conduzione della ricerca:

La trascuranza di una sperimentazione o almeno di una osservazione sistematica dei fatti metapsichici presso i popoli di natura e la limitazione della ricerca al solo patrimonio ideologico costituiva, in fondo, un accertamento a metà, un accertamento, quindi, difettoso, che poteva, come tale, dar luogo alle più arbitrarie teorie quando, dimenticando la incompletezza della ricerca, si tentava di spiegare la genesi dell’animismo e del magismo sulla base di fatti accertati a metà.<sup>210</sup>

Dopo più di settant’anni da *Primitive Culture* di Tylor, l’etnologia continua ad essere scienza delle credenze delle civiltà primitive, evitando il problema della eventuale connessione di queste credenze con la realtà. De Martino cita Lang come unica eccezione a questa tendenza generale, in quanto «egli tentò di porre in evidenza la realtà di fenomeni che mal si accordavano con i dogmi della “scienza ufficiale”»<sup>211</sup>. Lang per primo propone la comparazione e reciproca verifica di documento etnologico e documento metapsichico, superando così un’ottusa specializzazione dei saperi:

Come etnologo il Lang pone in evidenza il valore della prova etnologica a favore della credenza dei popoli primitivi nei fenomeni supernormali, come psicologo egli rivendica il valore della prova metapsichica a favore della realtà della fenomenologia paranormale; e, infine, come etnologo e come psicologo in uno egli sottolinea il fatto che la uniformità etnologica della fenomenologia paranormale e la sua concordanza con la corrispondente fenomenologia culta ci vietano a limitarci alla generica constatazione della semplice analogia ideologica, come aveva fatto il Tylor.<sup>212</sup>

Seguendo la traccia indicata dallo studioso scozzese, De Martino di fatto giustifica l’allargamento del metodo etnologico alla ricerca metapsichica con quegli stessi argomenti scientifici che gli etnologi invece impugnano per rifiutare il documento metapsichico. Ma – sostiene De Martino – se l’etnologia deve essere scienza (naturalisticamente intesa), come può ignorare la concordanza di fenomeni paranormali presso i popoli primitivi e presso la civiltà “cultura”, cioè i fatti, anzi, basare il suo stesso lavoro teorico sull’ignoranza del fatto o sul suo «accertamento a metà»? Seppur non

---

<sup>209</sup> Ivi, p. 114.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> Ivi, p. 116.

<sup>212</sup> Ivi, p. 117.



concordando con la costruzione teorica langhiana<sup>213</sup>, che sulla base della documentazione comparata perveniva a una teoria sul magismo ancora naturalistica, per la quale i fenomeni metapsichici erano considerati la causa diretta dell'animismo, De Martino riconosce il «germe fecondo» seminato da Lang, che però è rimasto tuttora non coltivato. Le teorie successive sul magismo<sup>214</sup>, infatti, continuano ad essere elaborate sulla base di un mancato accertamento dei fatti, quindi in deroga con i criteri di scientificità da esse sbandierati, fino al risultato, scientificamente ingiustificato, di considerare la magia come frutto di una credenza esclusivamente soggettiva dei popoli primitivi. L'obiezione di De Martino su questo punto è decisiva e mostra anche quale sia la direzione, lontana dal naturalismo di Lang, in cui egli intende portare la comparazione di documento etnologico e testimonianza paranormale:

Ora è evidente che questa "teoria", a parte le obiezioni che potrebbero esserle mosse in sede strettamente etnologica (o metodologica), è stata pensata e scritta come se la fenomenologia paranormale non esistesse. Invero se le varie forme di percezione extrasensoriale, se la criptestesia pragmatica, i poteri paranormali della psiche sul corpo, la telecinesi, la ectoplasmia, gli apporti e gli aspporti, ecc. sono fatti reali allo stesso titolo della nostra ordinaria fenomenologia psichica di uomini culti; se, d'altra parte, tale fenomenologia paranormale entra organicamente nel quadro della esperienza culturale delle società primitive più o meno permeate di magismo; e se, infine, la fenomenologia paranormale può emergere anche nelle società colte, ma in visibile contrasto con la mentalità dominante in esse: allora, se tutto ciò è vero, non è più possibile parlare di impermeabilità all'esperienza da parte dei popoli di natura, poiché questi sono permeabili all'esperienza quanto lo siamo noi, che apparteniamo alla cultura europea moderna: solo che la organizzazione della loro esperienza lascia emergere una realtà per la quale la organizzazione della nostra esperienza è ordinariamente chiusa.<sup>215</sup>

La verifica del fenomeno paranormale, presente sia presso i popoli "di natura" sia presso la civiltà moderna serve innanzitutto a portare in evidenza la differenza nella somiglianza, consistente, quindi, non in una presupposta impermeabilità all'esperienza dei popoli primitivi, quanto in una organizzazione dell'esperienza storicamente differente, che comporta anche l'emergere di una realtà storicamente diversa. Come De Martino dirà ne *Il mondo magico*, su questo punto sono piuttosto gli etnologi ad essere "impermeabili all'esperienza"<sup>216</sup> A differenza di Lang, quindi, De Martino intende seguire il percorso teorico non tanto dell'attribuzione naturalistica al fenomeno paranormale del concetto di causa efficiente del mondo magico, ma, piuttosto, della

---

<sup>213</sup> «I risultati della ricerca condotta dal Lang sono senza dubbio modesti». *Ibidem*.

<sup>214</sup> De Martino fa riferimento soprattutto a Frazer e a Lévy-Bruhl.

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>216</sup> Cfr. DE MARTINO, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., p. 212.

speculazione storica e filosofica sulla diverse modalità storiche di rappresentazione ed esperienza, e creazione della realtà. Si parla ancora, seppur senza tematizzazione, del problema storico e filosofico della mediazione:

In questo caso la realtà sperimentata nella sfera delle culture permeate più o meno di magismo non si coprirebbe con la realtà sperimentata nella sfera della nostra cultura, e ciò non già per l'intrusione nelle prime dell'elemento soggettivo fantastico-emozionale (questo ha parte larghissima nella formazione della ideologia e della realtà animistico-magiche, ma è ben lungi dallo spiegare tutto!), ma proprio perché *in re* il rapporto soggetto-oggetto non si atterrebbe allo stesso modo nel mago e nell'uomo moderno. Considerare come paradigmatico il rapporto soggetto-oggetto quale si manifesta nell'uomo occidentale moderno equivarrebbe pertanto a scambiare un risultato storico determinato con una struttura metafisica della realtà.<sup>217</sup>

Dopo aver comparato documento etnologico e documento metapsichico, l'etnologia storicisticamente riformata deve interrogarsi sulla questione fondamentale della mediazione, di quel ponte fra soggetto e oggetto che non è un semplice legame intersoggettivo, ma è quel passaggio che definisce e delimita i confini stessi di soggetto e oggetto<sup>218</sup>. Da qui deriva l'attenzione peculiare di Ernesto alla figura del mago, il mediatore che rende possibile l'estensione di questo passaggio creativo a tutta la collettività, diversamente dal medium moderno (o, come si vedrà più avanti, dallo psicastenico) che non riesce a mediare la creazione di un mondo storicamente accettato dalla comunità umana.

Il limite dell'etnologia teorica si riflette anche – prosegue De Martino nella sua critica – nella procedura di raccolta del materiale documentale seguita dai *Feldfoscher*<sup>219</sup>, impostata su uno scetticismo aprioristico nei confronti dei fenomeni paranormali presso le civiltà primitive, che quindi sono oggetto di riferimento solo occasionale, con la conseguenza di una grave lacuna documentale. Il fatto, però, che sia ormai maturo il tempo di una collaborazione fra metapsichica ed etnologia è reso evidente da aperture in tal senso anche dai ricercatori che si occupano di paranormale, come testimoniato dai numerosi studi di fenomeni metapsichici presso le civiltà

---

<sup>217</sup> DE MARTINO, *Lineamenti di etnometapsichica*, cit., p. 119.

<sup>218</sup> Questo è proprio uno dei nodi fondamentali della teoria mediatrice di Fornari, che nell'intuizione demartiniana trova un'ulteriore conferma. Fornari sottolinea che la mediazione è «un ponte di natura completamente diversa dalla comunicazione intersoggettiva che si stende fra un soggetto e un oggetto già esistenti, per il motivo che è il passaggio stesso a rendere esistenti i termini fra i quali si svolge, è il ponte in un certo senso a far esistere le rive che congiunge, non il contrario». FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 76.

<sup>219</sup> In questo modo De Martino di solito si riferisce agli etnologi che fanno ricerca “sul campo”.

primitive sempre più presenti nelle riviste specializzate<sup>220</sup>, come il “Journal of Society for Psychical Research” nelle versioni inglese e americana, o la “Revue Métapsichique” francese.

Se la ricerca etnometapsichica permette di risolvere problemi che etnologia e metapsichica non possono affrontare isolatamente, tuttavia nell’applicazione scientifica di questa nuova disciplina non bisogna mai dimenticare «il carattere peculiare della fenomenologia etnometapsichica rispetto a quella corrispondente dei popoli europei o europeizzati»<sup>221</sup>. Qui torna in primo piano la preminenza della speculazione storico-filosofica, autenticamente “scientifica”, vale a dire con valore conoscitivo, sulla mera procedura di “eurisi” naturalisticamente orientata: «Mentre nella nostra cultura la fenomenologia paranormale appare in visibile contrasto con la mentalità dominante e civilmente inutilizzata ai fini della vita sociale, presso i popoli di natura tale fenomenologia appare organicamente inserita nel plesso ideologico culturale, e piegata per di più a fini sociali specifici»<sup>222</sup>. L’etnologia deve rilevare innanzitutto la differenza delle manifestazioni paranormali presso le civiltà primitive e determinarne la funzione storica. Se in questo passaggio De Martino sembra quasi schiacciato su posizioni sociologiche, in realtà si tratta probabilmente più di una scelta stilistica nell’esposizione del proprio argomento, anche perché subito dopo, parlando del caso, riportato da Trilles, delle visioni profetiche, in stato di trance, di un mago pigmeo sull’eventualità di una battuta di caccia, De Martino parla di soddisfazione, attraverso le facoltà metagnomiche del mago, di «un bisogno vitale» della cultura. Lo studioso napoletano deve ancora tematizzare pienamente in cosa consiste il rischio contrapposto a questo bisogno, benché già abbia egli stesso sperimentato esistenzialmente la crisi, sia a livello collettivo, sia in ambito privato. Secondo De Martino, una teorizzazione storica e filosofica ci permette di comprendere che i fenomeni metapsichici, seppur accertati sperimentalmente, ci sono completamente estranei, «nel senso che di essi non potremmo vivere civilmente, così come nella sua rudimentale organizzazione civile, ne vive il Pigmeo»<sup>223</sup>. Solo mercé l’accertamento dei fenomeni paranormali presso i popoli primitivi, consentito dalla etnometapsichica, si può affrontare in modo adeguato il

---

<sup>220</sup> Ovviamente De Martino è più polemico nei confronti dell’etnologia ufficiale che verso la metapsichica, anche perché la monografia è destinata a un volume specialistico di metapsichica.

<sup>221</sup> Ivi, p. 124.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> Ivi, p. 125.

problema della realtà dei poteri magici, che De Martino considera fondamentale per risolvere la questione storico-religiosa della magia.

Infine, nel paragrafo conclusivo della monografia, De Martino affronta il problema relativo «al significato e al valore del documento etnometapsichico»<sup>224</sup>, irrisolvibile dall'etnometapsichica, che, in quanto scienza sperimentale (e quindi naturalistica), serve esclusivamente allo scopo euristico e filologico di accertare e classificare i fatti, sfuggendole, per necessità strutturale, «il problema della significazione storico-culturale o del valore spirituale dei fatti raccolti e ordinati»<sup>225</sup>. «Solo la considerazione storica può renderci consapevoli del processo attraverso il quale la mentalità “magica” si è nel corso della storia evoluta nella nostra moderna mentalità di uomini culti»<sup>226</sup>. L'etnometapsichica, quindi, è una disciplina sperimentale preliminare all'impresa conoscitiva vera e propria, che può essere assolta solo da un'etnologia riformata in senso storicistico. Vista la destinazione dell'articolo, De Martino vuole essere molto preciso nella configurazione della «considerazione storica» alla quale si riferisce. Il nostro studioso, infatti, sa che nella crisi presente della civiltà occidentale, e del logos che la fonda, vi possono essere due diverse modalità di riflessione storica sulla fenomenologia metapsichica che può essere considerata come «il relitto per entro la nostra civiltà di forme di vita psichica che avrebbero avuto il loro apogeo in remote età e in culture diverse dalla nostra»<sup>227</sup>, oppure «come il primo annuncio di un “quid maius”, di una sorta di mutazione della specie, o anche come una riconquista del paradiso perduto della “magia” primitiva»<sup>228</sup>. Ovviamente De Martino opta per la prima alternativa. La verifica della realtà dei poteri magici deve essere oggetto di una speculazione razionale che non perda di vista la propria stessa storicità, o, detto in altri termini, che abbia fatto quel lavoro preliminare di individuazione dei momenti storici che ci hanno allontanato idealmente da quelle civiltà nelle quali i poteri magici assolvono una funzione storica, realizzativa. La specificazione demartiniana è molto importante, perché si mette al bando quell'irrazionalismo decadente già stigmatizzato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, responsabile della

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 131.

<sup>225</sup> Ivi, p. 132.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> *Ibidem*. Di questo secondo atteggiamento De Martino ha avuto numerosi esempi, a partire da Macchiario, fino a quel coté antimodernista in seno al fascismo di cui si è parlato nella seconda parte della nostra indagine.

recrudescenza della crisi occidentale<sup>229</sup>. De Martino, quindi, con il suo tentativo di riforma dell'etnologia in senso storicistico intende superare due pericoli diversi, ma congiunti dal loro antistoricismo di base: da un lato, il rifiuto dogmatico della realtà dei fenomeni magici, in ultima analisi dovuto alla «polemica antimagica» sulla quale si è fondata la civiltà occidentale moderna, dall'altro, l'aspirazione irrazionale alla riattuazione di modalità di esperienza e rappresentazione inattuali e, perciò, rovinose.

In conclusione, si può sostenere che l'approccio di De Martino alla metapsichica sia sostanzialmente strumentale, il che non ne diminuisce l'importanza fondamentale nel suo percorso di ricerca sulla magia. Riteniamo quindi di respingere la conclusione di Mancini, che, pur concordando con noi che per De Martino «la parapsicologia non poteva andare oltre lo statuto di strumento ausiliario della storia»<sup>230</sup>, tuttavia dichiara che l'intuizione della crisi della presenza dipenda in definitiva «dalla metapsichica e dall'ipnosi che avevano già esplorato lo psichismo in termini di realtà plastica, dalle risorse e potenzialità multiple»<sup>231</sup> e che la concezione demartiniana dello spirito sia sostanzialmente «fidèle à une conception du psychisme proche de celle de Bergson, Richet, Driesch et Janet»<sup>232</sup>, seppur temperata da un crocianesimo, il cui maggior apporto si limiterebbe a una concezione antinaturalistica. Come pensiamo di aver dimostrato lungo la nostra indagine, De Martino, vicino a posizioni più pericolosamente irrazionalistiche nella prima gioventù<sup>233</sup>, tuttavia, non solo ha avviato la fase più matura del suo pensiero nel seno di uno storicismo saldamente razionale, ma addirittura ha potuto recuperare il logos che prima rifiutava proprio grazie allo storicismo. Inoltre, sulla base della documentazione esistente, non si può sostenere che l'interesse demartiniano per la metapsichica, pur molto vivace, vada oltre l'utilizzo strumentale volto a una conferma di intuizioni maturate all'interno di concezioni filosofiche che, per stessa affermazione di De Martino, derivano da un'impostazione kantiana e crociana. Lo studioso napoletano, insomma, considera la ricerca metapsichica esclusivamente

---

<sup>229</sup> Ed ha l'ulteriore effetto di mettere De Martino stesso al riparo da accuse di irrazionalismo.

<sup>230</sup> MANCINI, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, cit., p. 654.

<sup>231</sup> Ivi, p. 655.

<sup>232</sup> Anche se Janet, secondo Mancini, ha una maggiore influenza sulle opere successive a *Il mondo magico*. MANCINI, *Preface à Le monde magique*, cit., p. 473. La prefazione di Mancini, peraltro, è molto articolata e minuziosa nei dettagli storici, quindi la sua conclusione risulta ancora più spiazzante, perché ne diventa evidente l'intenzione di piegare i documenti all'asseverazione di una tesi preconstituita.

<sup>233</sup> Peraltro, si ricordi che fin dalla tesi di laurea De Martino rifiuta, ad esempio, l'irrazionalismo religioso di Otto.

come scienza sperimentale che, presa isolatamente, presenta anche molti limiti, essendo legata a una metodologia necessariamente naturalistica: «i fatti ch'essa accerta restano invincibilmente estranei alla nostra coscienza, la quale non riesce ad aprirsi verso di essi così come si apre verso gli eventi della storia umanamente intelligibili»<sup>234</sup>. In *Lineamenti di etnometapsichica*, peraltro, proprio una filosofia di impostazione kantiana viene indicata come antidoto ad una scorretta considerazione storica irrazionalistica del fenomeno paranormale:

Per merito di Kant fu pertanto impresso al problema della realtà un indirizzo affatto nuovo: il reale cessava ora di essere una struttura ontologica univocamente definita, per diventare un risultato del fare dello spirito secondo regole determinate. Si dissolveva con ciò il presupposto dogmatico di una dualità soggetto-oggetto metafisicamente definibile, e si apriva la possibilità di considerare il rapporto individuo-cosmo come un rapporto dinamico e funzionale, nel quale il cosmo si articola secondo i modi di plasmazione dello spirito. E si apriva anche un'altra possibilità: quella cioè di considerare i poteri del soggetto sull'oggetto anch'essi alla lor volta come non univocamente definibili, ma come storicamente evolventisi, in rapporto all'evolversi del rapporto funzionale soggetto-oggetto. Senza dubbio Kant non fu pienamente consapevole della sua scoperta [...]<sup>235</sup>

Kant è assunto quale iniziatore di una tradizione di pensiero fecondissima che ha portato, attraverso Hegel, allo storicismo crociano<sup>236</sup> e alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer. L'adesione a questa linea di pensiero ha permesso a De Martino di razionalizzare e riempire di significato quell'esperienza intensissima di crisi delle mediazioni collettive del novecento europeo. L'incontro con il pensiero di Croce, poi, ha reso irrinunciabile la storicità con la quale si deve identificare il pensiero filosofico che intende essere al contempo azione risolutiva della crisi. Nonostante nel brano sopra citato si sentano echi soprattutto cassireriani, il centro della speculazione di De Martino rimane la storicità intesa innanzitutto come dramma della storia umana o dramma dello spirito che si realizza, dimensione che Cassirer, come abbiamo visto, lascia inesplorata.

L'intreccio di tutti questi aspetti della teorizzazione demartiniana emerge in modo evidente nelle recensioni<sup>237</sup> all'opera di Remo Cantoni uscita un anno dopo

---

<sup>234</sup> Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Johannes J. Poortman, Drei Vorträge über Philosophie und Parapsychologie*, Leiden, A.W.Sijthoff, 1939, in "Studi filosofici", II, 1941, pp. 216-218, p. 217.

<sup>235</sup> DE MARTINO, *Lineamenti di etnometapsichica*, cit., p. 133.

<sup>236</sup> E all'attualismo gentiliano al quale De Martino non fa mai riferimento diretto, seppur influenzatone.

<sup>237</sup> Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Remo Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano, 1941, in "Studi filosofici", III, 1942, pp. 350-355. Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Remo Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano, 1941, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", a. XVIII, 1942, v. XVIII, fasc.1-4, pp. 103-105. Qui si farà riferimento alla riedizione delle due recensioni nell'appendice dell'edizione di

*Naturalismo e storicismo nell'etnologia, Il pensiero dei primitivi.* Per Ernesto, infatti, è fondamentale che il proprio metodo di lavoro sulla magia non venga confuso con quello di Cantoni<sup>238</sup>, al quale, a causa dell'analogia di argomento, poteva essere accostato. È inoltre interessante vedere come, da un lato, scorrendo l'epistolario di De Martino, fra i due si percepisca una vicinanza amichevole, dovuta probabilmente alle medesime esigenze di comprensione razionale di quel primitivo pericolosamente risorgente nella civiltà moderna, mentre, dall'altro, nelle recensioni ai rispettivi lavori, si rivelino teoreticamente molto distanti tra di loro, quasi antagonisti<sup>239</sup>. De Martino individua l'origine dell'indagine di Cantoni sul mondo primitivo da «un dramma che è in noi e intorno a noi»<sup>240</sup> e dal conseguente tentativo da parte della ragione, del «Logos»<sup>241</sup>, di rispondere «all'immediatezza di questo dramma»<sup>242</sup>. Ciò che li unisce, quindi, è innanzitutto la crisi del mondo occidentale, e lo sforzo tenace di opporsi a tale crisi grazie a un recupero di tutte le potenzialità mediatrici, creative ed esplorative del logos filosofico. L'osservazione iniziale della recensione, che descrive vividamente l'entità della crisi, quindi, vale anche per Ernesto e la sua impresa conoscitiva:

L'età moderna appare nel fatto travagliata da una vivacissima tensione polare interna fra ragione e vita, intelligenza e intuizione, spirito e anima: più precisamente, questa tensione tende a squilibrarsi, in certi paesi e in certi ambienti, a profitto dell'istinto, dell'irrazionalismo, del sentimento, esaltati come mezzi di commossa penetrazione nel segreto del reale di contro alla ragione fredda e opaca. Si prospetta in tal modo un compito ben preciso per la ragione speculativa: rifletter su questo conflitto che ordinariamente si presenta in termini crudi e antitetici, e mediarlo e ricomporlo in una filosofia dello spirito che assegni ai vari modi di plasmazione spirituale il loro valore e la loro autonomia nella *universitas* dello spirito.<sup>243</sup>

Tuttavia – continua De Martino – la metodologia seguita da Cantoni difetta in alcuni punti, fondamentali alla riuscita della lodevole impresa. La prima lacuna rilevata, che,

---

*Naturalismo e storicismo nell'etnologia* a cura di Stefano De Matteis. Cfr. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 311-322.

<sup>238</sup> Che, come abbiamo visto, fa parte della scuola di Banfi.

<sup>239</sup> Per fare un esempio, nella prima lettera a De Martino, Cantoni, molto cortese, confida anche di ritenere Croce «il pensatore più vivo nella cultura italiana d'oggi» e che «la sua saldatura tra filosofia e storia è tra le cose più intelligenti e proficue del pensiero contemporaneo. Cantoni a De Martino, 28 gennaio 1941, *Dal laboratorio del "Mondo magico", Carteggi 1940-1943*, cit., p. 78. Una dichiarazione tanto più significativa in quanto viene da un allievo di una scuola tenacemente anticrociana. Poi, però, nella recensione al volume di De Martino, Cantoni rimprovera al recensito «di aver troppo spesso rinvitato il lettore al pensiero del suo maestro, senza sottoporre questo pensiero stesso a un esame critico». DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di Stefano De Matteis, cit., p. 310.

<sup>240</sup> Ivi, p. 313.

<sup>241</sup> *Ibidem.*

<sup>242</sup> *Ibidem.*

<sup>243</sup> *Ibidem.*

significativamente, De Martino imputa anche al suo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, consiste nell'aver ignorato completamente le «importanti recenti ricerche sperimentali sulla “realtà” dei cosiddetti fenomeni “paranormali”»<sup>244</sup>. Questa notazione critica conferma che gli studi di metapsichica costituiscono una svolta nella ricerca demartiniana, in quanto sollevano il problema della realtà dei poteri magici, ma rimangono funzionali ad una speculazione storica e filosofica. Il problema della realtà dei poteri magici porta di necessità alla questione relativa al rapporto soggetto-oggetto, quindi, ancora, al problema della mediazione, alla quale è riconosciuta una dimensione storica sulla quale la filosofia deve indagare per comprendere il presente.

Il secondo punto rilevato da De Martino è di grande interesse e ci permetterà di passare alla seconda parte della presente analisi. «C'è poi nel lavoro del Cantoni un punto oscuro: non si intende bene la differenza tra mentalità primitiva e mentalità psicopatologica»<sup>245</sup>. Se, infatti, si segue il metodo di Cantoni<sup>246</sup> «di isolare i caratteri della mentalità magica, e di istituire un tipo mentale determinato che si designa come magico»<sup>247</sup>, allora non si riesce a porre una distinzione fra uomo magico e uomo affetto da una psicopatologia. A riprova di ciò – continua De Martino – si consideri la paranoia: «Per il paranoico il mondo si popola di segni: tutto è significativo, tutto acquista valore simbolico o allusivo in funzione del suo proprio delirio: e anche il mondo è pieno di influenze e partecipazioni. Or bene, in che cosa differisce dall'uomo magico il paranoico dei nostri manicomi?»<sup>248</sup>. La descrizione del “tipo paranoico”, portatore di una rappresentazione ed esperienza del mondo e della propria identità apparentemente identica a quella del “primitivo”, non può che ricordarci la sfortunata figura del primo maestro di Ernesto, Macchioro. Che l'accostamento non sia eccessivo lo dimostra il frammento dell'Archivio De Martino, citato nella conclusione della prima parte della nostra indagine, in cui Ernesto si interroga sul rapporto fra religione, caratterizzata nel suo percorso storico variabilmente da alcuni fenomeni come la glossolalia, le illusioni estatiche, i tabù, e “follia”, manifestata nei suoi caratteri più evidenti (ossessioni, megalomanie, fobie). L'esempio portato a giustificazione di questa comparazione è proprio il suocero, che nel suo isolamento psicopatologico riattiva

---

<sup>244</sup> Ivi, p. 315.

<sup>245</sup> Ivi, p. 318.

<sup>246</sup> Che, sottolinea De Martino, segue in ciò Cassirer e Lévy-Bruhl.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ibidem*.



forme tipiche della religione antica. Nell'appunto dell'archivio, è già presente, seppur in via ancora ipotetica, la soluzione del problema: «la follia è la storia religiosa di un passato remoto che tende a tornar fuori dell'ambiente storico in cui essa era fisiologia: e nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario»<sup>249</sup>. A questa tesi segue un programma di verifica diviso in tre punti:

Perché questa teoria fosse accettata, occorrerebbe dimostrare: 1) che di ogni fenomeno psicopatologico c'è il corrispondente fisiologico nella storia delle religioni, e viceversa; 2) che ogni fenomeno psicopatologico nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario; 3) che non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa.<sup>250</sup>

Questo brano dimostra in modo evidente che l'origine dell'interrogazione di De Martino sul senso dell'analogia fra i fenomeni psicopatologici e i fenomeni magici deriva soprattutto dall'intensa relazione di mediazione con Macchioro. Ernesto è consapevole del fallimento del tentativo del suocero di creare un mondo denso di significato affidandosi a mediazioni collettive che però hanno perso la loro forza creativa e realizzante. Macchioro è un mediatore che non media, un mediatore isolato che, di conseguenza, non può dare vita a un mondo condiviso di significati (un presente reale), vale a dire non può agire storicamente, ma si rinchioda in un delirio che recupera in modo inattuale un passato «fittizio e arbitrario». Il modo in cui De Martino si avvicina all'indagine della psicopatologia rivela ancora una volta la centralità, da un lato, dell'intuizione sulla mediazione e, dall'altro, della questione della storicità (intesa soprattutto come storicità della mediazione). A conferma di ciò, si veda la risposta, solo accennata, ma definitiva nella sostanza, che lo studioso napoletano offre nella recensione a *I primitivi* di Cantoni:

Dal punto di vista storicistico, invece, la difficoltà è agevolmente superata. A nostro avviso la mentalità magica è fisiologica in quanto si inserisce organicamente nell'ambiente di cultura in cui si manifesta, esercitando, in tale ambiente, una funzione *storica* determinata: la paranoia appartiene invece alla psicopatologia perché è il risultato di una disarticolazione dei piani storici della coscienza, ed implica una riemersione parziale di strati psichici superati<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Cfr. Archivio De Martino, 2, 19, n.13. SASSO, *Ernesto de Martino, Fra religione e filosofia*, cit., p. 42.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di Stefano De Matteis, cit., p. 318.

La distinzione fra uomo magico e paranoico può essere rintracciata solo in virtù di una speculazione storica che consideri la magia non una struttura mentale tipizzata, come tenta di fare Cantoni, ma come la modalità collettiva di rappresentazione ed esperienza, quindi la mediazione, propria di un determinato momento di incremento dello spirito, cioè di un'«età magica»<sup>252</sup> della storia. Una volta che la magia sia definita storicisticamente, si può porre facilmente la differenza con le modalità di rappresentazione ed esperienza, (le mediazioni) del paranoico: la magia, in quanto mediazione collettiva e istituzionalizzata attraverso il rito, e incarnata nel mago, dà luogo a un mondo di significati condiviso dalla comunità, e, proprio in quanto perpetua e comune sorgente realizzativa, ha una determinata funzione storica, cioè di incremento dello spirito; al contrario, l'individuo paranoico, in quanto mediatore che cerca di riattualizzare mediazioni storicamente inattuali, è isolato dal resto della comunità e non ha alcuna funzione storicamente creativa. Per De Martino è cruciale chiarire questa distinzione: l'identificazione dell'uomo magico primitivo con il nevrotico, infatti, si basa ancora sul presupposto polemico antimagico che allontana il mondo magico nell'irrazionale assoluto, nell'insignificante, nel negativo di cui non si può fare storia. Curiosamente, la sua prima fonte di studi psicopatologici è ancora *Zagreus*, in cui però Macchioro approdava proprio alla tesi che De Martino intende superare. Lo studioso triestino, infatti, partito dal presupposto dell'identificazione della mentalità greca con la mentalità primitiva, spiegava le visioni e l'identificazione con la divinità nel dramma sacramentale facendo largo uso delle ricerche nel campo della psicopatologia; in questa prospettiva, egli sosteneva che i Greci prima di Platone, così come i primitivi, fossero dotati di una fantasia corpulenta, con una capacità rappresentativa superiore all'uomo moderno sano, ma, come il malato, non fossero in grado di distinguere le proprie rappresentazioni dalla realtà, che risultava completamente investita dalla soggettività. Da questa forza fantastica derivava la possibilità della suggestione collettiva, fonte delle allucinazioni e delle visioni connesse al rito, come anche l'identificazione con la divinità che è considerata da Macchioro come una «sostituzione di personalità, in cui per autosuggestione, oppure per influenza ipnotica o magnetica, l'uomo assume una personalità immaginaria»<sup>253</sup>. Solo dopo Platone i Greci riuscirono, secondo Macchioro, a distinguere la fantasia dalla realtà. Proprio su questo uso, privo di distinguo, degli

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 321.

<sup>253</sup> MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, cit. p. 229.

strumenti e delle fonti psicopatologiche, peraltro, si accentra l'unica obiezione rilevante che Gentile oppone a *Zagreus*<sup>254</sup> e che De Martino potrebbe aver assimilato:

Dove io direi che sia tutto esatto, e che i raccostamenti tra i fenomeni religiosi e gli psicopatici possano infatti giovare a chiarire la naturalità e realtà di certe esperienze mistiche, a cui il superficiale razionalismo opponeva una volta la più ingenua diffidenza. Tutto esatto, tranne il tono, e, direi anche, il linguaggio, ossia l'orientamento: perché quando si fanno di questi raccostamenti si può guardare avanti o indietro: si può cioè paragonare l'esperienza religiosa al fenomeno psicopatico; ma si può anche paragonare questo a quella, e fare l'esperienza religiosa che è, o si deve considerare come normale, misura e criterio d'intelligibilità del fenomeno psicopatico, di cui si potrà in tal modo scoprire il rudimentale valore spirituale. Giacché, in generale, intorno al metodo adottato dal Macchioro in questa parte del suo bel lavoro vorrei osservare che in una ricostruzione storica la quale, attraverso monumenti letterari e figurativi e in somma spirituali, mira sempre a farci penetrare nella storia dello spirito umano, non è consigliabile assumere il punto di vista che è proprio di quelle scienze naturali, in cui rientra la psicopatologia e la psicologia empirica; scienze che tutte osservano dall'esterno la vita dello spirito, considerandola perciò come un complesso di fatti naturali, privi, per definizione d'ogni valore umano.<sup>255</sup>

Ernesto apprende dal suocero la comparazione fra fenomeno magico e fenomeno psicopatologico, accostandosi in particolare allo studio di Janet, citato in varie occasioni in *Zagreus*, ma, in accordo con il rilievo di Gentile, segue una direzione interpretativa contraria rispetto al suocero. De Martino, infatti, non usa il fenomeno psicopatologico come norma e misura del fenomeno magico, ma, all'inverso, spiega la psicopatologia attraverso i risultati della sua speculazione storica e filosofica sulla magia. Come ben rilevato da Gentile, Macchioro risulta ancora legato a un approccio naturalistico che ignora la storicità dei fenomeni umani e, di conseguenza, anche le differenze enormi, storiche e spirituali, che passano fra esperienza religiosa, seppur primitiva, e patologia.

Per De Martino, quindi, non sono tanto i primitivi ad essere nevrotici, quanto i nevrotici che tentano di riattivare mediazioni superate, "primitive". In questa prospettiva, si può notare come nella riflessione demartiniana si ponga un'analogia interessante tra l'irrazionale della malattia mentale e l'irrazionalismo storico-collettivo emergente dalla crisi della civiltà moderna: così come il nevrotico cerca di riattualizzare modalità di esperienza e rappresentazione "magiche", anche l'irrazionalismo culturale moderno, in tutte le forme osteggiate da De Martino, dal decadentismo di ispirazione romantica all'irrazionalismo religioso, vagheggia un allucinato ritorno rigenerante della collettività al primitivo. L'analogia si impone, semplicemente perché nella speculazione

---

<sup>254</sup> Giovanni GENTILE, *Recensione a Vittorio Macchioro, Zagreus: studi sull'orfismo*, Bari, Laterza, 1920, in "La Critica", 18, 1920, pp. 371-375, pp. 371-375.

<sup>255</sup> Ivi, pp. 373-374.

demartiniana la razionalità coincide con il movimento storico progressivo dello spirito, con il dramma dell'umanità che imprime nuovi significati e valori alla realtà creando nuove mediazioni storicamente condivise. Sia nel caso della malattia mentale, sia nel caso dell'irrazionalismo culturale, l'irrazionale nasce di fronte a una crisi della mediazione, incapace di mediare un mondo di valori e significati in cui gli uomini possano agire storicamente. Che l'irrazionale dipenda da una crisi della mediazione è tanto più chiaro quanto più l'irrazionale consiste proprio nel tentativo disperato di riattivare vecchie mediazioni che in passato si sono rivelate feconde e salvifiche.

L'approccio principale di De Martino al documento psicopatologico, così come quello alla metapsichica, quindi, è innanzitutto strumentale, volto a una raccolta di dati sperimentali relativi soprattutto ai vari aspetti della labilità dell'unità della coscienza. L'autore sicuramente più frequentato è Pierre Janet<sup>256</sup>, che risulta di grande interesse per De Martino, poiché non solo sottopone allo studio psicologico i fenomeni magici moderni, come lo spiritismo e la magnetizzazione, ma anche, nel lavoro sull'automatismo psicologico, elabora una teoria dinamica della coscienza, mettendo in rilievo la sua natura stratificata, presieduta, nei soggetti sani, da una funzione sintetica "realizzante"<sup>257</sup>, come anche la possibilità della sua disgregazione nei soggetti malati. Inoltre, fatto non secondario, Janet, inserito nel circolo di psichiatri della Salpêtrière di fine ottocento, non solo studia il fenomeno del magnetismo, ma anche pratica l'ipnosi sia come metodo di indagine dei fenomeni patologici, sia come metodo terapeutico<sup>258</sup>.

De Martino usa il documento psicopatologico sostanzialmente per trovare ulteriore conferma della propria intuizione sulla dimensione storica del rapporto soggetto/oggetto (quindi, in ultima analisi, ancora della mediazione), e, attraverso il paragone fra fenomeno psicopatologico e documento etnologico, della magia quale mediazione collettiva all'origine di soggetto e oggetto. Attraverso lo studio accurato dei fenomeni psicopatologici, lo studioso napoletano porta alle sue estreme conseguenze l'intuizione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, trovando un'ulteriore conferma

---

<sup>256</sup> Conosciuto tramite lo *Zagreus* macchioriano.

<sup>257</sup> L'espressione precisa di Janet è *fonction du réel*. Cfr. Pierre JANET, *La passione sonnambolica e altri scritti*, a cura di Nicola Lalli, Napoli, Liguori, 1996. Janet è stato il primo a fare del subconscio un oggetto di studio scientifico specifico.

<sup>258</sup> L'ipnosi altro non è che una forma di ipnosi. Su questo punto, Cfr. Fornari, per il quale l'ipnosi «è interpretabile come il residuo tecnico e "psicologistico" degli antichi rapporti di mediazione capaci di produrre l'oggetto, con la differenza che l'ipnosi risulta essere una mediazione impoverita e artificiale, circoscritta e incapace di produrre il suo oggetto». FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., p. 103.

fattuale che non solo le funzioni trascendentali dell'intelletto (spazio, tempo, causalità) hanno una dimensione storica, ma anche lo stesso Io penso kantiano, il soggetto, ritenuto dalla tradizione filosofica moderna il legislatore dell'esperienza e il principio ultimo della conoscenza, ha una storia ed è quindi sottoposto al perpetuo dramma di doversi affermare contro il rischio di perdersi. L'intuizione demartiniana sulla storicità del soggetto trascendentale, nutritasi anche degli apporti cassireriani<sup>259</sup>, è ben espressa da questo frammento inedito, tratto dall'Archivio De Martino:

L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio.<sup>260</sup>

La possibilità del rischio al quale è esposto il soggetto trascendentale, intuita in modo puramente teorico, trova una conferma esperienziale nel documento psicopatologico, comparato a quello etnologico, che tale rischio presenta in tutta la sua drammatica concretezza. Da qui deriva l'interesse precipuo di De Martino per i fenomeni di perdita dell'unità dell'io come la catalessi. Nell'Archivio De Martino, infatti, vi è un dossier di otto pagine riguardante direttamente la questione della "coscienza catalettica"<sup>261</sup>, interessante, perché contiene anche un tentativo di stesura personale di De Martino sulla questione. Il documento 3.63.2 è un elenco dettagliato delle caratteristiche della coscienza catalettica, che si sofferma in particolare sulla questione della perdita dell'unità dell'io e dell'autonomia della persona rispetto ai contenuti di rappresentazione ed esperienza. La coscienza catalettica è caratterizzata dalla polarizzazione nei suoi contenuti, e perciò «non è coscienza personale, poiché la persona ha luogo soltanto nell'autonomia della coscienza rispetto ai contenuti»<sup>262</sup>. In secondo luogo, nella coscienza catalettica «i contenuti tendono a persistere indefinitamente»<sup>263</sup>. In terzo luogo, la coscienza catalettica è «qualitativamente

---

<sup>259</sup> Sull'unione feconda dello studio di Cassirer con la riflessione sui testi di Janet, cfr. Sandro BARBERA, "Presenza" e "Mondo". *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto de Martino*, in DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, cit., pp. 103-127.

<sup>260</sup> AdM 3.3.2.

<sup>261</sup> AdM 3.63. 1-8. Cfr. Adelina TALAMONTI (a cura di), *Lecture da Pierre Janet*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp.163-178, pp. 175-178.

<sup>262</sup> AdM 3.63.2. Ivi, p. 176. Ad esempio, se si fa assumere a un soggetto catalettico una determinata posizione, questa sarà mantenuta indefinitamente.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

indistinta nei suoi contenuti»<sup>264</sup>, nel senso che, mancando l'autonomia dell'io, nessun contenuto della coscienza «è deciso come rappresentazione o come volizione»<sup>265</sup>. L'ultimo punto della descrizione dei caratteri della coscienza catalettica presenta già uno slittamento dal piano della psicologia sperimentale al piano storico-filosofico che interessa a De Martino:

In quarto luogo la coscienza catalettica non è delimitata come soggetto rispetto all'oggetto, come io rispetto al non io, ma ogni oggetto e ogni evento è immediatamente vissuto da essa in intima coinonia. Di qui ciò che visto dall'esterno appare come passivo ecopsichismo, e che visto dall'interno è solo indifferenziata identità. Il soggetto catalettico "imita" i gesti che vede (ecokinesia), ripete le parole che ode (ecolalia).<sup>266</sup>

Nella catalessi si manifesta con tragica evidenza il rischio di completa dissoluzione dei limiti, in senso psicologico, tra la coscienza e i suoi contenuti rappresentativi e volitivi, in senso filosofico, tra soggetto e oggetto, tra io e mondo. Questa perdita di limiti tra soggetto e oggetto comporta anche una completa impossibilità di far seguire un'azione alla volizione, dal momento che, perduta l'autonomia dell'io, non è possibile nemmeno distinguere rappresentazione e volizione. Il completo assorbimento del soggetto nell'oggetto coincide con l'abissale assenza del soggetto e con l'impossibilità di rappresentare un mondo e di agirvi.

Nel documento psicopatologico, la perdita dell'autonomia dell'io è attestata anche nella suggestione ed assume sempre la medesima caratteristica polarizzazione in un contenuto della coscienza:

Nel suggestionabile la persona, a cagione della sua labilità, è esposta al continuo rischio di *diventare* volta a volta le sue rappresentazioni, di restringere la sua propria coscienza unicamente nell'orbita della rappresentazione suggestiva, lasciandosi invadere da essa, e quindi dominare (fascinare), spezzando per così dire tante volte la continuità dinamica della funzione sintetica dell'io per tante volte per quante la condizione di suggestionabilità si realizza.<sup>267</sup> E d'altra parte: il soggetto rischia ad ogni momento di diventare l'oggetto, di esserne posseduto, e di imitarlo passivamente, poiché la distinzione fra soggetto e oggetto non sussiste che per una persona che mantiene salda la sua propria sintesi unitaria, che si delimita nettamente rispetto al mondo.<sup>268</sup>

---

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibidem.*

<sup>266</sup> Ivi, pp. 176-177.

<sup>267</sup> AdM 3.63.4. Ivi, p. 177.

<sup>268</sup> AdM 3.63.3. *Ibidem.*

La funzione sintetica dell'io è concetto janetiano indicante quella funzione della coscienza che domina tutti i suoi contenuti rappresentativi e volitivi. Nella suggestione tale funzione è spezzata e la sintesi non è più possibile. Trasfigurando il concetto psicologico di Janet in senso filosofico<sup>269</sup>, si giunge al soggetto che, perdendo la propria unità, non si può più distinguere e contrapporre al mondo-oggetto. Il dossier continua con l'elenco dei diversi tipi di «labilità della sintesi spirituale»<sup>270</sup>, che probabilmente De Martino intende esaminare: «la labilità dei limiti della persona rispetto al mondo»<sup>271</sup> (e qui, si ripete subito dopo «Rispetto al mondo umano») e «rispetto alla natura»<sup>272</sup>, «la pluralità delle esistenze psicologiche simultanee»<sup>273</sup>, «la pluralità delle esistenze psicologiche simultanee»<sup>274</sup>. Infine, vengono citati due passaggi del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, in cui si parla della formazione dell'io mitico<sup>275</sup>, come sintesi formale ancora labile, e determinata nei suoi limiti dalla qualità concreta dei contenuti che le si oppongono. Questa citazione è una dimostrazione evidente che De Martino usa la fonte psicopatologica in funzione strumentale alla conferma della dinamicità storica del rapporto soggetto-oggetto. D'altro canto, però, il rischio di annullamento del soggetto trascendentale non è una possibilità riconosciuta solo speculativamente, ma, in virtù della documentazione psicopatologica, come pure dell'esperienza vissuta personalmente da De Martino, esso assume una viva e drammatica concretezza. Non bisogna infatti dimenticare, non solo l'esperienza diretta di Ernesto del dramma vissuto dal padre putativo Macchioro, ma anche la sua consapevolezza personale di forze e voci “primitive” e difficili da controllare che si agitano dentro di lui fin dalla prima giovinezza<sup>276</sup>. Il passaggio successivo, che consente a De Martino di andare oltre il naturalismo della psicopatologia e di appropriarsi in senso filosofico dei risultati della documentazione

---

<sup>269</sup> Come è stato ben sottolineato dal pregevole studio di Adelina Talamonti nel confronto con i documenti psicopatologici De Martino procede a una progressiva appropriazione e traduzione dei concetti psicologici in concetti storico-filosofici. Cfr. Adelina TALAMONTI, *La labilità della persona magica*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 79-114.

<sup>270</sup> AdM 3.63.5, 6, 7, 8. TALAMONTI, *Lecture da Pierre Janet*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 178.

<sup>271</sup> AdM. 3.63.5. *Ibidem*.

<sup>272</sup> AdM 3.63.6. *Ibidem*.

<sup>273</sup> AdM 3.63.7. *Ibidem*.

<sup>274</sup> AdM 3.63.8. *Ibidem*.

<sup>275</sup> CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol.2, *Il pensiero mitico*, cit., pp. 279-305.

<sup>276</sup> Si ricordi l'appunto citato in introduzione della nostra indagine sull'elenco che De Martino stila delle proprie malattie.

psicopatologica, consiste nel superare la concezione della labilità della persona (o della coscienza) come patologia in sé e per sé. Dopo aver studiato i testi janetiani sulla suggestione, infatti, De Martino fa la seguente riflessione: «Suggestione non è illusione. Nell'età storica in cui la persona è labile, non ancora decisa, la suggestione esprime unicamente la realtà più o meno labile che in tali condizioni storiche si genera»<sup>277</sup>. La labilità della persona, quindi, non individua di per sé una categoria nosologica, ma una realtà connaturata a determinate condizioni storiche, nelle quali si presenta quindi come fisiologica, non patologica. Allo scopo di asseverare questa intuizione, De Martino studia con particolare attenzione proprio lo stato psichico del protagonista indiscusso del mondo magico, il mago<sup>278</sup>, e osserva che vi sono situazioni in cui il mago stesso cerca una condizione psichica equivalente alla catalessia o allo sdoppiamento di personalità:

Per dissolvere la sintesi spirituale, il mago cerca di far valere un particolare contenuto di coscienza fuori della sintesi unitaria e dinamica che costituisce l'io. In tal modo, mercè la più o meno radicale eliminazione della molteplicità dei contenuti viene anche compromessa l'unità della funzione unificante.<sup>279</sup>

Questa osservazione, però, non è piegata a un'interpretazione psicologica o intellettualistica della labilità della persona primitiva, ma è usata per calarsi direttamente nel dramma, storico, prima ancora che psicologico, dell'età magica dell'umanità (o dello spirito). Dopo diverse pagine di appunti dedicate alla struttura psichica del mago, De Martino infatti conclude:

In tutte queste osservazioni etnologiche emerge chiaramente il fatto che il magico, come prodotto culturale definito, nasce quando la labilità della persona diventa per la persona stessa un problema, cioè quando la tendenza centrifuga non resta indifferente, ma vissuta come una tensione o polarità interna dell'anima, ed è ricompresa per entro l'impegno dell'opzione unitaria. A chi giudica i fatti nell'atomismo della considerazione intellettualistica può sembrare che uno degli aspetti più caratteristici del magismo consista nella ricerca di mezzi tecnici adeguati per favorire la labilità della persona (prove dolorose, concentrazione, canto monotono, tambureggiamento, tenebre, eccitazione orgiastica e simili) non è da obliterare che proprio il mago si propone il fine di entrare in regolata connessione con i suoi "spiriti" egli domina e regola, plasma e dirige la sua labilità, togliendola dalla sua insorgenza incontrollata, e rendendola culturalmente espressiva e efficiente.

E però matura e si fonda il "ci sono" magico indispensabile per dominare e dirigere, plasmare e dirigere.

---

<sup>277</sup> AdM 4.4.49. TALAMONTI, *La labilità della persona magica*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 96.

<sup>278</sup> Come vedremo nell'ultimo paragrafo del nostro lavoro, per lo studio dello stato psichico del mago è fondamentale per De Martino il testo di Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*.

<sup>279</sup> AdM 3.73.3. TALAMONTI, *La labilità della persona magica*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 99.



La labilità della persona magica è avvertita come *rischio*. Ma se è avvertita come rischio, ciò significa che essa è, per la persona magica, un problema.<sup>280</sup>

La magia come istituto (o mediazione) culturale collettivo nasce quando la labilità della persona è sentita come problema in primo luogo storico e non meramente psicologico, legato a un'intera comunità, quindi, e non all'individualità di una coscienza singola. Le tecniche messe in atto dal mago, il perno mediatore della comunità magica, sono quindi rivolte non tanto alla perdita di unità della persona, come sostiene una comparazione meramente intellettualistica e naturalistica con il dato psicopatologico, quanto a un dominio e a una regolamentazione culturali (e quindi, condivisi dalla collettività) del problema storico della labilità. Come hanno reso evidente i documenti psicopatologici, la perdita dei confini della coscienza annulla allo stesso modo i limiti del mondo circostante, rendendo impossibile l'inserimento dell'individuo nella situazione presente e qualsiasi possibilità di rappresentazione e azione. Ciò significa che le tecniche magiche per fissare e regimentare la labilità sono finalizzate innanzitutto a fondare il "ci sono", vale a dire, la possibilità di azione e rappresentazione nella storia, la presenza nella storia, seppur una presenza di tipo "magico".

Il superamento definitivo della prospettiva psicologista nasce proprio dalla sanzione definitiva della fluidità e instabilità dei limiti della persona (che già sta assumendo i contorni della "presenza") come problema non psicologico, ma innanzitutto storico, anzi come il problema storico per eccellenza del mondo magico.

La labilità o problematicità della persona magica è un concetto storico atto a portarci nel profondo e nell'intimo del mondo magico. Tale concetto esclude anzitutto ogni valutazione di anormalità, e implica invece la necessità storica delle forme di vita caratteristiche di questa persona. In secondo luogo, la labilità o problematicità della persona magica è un fatto culturale, è ciò in duplice senso: cioè, nel senso che vi è una cultura che alimenta e regola la labilità della persona, sia nel senso che la labilità della persona si esprime in un mondo culturale definito.<sup>281</sup>

Il nucleo storico del mondo magico, quindi, è il problema della labilità della persona (e del mondo circostante), problema che non si vede più attribuite le caratteristiche della patologia mentale, ma si definisce come storico e culturale, in quanto coinvolge tutta la comunità e la sua possibilità di inserirsi ed agire efficacemente nella storia. Nel mondo magico, quindi, non solo si formano progressivamente le categorie logiche della

---

<sup>280</sup> AdM 3.100.21. Ivi, p. 100.

<sup>281</sup> AdM 3.57.9. Ivi, p. 102.

funzione identificante dell'intelletto, ma si consuma una lotta storica per la definizione dei contorni di soggetto (persona) e oggetto (mondo), che si pone alle origini della nostra stessa civiltà moderna. A tale proposito, in archivio si trovano due appunti sul proseguimento della ricerca di De Martino molto interessanti. Ci sono due titoli sul proprio progetto di studio sulla magia<sup>282</sup>, uno è «La storia del magismo»<sup>283</sup> e l'altro è «Storia del magismo come storia della persona»<sup>284</sup>. La ricerca demartiniana, quindi, sembra sempre più orientata a considerare il mondo magico come l'età originaria (il *primum* tanto osteggiato teoricamente, ma continuamente risorgente fenomenicamente) in cui si forma quella persona o soggetto e, di converso, quel mondo o oggetto, sui quali si basano la rappresentazione e l'esperienza del mondo moderno. Nella schematizzazione del progetto di studio, De Martino elenca quelle pratiche magiche (ad esempio, la possessione spiritica, il tabù, la coscienza onirica, la suggestione) che mediano per la collettività, quindi, in modo storico e culturale, i confini labili e fluidi di soggetto e oggetto. Significativamente, lo schema si conclude con il riferimento al fulcro della mediazione, «La figura dello stregone come regolatore o dominatore del mondo magico»<sup>285</sup>. Da questo momento in poi, quindi, l'attenzione di De Martino è concentrata in particolare proprio sulla persona magica come documento vivente della storicità della persona, o, filosoficamente parlando, del soggetto trascendentale kantiano, principio di sintesi unificante del reale e della possibilità dell'esperienza e dell'azione morale.

I poteri magici, sia mentali che fisici, si ricollegano a un centro di produzione e di manifestazione che è la persona magica. Or qual è la realtà, la esperienza e la rappresentazione di questa persona? Il realismo ingenuo, come immagina una natura in sé, la cui legalità è indipendente dalla persona, così postula anche un soggetto in sé, essendo soggetto al movimento e al cambiamento solo la ideologia che la riflette e la rappresenta. Che anche la realtà possa partecipare al movimento dell'idea, il realismo ingenuo esclude a priori.<sup>286</sup>

In un altro appunto di argomento e stesura analoghi, si pone la questione della persona magica in termini più filosofici: «Quale è la rappresentazione, l'esperienza e la realtà

---

<sup>282</sup> Progetto del quale, come abbiamo visto, De Martino ha parlato diffusamente nella corrispondenza con i propri maestri.

<sup>283</sup> AdM. 3.97.39. Ivi, p. 103.

<sup>284</sup> AdM 3.97.38. *Ibidem*.

<sup>285</sup> AdM 3.97.37. *Ibidem*.

<sup>286</sup> AdM 3.66.2. Ivi, p. 105.

dell'uomo magico, come uomo storicamente definito?»<sup>287</sup>. L'uomo magico è individuato storicamente da ben determinate rappresentazioni, esperienze e realtà, dipendenti in ultima analisi dal problema storico che egli è chiamato a risolvere per inserirsi nella storia, per esserci, il problema della costruzione del soggetto e dell'oggetto, della presenza e del mondo, sulla cui salda autonomia e indipendenza, al contrario, si basa la nostra civiltà. Comprendere la rappresentazione e l'esperienza dell'uomo magico significa quindi comprendere le origini di quel soggetto che la modernità ritiene un dato storico e assoluto.

La critica al realismo ingenuo è diretta non solo al metodo naturalistico dell'etnologia che attribuisce alla mentalità primitiva esclusivamente una logica diversa da quella occidentale (come Lévy-Bruhl con la sua *loi de participation*), ma anche alle scienze sperimentali psicologiche che tentano di interpretare il mondo magico attraverso l'applicazione del paradigma moderno dell'unità e assolutezza del soggetto. In effetti, la stessa critica si ritrova, in una nota de *Il mondo magico*, diretta a Janet; De Martino, infatti, imputa allo psichiatra francese di aver attribuito movimento storico solo alla «ideologia della presenza» e non anche alla «realtà della presenza»<sup>288</sup>. Sia l'etnologia, sia la psicologia, adottando un metodo naturalistico, sono ancora soggette al pregiudizio dogmatico<sup>289</sup> dell'unità e autonomia del soggetto contrapposto all'oggetto. L'etnologia storicista deve in primo luogo sospendere questo pregiudizio, riconoscendone peraltro la storicità.

Anzitutto è d'uopo sbarazzarsi da una possibile obiezione preliminare, che contesta la legittimità stessa del problema. È lecito parlare – così suona l'obiezione – di una struttura psichica della persona magica, quasi che la rappresentazione, l'esperienza e la reale organizzazione o struttura della persona magica possano essere diverse da quelle che sono per noi, uomini moderni europei o europeizzati? Ora è da osservare che in chi pone questa obiezione opera, più o meno consapevolmente, un pregiudizio metafisico, un apriorismo che non si accorda con i fatti. È invero un pregiudizio e un apriorismo la dogmatica affermazione che la persona sia univocamente determinata secondo il modello offerto dalla “nostra” persona, nella “nostra” cultura: non si pensa che la nostra persona potrebbe anche essere soltanto il risultato di un processo storico.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> AdM 3.57.5. ivi, p. 106.

<sup>288</sup> DE MARTINO, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., p. 208.

<sup>289</sup> Pregiudizio che, seguendo il metodo storico per punti di selezione e di crisi, De Martino imputa in ultima analisi alla polemica antimagica sulla quale si è costituita la modernità.

<sup>290</sup> AdM 3.57.5. TALAMONTI, , *La labilità della persona magica*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 106.

Per comprendere storicamente, vale a dire, per determinare la funzione storica della scandalosa *weltanschauung* del magismo, bisogna in primo luogo sospendere tutti i pregiudizi teorici sui quali si basa la civiltà moderna, primo fra tutti l'assolutezza e autonomia del soggetto. In virtù di questa epoché si possono osservare i fenomeni magici quali si presentano e determinarne la funzione storica di origine della definizione di soggetto e oggetto. Da qui deriva quell'allargamento dell'autocoscienza occidentale, scopo ultimo della ricerca demartiniana.

L'acquisizione storico-filosofica della storicità della persona-soggetto si ripercuote con enormi effetti conoscitivi anche sulla psicopatologia, che De Martino ha usato strumentalmente per raccogliere dati sullo stato psichico della persona magica. Partendo dal presupposto storicistico, lo studioso napoletano rifiuta recisamente valore conoscitivo alle categorie naturalistiche della psicopatologia, ritenute incapace di risolvere la questione dei rapporti «tra sanità psichica e magismo»<sup>291</sup>. L'inferiorità naturalistica della psicopatologia, anzi, sembrerebbe estendersi anche all'interpretazione del fenomeno psicopatologico in sé:

L'impotenza della psicopatologia di dominare il proprio oggetto col metodo naturalistico che le è proprio si rende palese nel fatto che dal punto di vista di questa scienza non è possibile definire la qualità patologica di un fatto psichico. Più esattamente tale definizione è raggiunta astraendo dalla vita storica concreta della civiltà a cui si appartiene, e dalle altre ad essa più o meno affini, certi tratti o caratteri medi o tipici ricorrenti e dominanti, e assegnando a tali caratteri un valore assoluto paradigmatico di "sanità" o "normalità" psichica. Si oblitera in tal modo l'operazione logica compiuta, e quindi i limiti che porta con sé il giudizio che ne deriva. Senza dubbio tale operazione è del tutto legittima, e praticamente utile, poiché in tal modo i quadri nosologici che si vengono costituendo servono di guida alla diagnosi e alla terapia nella grande maggioranza dei casi che si offrono alla psichiatria. Ma quegli stessi caratteri, e quegli stessi quadri nosologici, impiegati nel mondo magico, si rivelano affatto aberranti, perché inducono a scorgere forme di psicosi là dove si addice un ben diverso giudizio.<sup>292</sup>

La psicopatologia, in quanto scienza sperimentale, si basa su un metodo naturalistico di schematizzazione del reale in pseudoconcetti, come quelli di "sanità" o "normalità" psichica, assolutamente legittimi nel loro uso meramente pratico, ma altrettanto privi di valore conoscitivo rispetto al fenomeno patologico in sé. Prova ne è che le categorie psicologiche non hanno alcun potere individuante nei confronti di un mondo, come quello magico, nel quale sono del tutto fisiologici fenomeni che nella civiltà moderna

---

<sup>291</sup> AdM 3.1.9. ivi, p. 108.

<sup>292</sup> AdM. 3.1.9. TALAMONTI, *Lecture da Pierre Janet*, in Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 174.

sono classificati come “patologici”. La psicopatologia è impotente dal punto di vista conoscitivo, perché ignora sia la storicità del suo oggetto di studio, sia la sua propria storicità!<sup>293</sup> Una volta compresa la natura storica della persona/soggetto e del mondo/oggetto, si può raggiungere una comprensione storica e universalizzabile anche del fenomeno psicopatologico. Ecco che nel mondo moderno, dove l'autonomia della persona è fondata storicamente, non è tanto la labilità a essere patologica, quanto la riattualizzazione storicamente inattuale, e quindi fallimentare, di mediazioni magiche al fine di disciplinare la labilità stessa<sup>294</sup>. L'inattualità delle mediazioni magiche nella civiltà moderna deriva innanzitutto dal fatto che il problema della labilità non coinvolge più la collettività, e quindi non è più una condizione che definisce un'età storica, ma riguarda esclusivamente individui che nel loro isolamento non hanno la forza storica di mediare i contorni dell'io e del mondo ad esso contrapposto.

Seppur mai tematizzata come tale, l'intuizione sulla mediazione, quale ponte che unisce e de-finisce soggetto e oggetto, fonte creativa di realtà e di storia, è centrale nell'approccio demartiniano anche al dato psicopatologico. Lo studio della fenomenologia psicopatologica, in congiunzione con quello dei resoconti di etnologia e di etnometapsichica confermano e arricchiscono la sua acuta percezione, risalente agli anni della prima giovinezza, della dimensione storica della ragione umana. Nel dramma individuale della malattia mentale, non solo studiato, ma anche vissuto nella vicinanza affettiva con Macchioro, De Martino ritrova il dramma di una mediazione isolata, incapace perciò di investire la realtà di significati condivisi, di essere quindi presente nella storia. Proprio l'annullamento dei contorni significativi del mondo e della persona è l'estremo rischio dal quale in origine le mediazioni magiche riscattano la comunità, in un modo ancora rudimentale e labile, ma efficace, dando origine ai primi contorni, ancora labili, di soggetto e oggetto, e, quindi, avviando la storia.

---

<sup>293</sup> Su questo aspetto, cfr. FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale, Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, cit., pp. 85-86.

<sup>294</sup> C'è da sottolineare che una concezione storicistica della labilità della persona avrebbe conseguenze importantissime anche nello sviluppo delle scienze psicologiche.

#### 4. *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. Il preludio a Il mondo magico*

La nostra esplorazione del percorso demartiniano alle origini de *Il mondo magico* si conclude con l'analisi di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*<sup>295</sup>, una monografia pubblicata in due parti, nel 1943 e nel 1946, su "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", ma completata già all'inizio del 1943<sup>296</sup>, che costituisce l'ossatura sostanziale del primo capitolo de *Il mondo magico*. De Martino aveva parlato con Pettazzoni dell'argomento dell'articolo fin dal febbraio del 1941<sup>297</sup>, ma qualche difficoltà nel reperimento della bibliografia e la necessità di una maggiore rielaborazione hanno causato il ritardo. Nel dicembre del 1942, Ernesto spiega allo storico delle religioni emiliano che la monografia costituisce l'adattamento di un capitolo dell'opera sul magismo alla quale egli sta lavorando e che sarà pubblicata con Einaudi con il titolo di *Prolegomeni a una storia del magismo*<sup>298</sup>. Alla fine del 1942, quindi, De Martino ha parzialmente modificato il progetto immenso di una storia della magia *tout court*, dalle origini alla civiltà moderna, esposto nella lettera a Banfi, circoscrivendo i propri sforzi teorici sul magismo etnologico, il cui studio si sta rivelando più impegnativo del previsto, data l'immensa mole di documenti etnologici, etnometapsichici, psicopatologici da sottoporre ad analisi. Bisogna anche considerare che la situazione in cui il giovane studioso si trova ad approfondire le sue ricerche non è certo facile: non c'è "solo" la guerra, ma dall'ottobre del 1942 Ernesto è stato trasferito con decreto ministeriale a Lucca per motivi politici<sup>299</sup>, pur continuando a vivere a Bari in seguito alla richiesta di diversi congedi per motivi di salute. Nel novembre del 1942, De Martino scrive a Einaudi che il suo lavoro sul magismo è piuttosto avanti e sarà pronto per i primi mesi del 1943, sempre indicando il titolo *Prolegomeni a una storia*

---

<sup>295</sup> Ernesto DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", Vol. XVIII, 1942, pp. 1-19 e Vol. XIX-XX, 1943-1946, pp. 31-84.

<sup>296</sup> De Martino consegna a Pettazzoni il dattiloscritto definitivo nel gennaio o all'inizio del febbraio 1943. Cfr. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943)*, *Materiali per una biografia*, n.56, cit., p. 249.

<sup>297</sup> Cfr. Ivi, p. 113.

<sup>298</sup> Cfr. Ivi, p. 249.

<sup>299</sup> Nonostante, il 25 agosto del 1942 il Ministero dell'Interno avesse mandato alla Prefettura di Bari una nota di revoca della diffida e conversione in avvertimento, anche grazie all'intercessione di Croce, il 20 agosto il Ministero dell'Educazione Nazionale aveva già notificato a De Martino il trasferimento da Bari a Lucca. Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942*, cit., p. 102.

*del magismo*<sup>300</sup>. Nel frattempo, il Ministero gli fa sapere che per il corrente anno scolastico non si può procedere al suo trasferimento alla sede di provenienza, cioè Bari. Dopo aver ottenuto i congedi per motivi di salute fino al dicembre 1942, De Martino allora chiede e ottiene un'aspettativa a partire dal febbraio 1943; in aprile, scrive di nuovo al Ministero dell'Educazione Nazionale, facendo presente la revoca della diffida e chiedendo quindi di essere trasferito a Roma o perlomeno di essere assegnato di nuovo a Bari, per la buona riuscita del lavoro sul magismo che sta preparando per Einaudi<sup>301</sup>. Nell'agosto del 1943, da Cotignola, paese natale della suocera, dove si è trasferito con la famiglia dopo l'arresto di Mussolini, Ernesto scrive una lettera a Croce, riaffermandogli la sua devozione e chiedendogli di aiutarlo a ottenere il trasferimento da Lucca a Roma<sup>302</sup>. Nel settembre del 1943, De Martino ottiene il trasferimento al Liceo-ginnasio "Virgilio" di Roma a partire dal 1° ottobre; in viaggio per raggiungere il liceo, lo studioso viene informato a Firenze dell'interruzione delle comunicazioni con Roma e decide di tornare a Cotignola dalla famiglia<sup>303</sup>, dove parteciperà attivamente alla resistenza come membro del Partito d'Azione, insieme al cognato Aurelio Macchioro<sup>304</sup>. Nell'agosto del 1943 si interrompe anche la corrispondenza con Pettazzoni che riprenderà dopo il 25 aprile 1945<sup>305</sup>.

*Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* costituisce quindi l'ultimo testo articolato nel quale De Martino presenta pubblicamente il problema centrale de *Il mondo magico*. Inizialmente pensato come articolo, esso assumerà poi le dimensioni di una vera e propria monografia in cui Ernesto sintetizza con efficacia e precisione gli studi e le intuizioni di tutto il suo pregresso complesso percorso formativo. Prima di procedere all'analisi, però, è bene indicare una nuova acquisizione fondamentale fra i riferimenti bibliografici demartiniani, *The Psychomental Complex of the Tungus*<sup>306</sup>, dell'antropologo russo Sergeï Michailovic Shirokogoroff, segnalato allo studioso

<sup>300</sup> Cfr. Lettera di De Martino a Casa editrice Einaudi. 5 novembre 1942. Cfr. PAVESE, DE MARTINO, *La collana viola, Lettere 1945-1950*, cit., p. 53.

<sup>301</sup> Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942*, cit., pp. 104-105.

<sup>302</sup> Cfr. DE MARTINO, *Dal laboratorio del "Mondo magico", Carteggi 1940-1943*, cit., p. 147.

<sup>303</sup> Cfr. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942*, cit., p. 105.

<sup>304</sup> Cfr. CHARUTY, *Ernesto de Martino, Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 265.

<sup>305</sup> Cfr. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943), Materiali per una biografia*, n. 56, cit., p. 259.

<sup>306</sup> Sergeï Michailovic SHIROKOGOROV, *The Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.

napoletano da Padre Schulien nel marzo del 1942<sup>307</sup>. De Martino ne prepara una recensione complessivamente molto positiva<sup>308</sup>, a riprova della viva impressione dell'opera sulle sue riflessioni. Da questo breve pezzo, uscito sulla rivista di Pettazzoni, si possono trarre indicazioni sugli aspetti che De Martino ha considerato di maggior interesse, sotto la prospettiva, ovviamente, della sua storia del magismo. In primo piano c'è sicuramente quella che viene indicata come «la tesi fondamentale dell'autore», per la quale «lo sciamanismo rappresenta una *safety valve* per entro la cultura tungusa, poiché nelle date condizioni di labilità psichica dell'ambiente lo sciamano esercita una reale benefica azione riparatrice e regolatrice»<sup>309</sup>. Ecco che sulla scena del mondo magico compare il vero protagonista, lo sciamano, il mediatore che rende possibile l'originaria definizione dei confini (instabili e fluidi) del soggetto collettivo della comunità e del mondo a essa circostante. Le precoci intuizioni giovanili sul ruolo dell'eroe, mediatore della salvezza europea nella religione civile, così come la sua intensissima esperienza di mediazione con il “profeta” Macchioro, trovano una conferma vivida e inconfutabile nei resoconti sullo sciamanesimo tunguso. Lo studio del testo di Shirokogoroff, ricco di notazioni sul vissuto psicologico collettivo delle comunità tunguse della Siberia artica, mostra inoltre che quello stato angoscioso di instabilità e di perdita dell'autonomia del soggetto psicastenico o catalettico, documentato nei testi di psicopatologia, rappresenta un rischio concreto estendibile a una collettività nella sua totalità. Questa sorta di automatismo collettivo in cui potevano cadere intere comunità, già in passato oggetto di studio etnologico, era chiamata *Chorea imitatoria* o «*imitative mania*»<sup>310</sup> (mania imitativa) e interpretata come una forma di isteria collettiva, caratterizzata da forme di ecolalia e di ecoprassia, peculiare a certe etnie che vivono nei paesi Artici. De Martino, però, non è colpito solo dalla descrizione dettagliata della fenomenologia di questa forma di mania imitativa, ma soprattutto dall'interpretazione di Shirokogoroff, fortemente in contrasto con quella prevalente negli studi etnologici, e molto affine alle speculazioni del nostro: la cosiddetta *chorea imitatoria*, infatti, «non appare all'autore uno stato psichico in se stesso morboso

<sup>307</sup> Cfr. DE MARTINO, *Dal laboratorio del “Mondo magico”, Carteggi 1940-1943*, cit., p. 132.

<sup>308</sup> Ernesto DE MARTINO, *Recensione a S.M. Shirokogoroff, The Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, Vol. XVIII, pp. 108-111.

<sup>309</sup> Ivi, p. 108.

<sup>310</sup> Shirokogoroff fa riferimento a M.A. Czaplka, *The Aboriginal Siberia*, Oxford, Oxford University Press, 1914. Cfr. SHIROKOGOROV, *The Psychomental Complex of the Tungus*, cit., p. 245.



quando lo si consideri per entro l'organismo culturale di cui fa parte (o, per tradurre questo linguaggio biologico in quello storicistico: quando lo si valuti nel suo ambiente storico)»<sup>311</sup>. In effetti, Ernesto è talmente concorde con la tesi proposta dall'etnologo russo da riproporne subito una traduzione, e quindi anche riconcettualizzazione, nella propria cornice epistemologica e concettuale; di buon grado, inoltre, accoglie la proposta di Shirokogoroff di chiamare questo stato psicologico collettivo *olonismo*, termine ricavato dalla parola *olon* con la quale gli stessi Tungusi si riferiscono al fenomeno. De Martino trova quindi immediata conferma che l'interpretazione corrente non solo dell'olonismo, ma del magismo sciamanistico in generale, come forma morbosa precipua a determinate popolazioni o civiltà primitive dipende sostanzialmente da un pregiudizio dogmatico, implicito in un'etnologia naturalistica, che conduce ad applicare moderni paradigmi scientifici a civiltà idealmente lontane dalla nostra, primo fra tutti, il paradigma dell'autonomia del soggetto e di un oggetto a esso contrapposto. Seppur, a onor del vero, la metodologia di Shirokogoroff sia ancora naturalistica, in quanto legata a una concezione organicistica e quindi biologistica delle istituzioni culturali, tuttavia, secondo De Martino, l'antropologo russo coglie il nodo teorico cruciale dello studio del magismo: «Lo Shirokogoroff, felicemente utilizzando il proprio punto di vista organicistico, osserva che la isteria degli sciamani e dei loro clienti è molto spesso soltanto una reazione degli osservatori europei in atto di osservare un complesso culturale estraneo a quello a cui appartengono»<sup>312</sup>. Lo studioso russo coglie cioè che il magismo sciamanistico, in tutte le sue manifestazioni, tradotte nel moderno linguaggio psicologistico come fenomeni di dissociazione psichica o di isteria, in realtà, non solo è perfettamente fisiologico all'interno del suo proprio universo culturale, ma costituisce anche il principale dispositivo culturale finalizzato alla protezione della comunità. Nel percorso di ricerca demartiniano, la conferma ricevuta da *The Psychomental Complex of the Tungus* è tanto più importante quanto più la metodologia di Shirokogoroff è distante da quella dell'etnologia riformata in senso storicistico. Tuttavia, De Martino non manca di rilevare che l'antropologo russo non può andare più in là nella sua speculazione proprio perché ostacolato dal presupposto organicistico:

---

<sup>311</sup> Ernesto DE MARTINO, *Recensione a S.M. Shirokogoroff, The Psychomental Complex of the Tungus*, cit., p. 110.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

«L'autore tuttavia non mostra di trarre tutte le conseguenze implicite nella sua tesi»<sup>313</sup>. A partire da una prospettiva storicista, infatti, è possibile dare una spiegazione unitaria sia dei fenomeni magici dello sciamanesimo, sia della loro totale estraneità all'universo culturale moderno. Ecco che lo stato olon, l'angosciosa perdita collettiva di differenze e di limiti tra io e mondo, può essere compreso come il rischio supremo insito nelle civiltà primitive, caratterizzate da un universo storico in cui soggetto e oggetto sono ancora in formazione. La sorgente viva e attiva di questa drammatica definizione dei limiti e delle differenze, di questa creazione di significati è ancora la mediazione, incarnata nella figura dello sciamano, il cui ruolo salvifico emerge bene anche nell'opera di Shirokogoroff:

Lo sciamano è soprattutto un padroneggiatore di spiriti, e ha a sua disposizione un gruppo di spiriti padroneggiati: quando lo sciamano viene a mancare, allora è sempre possibile che “gli spiriti divengano liberi”, cioè, nel linguaggio della nostra psicologia, le forme di dissociazione psichica, con relative esistenze psicologiche simultanee o successive, si diffondono epidemicamente e senza compenso nella collettività, ponendone in pericolo la stessa esistenza.<sup>314</sup>

All'interno di un universo storico in cui i confini di soggetto e oggetto, di io e mondo, sono ancora in formazione, la “liberazione degli spiriti”, ovvero il contagio dell'indifferenziazione non regolato dallo stregone, mette concretamente in pericolo l'esistenza stessa della comunità. La mediazione dello sciamano permette la creazione di un mondo storico che è realmente, e non solo “ideologicamente” differente dal nostro, in cui soggetto e oggetto sono talmente fondati da essere ipostatizzati dalla tradizione filosofica moderna. Proprio a causa di questa distanza storica, che l'etnologo deve ripercorrere a ritroso per aprirsi nuovamente al primitivo, la prassi magica, perfettamente reale ed efficace presso i popoli “di natura”, risulta scandalosa e illusoria agli occhi della civiltà moderna: «la prassi del tunguso, nel caso citato, è completamente adeguata all'universo storico in cui intende inserirsi: ben si intende che nel nostro universo storico o non nascerebbe o, se nascesse, non riuscirebbe, perché qui mancano tutte le condizioni atte a renderne possibile la riuscita»<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 108.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> Ivi, p. 109.

Nella recensione all'opera di Shirokogoroff, quindi, troviamo già esposti, seppur implicitamente<sup>316</sup>, i temi principali de *Il mondo magico*, risultato dell'articolato e travagliato lavoro di ricerca e del ricco vissuto esperienziale demartiniani. Lo studioso, superate e risolte le questioni preliminari di tipo epistemologico, sta applicando il nuovo metodo storicista al magismo etnologico con risultati sorprendenti. Nella sua ricostruzione dei confini del mondo magico, lo stregone sta assumendo il ruolo del protagonista, a ulteriore conferma che alla base del lavoro di De Martino ci sia una brillante intuizione, non tematizzata, ma non per questo meno evidente, sulla mediazione. Lo scopo dichiarato del progetto di una storia del magismo, inoltre, è l'allargamento dell'autocoscienza occidentale in virtù della comprensione della storicità non solo della civiltà occidentale, ma dello stesso essere umano. Storicità, però, che per De Martino significa anche fragilità, possibilità di annullamento, continuamente superate e riscattate proprio attraverso quello stesso dinamismo mediatore che le ha trasfigurate alle origini.

*Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* condensa in modo mirabilmente sintetico tutto il percorso demartiniano dei primi anni quaranta, differenziato, come abbiamo visto, nello studio di testi etnologici<sup>317</sup>, documenti di psicologia paranormale e di psicopatologia e delinea per la prima volta il problema teorico centrale de *Il mondo magico*.

In esergo, sono apposte due citazioni che introducono immediatamente il lettore nel problema della magia come mistero e scandalo per la ragione occidentale. Una delle due è la frase di Amleto a Orazio, *There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy*<sup>318</sup>, che De Martino userà anche ne *Il mondo magico*<sup>319</sup>, l'altra è una non breve dichiarazione di Daniel Garrison Brinton, antropologo americano di fine ottocento, riportata da Lang in *The Making of Religion*:

«There are statements supported by unquestionable testimony, which ought not to be passed over in silence, and yet I cannot but approach them with hesitation. They are so revolting to the laws

---

<sup>316</sup> Come è ovvio, data l'occasione particolare, una recensione appunto, in cui De Martino si trova a trattare della questione del magismo sciamanistico.

<sup>317</sup> A questo proposito, per l'ampliamento della bibliografia etnografica di De Martino, oltre ai consigli di Pettazzoni, si è dimostrata molto utile la figura di Renato Boccassino, ispettore al Museo Etnografico Pigorini di Roma, conosciuto nel 1940 per tramite sempre di Pettazzoni.

<sup>318</sup> William SHAKESPEARE, *The tragedy of Hamlet*, Atto I scena V.

<sup>319</sup> E per il cui utilizzo, come sappiamo, probabilmente De Martino trae ispirazione da Charcot citato da Lang.

of exact science, so alien, I had almost say, to the experience of our lives. Yet is this true, or are such experiences only ignored and put aside without serious consideration?»<sup>320</sup>.

Il problema della realtà dei poteri magici è talmente esplosivo da provocare un cortocircuito delle categorie non solo logiche e scientifiche, ma anche esistenziali, con le quali la civiltà occidentale si rappresenta e vive la realtà. Proprio per questa ragione, la tendenza generale dell'etnologia è stata quella di ignorare completamente la questione o di risolverla identificando il magismo con una sorta di falsa scienza o immaginazione collettiva. Nella prospettiva di De Martino, il magismo costituisce precisamente la pietra sulla quale inciampa l'etnologia naturalistica (e la civiltà moderna in genere), arroccata su una posizione «agnostica e aprioristica a un tempo, agnostica nell'accertamento dell'eventuale fondamento reale delle credenze magiche, aprioristica nel valutare il magismo come un grande delirio collettivo»<sup>321</sup>. Al contrario, la scandalosità del magismo per la ragione occidentale rende ancora più cruciale la comprensione di questo territorio ancora sostanzialmente inesplorato, dal quale possono sorgere rivelazioni insospettite sulle potenzialità creative dell'essere umano.

Una porzione consistente della monografia, in linea con la dichiarazione iniziale dell'autore, presenta documentazione di diversa natura in grande quantità, al fine principale di ricostruire il «fatto concreto»<sup>322</sup> del magismo, costituito non solo dall'ideologia magica<sup>323</sup>, ma anche dalla loro «efficacia reale», vale a dire dal loro «effettivo tradursi nel mondo»<sup>324</sup>. A tale scopo nel primo paragrafo si analizzano le facoltà metagnomiche accertate sperimentalmente dalla psicologia paranormale e nel secondo paragrafo si verificano le prove dirette di questi stessi poteri presenti nel documento etnologico. In seguito a questa verifica preliminare, si potrà procedere al lavoro più propriamente conoscitivo sul “fatto concreto”, vale a dire alla considerazione storica dei poteri magici. Il presupposto implicito, direttamente in contrasto con l'obiezione omodeiana, è che il magismo etnologico costituisca un «dramma umano»<sup>325</sup>, nel senso pieno dell'espressione come dramma dell'uomo che agisce e si individua storicamente.

---

<sup>320</sup> DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, Vol. XVIII, 1942, cit., p. 1. La citazione, dichiarata da De Martino, è tratta da LANG, *The Making of Religion*, cit., p. 67.

<sup>321</sup> Ivi, p. 2-3.

<sup>322</sup> Ivi, p. 2.

<sup>323</sup> Con questo termine De Martino indica l'insieme coerente delle credenze di una cultura.

<sup>324</sup> *Ibidem*.

<sup>325</sup> Ivi, p. 3.

Nel primo paragrafo, quindi, si ritrovano tutti i documenti studiati da De Martino nel campo della ricerca metapsichica sperimentale relativa in particolare alla “criptestesia”, termine che indica il vastissimo insieme dei fenomeni di conoscenza paranormale o percezione extrasensoriale, dalla chiaroveggenza alla telepatia. In base ai risultati sperimentali, De Martino ritiene accertata pienamente la percezione extrasensoriale<sup>326</sup>. La prova della psicologia paranormale, tuttavia, non è considerata sufficiente allo scopo conoscitivo, poiché ottenuta tramite la metodologia sperimentale naturalistica, che necessariamente comporta una «riduzione artificiale»<sup>327</sup> del fenomeno paranormale e un suo isolamento artificiale dal contesto storico culturale in cui esso si manifesterebbe spontaneamente: «in ultima analisi, il vero fatto metagnomico non è quello che, per opportunità di ricerca, si produce nelle condizioni artificiali dei nostri laboratori, ma quello che si manifesta come *fatto essenzialmente culturale*, e che pertanto partecipa in maggiore o minore misura al dramma umano»<sup>328</sup>. La conoscenza effettiva di un fenomeno umano, e quindi, crocianamente, spirituale, deriva dalla determinazione della sua funzione all'interno del dramma storico dell'essere umano. Se però ci si volge alla fenomenologia paranormale spontanea nella nostra civiltà, nemmeno questa risulta “spontanea” nel senso pieno di fenomeno che ha le sue radici vitali nella sue proprie condizioni storiche. Questo passaggio è molto interessante, perché, attraverso la delineazione del ruolo del sensitivo, cioè dell'uomo magico nella civiltà moderna, De Martino ottiene una raffigurazione “in negativo” della funzione mediatrice dello stregone nella civiltà primitiva:

Anzitutto i fatti di chiaroveggenza e di telepatia costituiscono nella nostra civiltà, una fenomenologia sporadica, senza nessuna apprezzabile efficacia sociale e storica: i destini della cultura nella quale viviamo sono affidati non già ai cosiddetti “sensitivi”, ma all'osservazione e all'esperimento del naturalista, al calcolo del matematico, al giudizio o all'intuizione dell'uomo politico, alla consapevolezza dell'uomo morale.<sup>329</sup>

Il sensitivo presenta poteri paranormali solo in modo discontinuo, ma soprattutto non ha alcun potere mediatore dal quale possa dipendere la sopravvivenza della nostra civiltà e la sua progressiva affermazione storica. Il sensitivo, in modo analogo seppur non

---

<sup>326</sup> La stessa dichiarazione, infatti, è contenuta anche ne *Il mondo magico*. De Martino fa riferimento principalmente agli studi del Rhine, che infatti riporterà anche ne *Il mondo magico*. J.H.Rhine, *Extra-Sensory Perception*, Boston Society for Psychic Research, 1934.

<sup>327</sup> Ivi, p. 7.

<sup>328</sup> Ivi, p. 8. Corsivo dell'autore.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

identico al nevrotico, è un mediatore che non media, perché, completamente isolato dalle istituzioni culturali che definiscono la sua civiltà, tenta di esprimere e incarnare una mediazione collettiva ormai esaurita storicamente:

In secondo luogo il sensitivo non trova, nel nostro ambiente storico, l'alimento culturale necessario per l'esplicazione della sua attività: la cultura in cui è inserito, e a cui d'altra parte egli stesso necessariamente partecipa, non gli offre né i grandi temi ideologici vivi e attuali attraverso cui regolare, fecondare e dirigere i suoi poteri né le forme istituzionali in cui convogliare le proprie sorprendenti attitudini. Al contrario, la mentalità dominante accoglie i suoi "poteri" con diffidenza e con sospetto, e in ogni caso come alquanto di estraneo, di problematico, o anche di spiritualmente indifferente: tutto al più il sensitivo può diventare, per entro la nostra cultura, un *oggetto* di ricerca scientifica, al pari di qualsiasi forza della natura, ma giammai può costituirsi come *soggetto* della cultura stessa, ed essere avvertito da questa come uno strumento del suo manifestarsi, come una espressione della sua essenza, come un organo vitale del suo funzionante organismo.<sup>330</sup>

Il sensitivo è completamente scollegato dalla storicità delle mediazioni collettive che definiscono il mondo in cui egli si colloca, in modo tale che i suoi poteri e la sua stessa identità non hanno alcun significato per quel mondo. Per questa impossibilità mediatoria, egli è rigettato dal mondo circostante nell'ambito di completa estraneità al consesso umano, nella naturalità, ridotto al limite a oggetto di classificazione scientifica, senza mai riuscire ad assurgere quel ruolo di soggetto di cultura, e di storia, che definisce l'essenza dell'essere umano. Si può notare, nell'uso della metafora organicistica, l'influsso della lettura dell'opera di Shirokogoroff, che è servita a De Martino per delineare con maggior precisione i contorni della funzione mediatoria dello sciamano, alla quale si contrappone, invece, l'emarginazione impotente del sensitivo. Pur non consentendo con una concezione biologistica della cultura, De Martino si può qui permettere di usare un'immagine organicistica, perché è chiara la cornice concettuale storicista nella quale si svolgono le sue analisi. Continua la spiegazione dell'isolamento del sensitivo, che, infatti, è accostato alla medesima esclusione sofferta dal malato psichico: «In terzo luogo gli stati psichici più o meno dissociati (coscienza onirica, piccola trance, trance profonda) che favoriscono la esplicazione delle attitudini metagnomiche non hanno, nel nostro ambiente storico, importanza culturale riconosciuta: la labilità della sintesi ci appare anzi come *misère psychologique*»<sup>331</sup>. Nel nostro «ambiente storico», vale a dire, nel nostro mondo di significati e valori condivisi,

---

<sup>330</sup> Ivi, p. 8-9.

<sup>331</sup> Ivi, p. 9. *Misère psychologique* è espressione usata da Janet.

sensitivo e malato psichico sono emarginati nel medesimo ambito di insignificanza, proprio per la loro costitutiva incapacità di collegarsi alle mediazioni collettive che definiscono questo nostro mondo. La «sostanziale antistoricità»<sup>332</sup> del sensitivo (e dello psicastenico) nella nostra cultura li relega in una condizione di lontananza dall'essere umano, definito essenzialmente dalla storicità intesa come capacità essenziale di incrementare la storia, lontananza che non può essere recuperata, né con la creazione artificiale attorno al medium di un ambiente storico adatto (tentativo perseguito dallo spiritismo), né attraverso la riduzione artificiale dei suoi poteri in laboratorio, (tentativo che ha l'effetto contrario di ricacciare il sensitivo ancora di più nella naturalità). Questa straordinaria riflessione sull'isolamento del sensitivo non può non riportare alla memoria il primo maestro Macchioro, inizialmente destinato ad assurgere un ruolo di mediatore riconosciuto dal suo mondo, quale figura di intellettuale, ma poi sempre più rinchiusosi nell'emarginazione propria sia del sensitivo sia del malato psichico.

Queste considerazioni preliminari servono a De Martino anche per giustificare il seguito della sua indagine, che per forza di cose si deve ora rivolgere a quel mondo storico nel quale i poteri metagnomici, invece, non solo sono ben inseriti, ma sono considerati vitali. Si passa, quindi, alla sezione dell'etnometapsichica, vale a dire all'analisi delle prove etnologiche dei poteri paranormali. Qui il terreno dell'indagine diventa ancora più scosceso, e De Martino è costretto, in primo luogo, a giustificare nuovamente la necessità di un lavoro di recupero di prove che coniughi etnologia “sul campo” e metapsichica. La prima difficoltà posta alla ricerca, infatti, deriva dalla diffidenza degli etnologi stessi che rifiutano in modo aprioristico la possibilità di una dimostrazione positiva dei poteri paranormali presso i popoli “di natura” oppure non si pongono nemmeno il problema. Per fortuna adesso De Martino può contare sull'“appoggio” di un altro etnologo, lo Shirokogoroff, al quale lo unisce la medesima polemica nei confronti dello scetticismo degli etnologi dovuto sostanzialmente – dice Shirokogoroff, citato da De Martino – a «ignoranza» e a «pregiudizio»<sup>333</sup>. Il nostro studioso, sempre così abile nell'esprimere la sua *vis polemica*, non si risparmia nemmeno un affondo diretto implicitamente al suo vecchio bersaglio, Lévy-Bruhl, sostenendo che sono piuttosto gli etnologi in loco, più che i primitivi, a essere “impermeabili all'esperienza” di fronte alla manifestazione inconfutabile dei poteri

---

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> Ivi, p. 10.

metagnomici presso i popoli “di natura”. Fra i numerosi documenti etnologici presentati campeggiano le testimonianze sullo sciamanesimo tunguso, tratte dal volume di Shirokogoroff, ma sono presenti esempi tratti anche dall’opera di Trilles sui pigmei della foresta equatoriale. La prima parte della monografia, pubblicata nel 1943, si conclude su questo elenco di documenti, quasi privo di commento critico. La seconda parte, pubblicata nel 1946, ma concepita e scritta in unità con la prima, si apre, infatti, con una riflessione critica sulla documentazione presentata. In primo luogo, se ne trae «una importante conclusione di fatto: la etnologia può dimostrare con i propri mezzi che la credenza magico-etnologica nelle attitudini metagnomiche corrisponde alla realtà»<sup>334</sup>. In secondo luogo, consapevole della scandalosità della sua affermazione, De Martino deve riprendere la polemica nei confronti del «*fin de non recevoir*»<sup>335</sup> dell’etnologia nei confronti della realtà dei poteri magici presso le civiltà primitive. La tecnica retorica utilizzata a tale scopo consiste ancora nell’unione dell’appoggio di Shirokogoroff e dell’attacco a Lévy-Bruhl:

Questa ostinata resistenza alla evidenza dei fatti rivela in realtà un comportamento altrettanto *etnocentrico* (per ripetere l’espressione dello Shirokogoroff) quanto quello dei primitivi, o anche manifesta (per ripetere, rovesciandone il senso, una espressione del Lévy-Bruhl) una sorta di *impermeabilità alla esperienza* da parte dell’uomo culto nei confronti della realtà dei poteri magici.<sup>336</sup>

De Martino ritorce contro gli etnologi naturalisti le loro stesse armi scientiste, mostrando prove evidenti di un fatto la cui negazione non può che dipendere dalla “cattiva coscienza” degli etnologi. Dopo la divertita provocazione, però, l’autore non si limita a condannare l’atteggiamento di rifiuto mostrato dall’etnologia (e dalla civiltà moderna) nei confronti della realtà dei poteri magici, ma vuole innanzitutto comprenderlo, quindi determinarne la ragione storica. La «“boria dei dotti”» è in realtà «“boria delle nazioni”»<sup>337</sup>, delle civiltà moderne, che trasfigurano le proprie istituzioni culturali storiche (leggi: le proprie mediazioni collettive) in dati assoluti ontologici. La conoscenza storicistica della modernità conduce a rilevare la ragione storica particolare dell’avversione moderna nei confronti del magismo: la civiltà moderna ha costituito il

---

<sup>334</sup> DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in “Studi e Materiali di Storia delle religioni”, Vol. XIX-XX, p. 31.

<sup>335</sup> Ivi, p. 32.

<sup>336</sup> *Ibidem*. Corsivo dell’autore.

<sup>337</sup> *Ibidem*.



proprio mondo di significati proprio attraverso la «polemica antimagica»<sup>338</sup>, che agisce ancora adesso nella valutazione del magismo etnologico. L'individuazione storica di tale motivo polemico, raggiunta attraverso quel metodo per punti di selezione e di crisi elaborato ai tempi di *Etnologia religiosa e storicismo*, ha un effetto catartico ed epocale<sup>339</sup> nella conduzione della ricerca sul magismo, che può ora essere condotta in piena libertà speculativa e «soprattutto con più vivo senso di responsabilità morale»<sup>340</sup>. Solo in questo modo, è possibile incrociare in modo fecondo i dati ottenuti dalla sperimentazione sui poteri metagnomici e quelli ottenuti dalla documentazione etnologica, e dare ascolto ai fenomeni quali si presentano.

Come abbiamo visto precedentemente, però, la ricostruzione del “fatto concreto” deve considerare non solo l'accertamento dei poteri paranormali, ma anche «la organica inserzione di questi poteri nella ideologia magica»<sup>341</sup>. Si tratta ovviamente del punto fondamentale, dal quale parte la considerazione storica vera e propria, perché da qui nasce la differenza fondamentale fra il sensitivo e l'uomo magico, lo sciamano:

Invero per entro il magismo etnologico sussiste un organismo ideologico e istituzionale che regola e alimenta le attitudini paranormali di conoscenza nel loro manifestarsi, e che in tali attitudini si esprime, piegandole a una intenzione e a una finalità umane. D'altra parte nella misura in cui i poteri metagnomici sono realmente efficaci, la ideologia e la credenza subiscono la influenza del successo, traendone alla lor volta alimento: confortate dalla riuscita, la ideologia si sviluppa, la credenza si consolida. Siamo dunque trasportati dinanzi al fatto nella sua vera concretezza, nella sua *integrità organica*: i due momenti astratti, separabili solo analiticamente, della mera ideologia creduta per vera, e della mera eventuale realtà del contenuto della credenza, si ricompongono ora nella vivente sintesi della ideologia che può introdurre nella realtà una determinazione nuova, conforme al credere, e che da questa nuova determinazione del reale può essere a sua volta modificata.<sup>342</sup>

Al contrario del caso del sensitivo, i poteri metagnomici manifestati dallo sciamano sono intrecciati in modo reciprocamente vitale con la mediazione collettiva (l'ideologia e la conseguente credenza) che investe di significato la muta realtà e crea il mondo di rappresentazione ed esperienza, reale e autentico, dei popoli primitivi. Questo intreccio vitale individua precisamente il dinamismo creativo della mediazione: lo sciamano, incarnando la mediazione collettiva (l'ideologia) che definisce storicamente il suo mondo, da un lato ne trae alimento per l'efficacia storica e culturale dei suoi poteri,

---

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> Nel senso di epoché.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>342</sup> *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

dall'altro, alimenta a sua volta tale mediazione collettiva, assicurando così la perpetuazione e la preservazione del suo mondo (che coincide con la sua comunità). I documenti portati da De Martino in questa sezione della monografia, in effetti, sono volti in modo prevalente a testimoniare questo collegamento essenziale fra lo stregone e l'ideologia e la credenza, in netta opposizione con la situazione di isolamento del sensitivo nella civiltà moderna. Un importante rilievo di De Martino a tale proposito è che i documenti etnologici mostrano anche che i popoli primitivi non mostrano una credulità infantile, ma spesso sottopongono a prove specifiche coloro che proclamano di possedere poteri magici. Questa è l'ulteriore dimostrazione che i poteri dello stregone derivano la loro efficacia e realtà storica innanzitutto dalla vitalità e attualità della mediazione: se uno stregone non è riconosciuto come tale dalla collettività, non può certamente mediare alcun significato, ma è ricacciato nell'isolamento tanto quanto il sensitivo nella nostra civiltà. In questo senso, risulta quindi spiegata anche l'efficacia di quelle «epopee allucinatorie»<sup>343</sup>, «senza più contatto con la realtà»<sup>344</sup>, dello sciamano che conduce «“viaggi psichici” nelle regioni immaginarie del mito»<sup>345</sup>. Anche in questo caso, lo sciamano media la tradizione mitologica (un'altra mediazione collettiva) arricchendola di un significato esperienziale e vivente che ricade con effetti salvifici sulla comunità stretta attorno a lui. La mediazione spiega anche quei riti di iniziazione sciamanica riportati da De Martino con così ampia dovizia di dettagli. Lo sciamano anziano deve valutare, in alcuni casi, se l'iniziato sia in grado di entrare in contatto con gli spiriti con continuità e di dominarli, oppure, in altri casi, se il giovane sia capace di manipolare la realtà con i suoi nuovi poteri. Interpretando tali documenti in termini mediatori, il vecchio mediatore deve controllare se colui che lo sostituirà sia in grado di mediare in modo regolare e efficace i significati depositati nella tradizione della comunità.

Una volta ricostruito il fatto nella sua concretezza, nasce quindi la domanda: perché lo sciamano è così vitale per la comunità? La risposta viene dalla considerazione storica, e non psicologica, dello stato psichico della persona magica, che occupa la sezione seguente della monografia.

---

<sup>343</sup> Ivi, p. 57.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> *Ibidem*.

La psicologia paranormale, infatti – esordisce De Martino – ha accertato che i fenomeni paranormali si verificano in associazione a stati psichici eccezionali di «dissociazione psichica e di alterazione della personalità»<sup>346</sup>. I dati sperimentali sono confermati anche dal documento etnologico, che, tuttavia, conduce immediatamente a rilevare una differenza significativa: a differenza dei soggetti di laboratorio (i sensitivi o i malati), gli stregoni sembrano controllare tali stati psichici e non subirli passivamente. Si consideri l'esempio dei tungusi, tra i quali la trasmissione del pensiero si produce durante uno stato di estasi:

Durante l'estasi il grado di sdoppiamento della personalità e la eliminazione degli elementi coscienti sono variabili, ma, in ogni caso, vi sono dei limiti nei due sensi, cioè lo stato dello sciamano non deve trasformarsi in una crisi "isterica", né, d'altra parte, l'estasi deve essere soppressa: infatti sia l'accesso isterico incontrollato, sia la soppressione dell'estasi non consentono la regolata attività della personalità seconda (cioè, nella credenza, dello "spirito") e la relativa autonomia del pensiero intuitivo.<sup>347</sup>

La labilità psichica o «indebolimento della sintesi psicologica»<sup>348</sup> non ha dunque la stessa qualità storica e culturale presso la civiltà moderna e presso le comunità primitive ed impone, di conseguenza, un lavoro di riflessione particolarmente accurato. La risposta di De Martino, come abbiamo già visto nell'analisi precedente del suo approccio al documento psicopatologico, rimanda nuovamente alla mediazione:

Ora è da osservare che nella sfera del magismo etnologico la vita culturale si palesa, nel suo aspetto ideologico e nelle sue forme istituzionali, completamente adattata alla labilità psichica degli individui. Nella nostra civiltà il dissociato è in conflitto col proprio ambiente storico: la sua funzione sociale non è riconosciuta, la credenza altrui non lo conforta, e soprattutto egli non trova in se stesso e nel patrimonio della educazione ricevuta i grandi temi ideologici vivi e attuali, attraverso i quali dirigere e interpretare il suo stato psichico, piegandolo a un fine culturale e umano. Al contrario, il suo proprio patrimonio culturale è radicalmente inadatto alla sua dissociazione: nella civiltà nella quale egli vive, e alla quale egli partecipa, la sua dissociazione appare come un frutto fuor di stagione. Pertanto quando si interpreta la labilità della sintesi come "misère psychologique", si esprime certo un concetto esatto, ma solo come punto di vista della nostra civiltà, poiché la *miseria* non risulta dal fatto dissociativo in se stesso, ma dalla mancanza di storicità che caratterizza i processi disintegrativi della personalità per entro la nostra cultura.<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> Ivi, p. 67. Qui De Martino si riferisce sia agli studi sull'automatismo psicologico di Janet, sia agli studi di Morton Prince.

<sup>347</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>348</sup> Ivi, p. 69.

<sup>349</sup> Ivi, pp. 69-70.

Come nel caso del sensitivo, il dissociato vive un isolamento patologico rispetto al mondo storico e culturale in cui vive e, per questo motivo, non riesce a usare la mediazione collettiva a lui consona storicamente, per dare un significato al proprio stato psichico di fluidità dei limiti della coscienza e del mondo. La comparazione fra lo stato dissociativo del malato e lo stato psichico dello sciamano, però, ci dice qualcosa in più, se condotta con un metodo storicistico: la “labilità della sintesi psicologica” non è un fenomeno morboso, ma un fenomeno dotato di una storicità ben precisa, che non è chiaramente quella della civiltà moderna. «Ove questa storicità sussiste, come nel magismo etnologico, i complessi culturali, nella varietà dei loro temi ideologici e delle loro forme istituzionali, si appalesano come organicamente connessi alla dissociazione psichica e ne formano la regola e il padroneggiamento»<sup>350</sup>. Il mondo magico è caratterizzato storicamente da un sistema ideologico (mito) e istituzionale (il rito), vale a dire da mediazioni collettive, finalizzate precisamente alla regolamentazione e al padroneggiamento di questo stato di labilità di soggetto e dell’oggetto ad esso corrispondente in forme che alla nostra coscienza moderna appaiono come dissociative. Se si presta un’attenzione scevra di pregiudizi culturali moderni ai fenomeni del magismo etnologico, questa condizione psichica di fluidità dei confini del soggetto (e dell’oggetto), anzi, spicca non solo come «culturalmente significativa», ma anche come «la condizione della esistenza stessa del complesso culturale»<sup>351</sup>. Ciò significa che tutto il mondo magico come orizzonte reale di significati e di valori, nasce proprio dalla necessità di regolare e continuamente ridisegnare i confini di soggetto e oggetto, la cui labilità è sentita e vissuta, come nel caso del soggetto malato moderno, come un problema storico dalla cui soluzione dipende l’esistenza della comunità intera.

Tale padroneggiamento costituisce, per entro il magismo etnologico, un ideale culturale: tutti vi sono più o meno disposti, parecchi si sforzano di raggiungerlo, e chi lo raggiunge, diventa un uomo di eccezione, a cui la comunità si affida nei momenti critici della sua vita, ed a cui gli individui ricorrono, nel bene come nel male.<sup>352</sup>

Il protagonista della vicenda continua di riscatto dalla labilità è il mago, il plasmatore del mondo magico, l’incarnazione vivente del ponte che de-finisce soggetto e oggetto. Sempre più chiara risulta anche la natura sacrificale dello stregone, mai completamente

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 70.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

<sup>352</sup> *Ibidem*.

tematizzata da De Martino che non ha mai dedicato una riflessione estesa sulla questione del sacrificio. In una prospettiva sacrificale, infatti, l'eccezionalità dello stregone non rimane un dato naturalisticamente presupposto come tale al fine di spiegare i suoi poteri magici, ma risulta pienamente spiegata: l'individuo eccezionale è colui che introduce per primo una differenza nell'indifferenziazione priva di significato che rischia di inghiottire la collettività. Da questa differenza "eccezionale" derivano i poteri magici, che, non a caso, consistono spesso nella catabasi pericolosa nel nulla nullificante (un sacrificio, quindi) e nell'anabasi in un nuovo mondo ricco di significato (la rinascita)<sup>353</sup>. Non a caso, ancora, le figure di mediatori inefficienti della modernità sono esclusi, emarginati, vittime che non mediano più alcuna rinascita di sé, né del mondo<sup>354</sup>.

In questa sezione della monografia, De Martino non spinge più in là il proprio ragionamento, ma si ferma alla conclusione parziale, già di per sé sconvolgente per la civiltà moderna, della «storicità magica della dissociazione psichica», a favore della quale porta numerose testimonianze etnologiche, anche in questo caso tratte in particolare dall'opera di Shirokogoroff, che mettono soprattutto in evidenza la percezione angosciata del rischio della perdita di differenze da parte della comunità e la funzione salvifica dello sciamano<sup>355</sup>.

Nelle conclusioni, oltre che riepilogare i risultati della sua ricerca e a esporre le nuove prospettive di lavoro etnologico conformi a questi risultati<sup>356</sup>, De Martino per la prima volta formula pubblicamente e in modo articolato il problema storico al centro de *Il mondo magico*, le cui soluzioni sono già implicite in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*. L'ultimo punto delle conclusioni, infatti, approda finalmente al nucleo del problema conoscitivo posto dal mondo magico, che non può essere risolto

---

<sup>353</sup> Ecco perché, nonostante la mancata tematizzazione sul sacrificio, De Martino chiama spontaneamente lo stregone "Cristo magico" ne *Il mondo magico*.

<sup>354</sup> Sulla questione della mediazione sacrificale come mediazione originaria Cfr. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo*, cit. Si noti che proprio l'emergere della natura sacrificale dello sciamano dai fenomeni, in assenza di una tematizzazione specifica sull'argomento da parte di De Martino, è un'ulteriore conferma importantissima dell'essenza creativa mediatrice del sacrificio.

<sup>355</sup> Si riporta la definizione dello sciamanesimo come *safety valve*, già riportata nella recensione sopra analizzata. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", Vol. XIX-XX, p. 72.

<sup>356</sup> I nuovi compiti "pratici" che l'etnologia deve assolvere sono: una documentazione più sistematica delle attitudini metagnomiche da parte degli etnologi "sul campo", una ricerca che intrecci etnologia e psicologia paranormale (etnometapsichica), la ricostruzione del "fatto concreto", costituito dall'interazione fra poteri reali e ideologia e credenza. Ivi, pp. 77-80.

dalla mera affermazione della contrapposizione fra «la antistoricità dei poteri metagnomici per entro la nostra cultura» e la loro «storicità per entro il magismo etnologico»<sup>357</sup>. Se ci si limitasse a tale contrapposizione, infatti, non ci sarebbe nessun progresso conoscitivo, ma semplicemente un'ulteriore, forse più precisa, classificazione naturalistica di due diversi tipi umani, «una descrizione morfologica di due diverse varietà nella specie generale della cultura umana»<sup>358</sup>. Fedele alla riforma storicistica dell'etnologia da lui stesso proposta, De Martino sa che il vero problema conoscitivo è un problema storico, che – confessa l'autore – è stato «l'idea generatrice della presente monografia»<sup>359</sup>:

Perché mai – ecco l'inizio del problema storico – i poteri metagnomici che appaiono come espressione culturale organica per entro il magismo etnologico si rivelano invece nella nostra cultura come l'anorganico e l'estraneo? Perché questa nostra così vivace ostinazione a rassegnarci all'evidenza dei fatti, questa nostra diffidenza in cospetto dei documenti, questo nostro imbarazzo davanti a certe conclusioni? Come accadde che il potere metagnomico come forma culturale diventò un fatto problematico, ovvero un fatto di cui si negò l'esistenza, o anche un semplice oggetto di accertamento scientifico, una forza della *natura* più che una forza della *cultura*? Quale fu il processo per cui dall'ideale della personalità magica come espressione più alta del vivere civile si passò all'ideale della persona unitaria, che vive la sua giornata culturale solo nel pieno esser presente a se stessa e nel mondo?<sup>360</sup>

Questa serie incalzante di domande riassumono vividamente, nel loro sorgere freneticamente l'una dall'altra, il percorso speculativo demartiniano a partire da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, dove, per la prima volta, lo studioso annuncia il preciso progetto di indagine sulla *weltanschauung* della magia. Il progetto, però, come già abbiamo segnalato, ora è cambiato, il percorso punta in modo ancora più scandaloso verso l'origine, il sacrilego *primum*: il mondo magico non è più considerato l'età storica in cui avviene una pedagogia delle funzioni dell'intelletto pratico, ma è diventata quell'età impossibile all'origine della storia stessa, all'origine, cioè, della definizione di soggetto e oggetto, condizioni necessarie e sufficienti per la teoria e la prassi, la conoscenza e l'azione, il cui circolo coincide con la storia.

Per risolvere il problema storico della magia, che è problema storico dell'origine dell'umanità, De Martino propone di nuovo il metodo per punti di selezione e di crisi<sup>361</sup>

---

<sup>357</sup> Ivi, p. 80.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

<sup>359</sup> Ivi, p. 81.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

<sup>361</sup> *Ibidem*.

che consente allo storico di ripercorrere a ritroso la distanza ideale (e perciò storica) del mondo magico. Probabilmente l'immane lavoro sulla storia della magia che impegna lo studioso napoletano dall'inizio degli anni quaranta porta a comprendere «la necessità di una serie di monografie che svolga in concreto questo programma»<sup>362</sup>. A questo motivo, forse, si può addurre il mutamento del progetto da una storia della magia fino alla civiltà moderna ai soli prolegomeni contenuti ne *Il mondo magico*. De Martino decide, per ora, di occuparsi del momento originario di quella storia perpetua di mediazioni che giunge fino a noi.

Si è sicuramente notato che in tutto questo percorso teorico De Martino non ha ancora mai parlato espressamente di “presenza”, termine che userà per la prima volta solamente ne *Il mondo magico*. Sull'origine esistenzialistica del concetto di presenza si è a lungo speculato, con pochissimi risultati. Il motivo è presto detto, e deriva dall'unico dato certo che è stato raggiunto grazie alla consultazione della sezione dell'Archivio De Martino relativa ai lavori preparatori de *Il mondo magico*. Come già sottolineato a suo tempo da Momigliano, «Il linguaggio del *Mondo magico* è genericamente esistenziale, e probabilmente deve qualcosa alla terminologia di Cantoni e di altri filosofi italiani in quella fase degli anni quaranta»<sup>363</sup>. Dall'archivio, del resto, risulta che nel periodo precedente a *Il mondo magico*, De Martino non abbia mai letto direttamente Heidegger, la cui citazione nell'opera del '48 è indiretta e tratta da Payreson<sup>364</sup> e che il suo studio dell'esistenzialismo non sia stato sistematico né significativo<sup>365</sup>. Ciò che però non ci risulta sia mai stato sottolineato è che il concetto di “presenza”, benché attraverso espressioni diverse, è chiaramente già presente nel processo di pensiero demartiniano. È interessante che l'espressione più vicina a quella di “presenza” si trovi proprio nel brano sopra citato, che ne può in parte chiarire la genesi come precipitato degli studi filosofici, storici e psicologici e del vissuto esperienziale personale di De Martino, giunto a definitiva maturazione nel periodo della resistenza contro l'occupazione nazista durante il quale lo studioso è stato costretto a una piena corrispondenza di pensiero e azione. Nel passaggio citato si definisce come ideale culturale della modernità la persona

---

<sup>362</sup> Ivi, p. 82.

<sup>363</sup> MOMIGLIANO, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi e Ernesto de Martino tra persona e apocalissi*, in DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, cit., pp. 23-24.

<sup>364</sup> L'opera è Luigi PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1943.

<sup>365</sup> Per questi risultati Cfr. Roberto PÀSTINA (a cura di), *Le note sull'esistenzialismo*, in GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 179-186.

unitaria come «pieno esser presente a se stessa e al mondo». Poche pagine prima, questo ideale culturale è descritto con maggiori dettagli: «l'uomo presente a se stesso, che saldamente si possiede nell'unità della sua persona e che vive nella forza creatrice della sua coscienza»<sup>366</sup>. Il concetto di presenza, come anche la sua realtà, nasce in primo luogo dall'esperienza angosciosa dell'assenza, del nulla di significato e di realtà, conseguente all'impossibilità di inserirsi in modo efficace, con il pensiero e con l'azione, nella storia, di individuarsi storicamente qui e ora, di esserci. Questa individuazione nella storia deriva però, in origine, da una sorgente di significato che si riversa sulla collettività. Nel suo percorso formativo, De Martino ha innanzitutto profuso tutta la sua energia intellettuale e conoscitiva nell'esplorazione del dramma dell'assenza dovuto alla crisi delle mediazioni collettive, allo scopo di affermare nuovamente e con una nuova forza creativa la presenza, pratica e conoscitiva, dell'umanità nella storia.

---

<sup>366</sup> DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", Vol. XIX-XX, pp. 75-76.



## CONCLUSIONE

La nostra indagine sembra concludersi *in medias res*, proprio un attimo prima che il protagonista di questa intricata avventura teorica e pratica porti a compimento la sua missione. *Il mondo magico*, come indica la dedica ad Anna Macchioro<sup>1</sup>, è composto sul fronte del Senio, dove De Martino è impegnato attivamente nella resistenza contro l'occupazione nazista. Proprio quando la tragedia della guerra ha raggiunto il suo culmine distruttivo, Ernesto è in grado di condensare tutto il suo lungo e travagliato percorso teorico ed esistenziale nel concetto di "crisi della presenza" e nella vivida descrizione del mondo magico quale «dramma soteriologico collettivo»<sup>2</sup> di riscatto da un nulla indifferenziato e indifferenziante, che rischia di inghiottire la comunità primitiva. Nel momento più acuto della crisi europea, Ernesto, costretto dalla Storia a prolungare l'ideale della religione della libertà nella prassi, trova la conferma più brutale della propria percezione giovanile sulla decadenza dell'Occidente. La civiltà europea è inghiottita da quell'irrazionalismo primitivo di cui Hitler rappresenta il terribile sciamano moderno, dotato di un insuperabile potere magnetico e al tempo stesso distruttivo. Le grandi mediazioni che hanno fondato i significati e i valori occidentali sembrano rovinosamente schiacciate dal rigurgito di forze misteriose, incontrollabili, che evocano l'antico incubo della fine della storia. L'esperienza concreta della propria esistenza gettata ai confini del nulla nullificante ogni possibilità di significato e di valore è riversato nelle vivide descrizioni della crisi della presenza:

Fin quando l'angosciante sollevazione di realtà psichiche non padroneggiate si produce per entro una presenza che abdica, fin quando le barriere che circoscrivono questa presenza franano sotto l'urto del demoniaco, il caos avanza e tutto inghiotte nella sua notte.

Nel cuore più scuro di una notte angosciosa, però, c'è ancora una via d'uscita. Ernesto, infatti, non è solo il sensibile osservatore della crisi, ma è soprattutto il profeta del riscatto dal nulla, della riconquista dell'oggetto, sospesa sull'abisso della distruzione totale. Protagonista de *Il mondo magico*, infatti, non è tanto la crisi, ma il suo risolutore,

---

<sup>1</sup> «Alla mia Anna che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola. Fronte del Senio, novembre 1944-aprile 1945». DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p.1.

<sup>2</sup> Ivi, p. 96.

il campione della presenza, colui che ridisegna i confini di un mondo che si sgretola, «un vero e proprio *Cristo magico*, mediatore per tutta la comunità dell'esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci»<sup>3</sup>. L'intensa e penosa percezione della fragilità del proprio mondo, individuale e collettivo, ha progressivamente condotto Ernesto alla comprensione della sua storicità, piegando il suo sguardo stravolto verso il sacrilego paradosso dell'origine. In virtù di questa impossibile e necessaria torsione sul fondamento che ci ha reso uomini e che ha definito, insieme a noi, la nostra realtà, De Martino è costretto a forzare fino a un limite inammissibile la rivoluzione copernicana di Kant:

Kant assumeva come *dato* storico e uniforme l'unità analitica dell'appercezione, cioè il pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell'unità sintetica dell'appercezione. Ma come non esistono (se non per l'astrazione) elementi e dati della coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*.<sup>4</sup>

Ecco che il mondo magico si apre alla coscienza moderna di Ernesto come l'età originaria in cui si svolge il primo dramma dell'umanità, l'epica lotta per affermare il nostro essere qui nella storia, e, di conseguenza, per imprimere alla storia quell'impennata incredibile e potenzialmente inesauribile che solo la cultura umana può consentire. De Martino è ancora troppo “crociano” per estendere la sua geniale intuizione fino all'identificazione netta dell'età magica con il momento originario non solo dell'umanità, ma della storia stessa. In effetti, già solo l'allucinata, ma al contempo lucida individuazione del dramma storico del magismo gli causerà notevoli problemi sul versante filosofico, attirandogli dapprima la reprimenda, e poi la definitiva “scomunica” di Croce.<sup>5</sup> A Ernesto manca un unitario strumento teorico<sup>6</sup> che gli consenta di penetrare

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 98.

<sup>4</sup> Ivi, p. 159. Corsivo dell'autore.

<sup>5</sup> La prima espressione di dissenso di Croce è contenuta nella sua recensione a *Il mondo magico*: «noterò un unico punto nel quale dissento da lui, che è quello in cui si afferma che le categorie speculative che ora reggono l'interpretazione storica sono correlative all'età della «mente tutta spiegata» o della civiltà o della «civiltà occidentale», ma non si applicano alle età primitive; venendosi così a negare implicitamente la perpetuità delle categorie con lo storicizzarle [...]». Benedetto CROCE, *Recensione a Il mondo magico*, in “Quaderni della “Critica””, 1948, n. 10, pp. 79-80. La “scomunica” arriva poco tempo dopo, in un breve articolo. «Ma la logica filosofica deve, anche in questa parte dei concetti e giudizi del de Martino, muovere la sua obiezione. Che è questa: che né le categorie della coscienza, il linguaggio, l'arte, il pensiero, la vita pratica, la vita morale, né l'unità sintetica, che tutte le comprende, sono formazioni storiche, prodotti di epoche dello spirito, ma tutte sono lo spirito stesso che crea la storia è [...]».

fino al fondo dei fenomeni che pur egli coglie con tale acume. Nonostante non giunga a una dichiarazione univoca sull'origine, De Martino riesce comunque a cogliere nel mondo magico la straordinaria potenza creativa della mediazione, che si impone all'osservazione fenomenica con la forza inequivocabile della verità. La dinamica miracolosa che ha potuto salvare, e salva ancora, le collettività primitive dall'abisso della scomparsa di ogni limite, dal caos angoscioso in grado di spazzare via ogni possibilità di significato, è la stessa che ci definisce ancora come esseri umani, protagonisti del perenne incremento di storia e realtà.

Proprio dalla consapevolezza demartiniana dell'illimitata capacità umana di rilanciare la storia, di superare plasticamente la dispersione tremenda nell'irrazionale, dipende il fatto che *Il mondo magico* sia portato a compimento proprio nel momento più terribile della guerra. Attraverso *Il mondo magico*, Ernesto vuole farsi propugnatore di uno storicismo «eroico»<sup>7</sup>, che «comporta un eroismo mentale che non conosce sosta, e che mette capo a una *humanitas* sempre più intima e universale»<sup>8</sup>. Sprofondato nella rovina del proprio mondo, De Martino sa che la salvezza può arrivare solo da un'apertura storica e conoscitiva verso la dinamica paradossale che ci ha reso umani e sempre ci renderà tali. Ecco che, al culmine della sua maturazione intellettuale ed esistenziale, Ernesto finalmente riesce a farsi lo sciamano che per l'*humanitas* si inabissa nel buio più profondo dell'origine e ce ne restituisce la luce creativa.

---

Benedetto CROCE, *Intorno al magismo come età storica*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, pp. 193-208.

<sup>6</sup> A questo proposito, è particolarmente rilevante l'assenza di una teorizzazione sul sacrificio da parte di De Martino.

<sup>7</sup> DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 4.

<sup>8</sup> *Ibidem*.



## BIBLIOGRAFIA

- Pietro ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008
- Maria Stella BARBERI, Riccardo DI GIUSEPPE, Giuseppe FORNARI, Francesco MERCADANTE (a cura di), *Disordine e ordine. Il fattore mimetico in politica e nella storia*, Giuffr , Milano 2012
- Gregory BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., di G. Longo, Adelphi, Milano, 1988, pp. 236-243. (ed. orig. *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972)
- Franco BATTISTRADA, *Per un umanesimo rivisitato: da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, Jaca Book, Milano 1999
- Vittorio BEONIO BROCCIERI, *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo postbellico*, Edizioni Athena, Milano, 1928
- Henri BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, La Scuola Editrice, Brescia, 1996, (ed. orig., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932)
- Andrea BERNARDONI, Giuseppe FORNARI (a cura di), *Il codice Arundel di Leonardo: ricerche e prospettive*, Cartei, Poggio a Caiano (PO), 2011
- Remo CANTONI, *Il pensiero dei primitivi: preludeo a un'antropologia*, Il Saggiatore, Milano, 1963
- Cesare CASES, *Il testimone secondario: saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino, 1985
- Ernst CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze, 1964 (ed. orig. *Philosophie der symbolischen Formen*, II, *Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Oxford, 1923)
- Ernst CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002 (ed. orig. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927)
- Mauro CERUTI, Giuseppe FORNARI, *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Cortina, Milano, 2005
- Giordana CHARUTY, *Le retour des métapsychistes*, in "L'Homme", 158-59, 2001, pp. 333-364

- Giordana CHARUTY, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2010
- Placido CHERCHI, Maria CHERCHI, *Ernesto De Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli, 1987
- Placido CHERCHI, *Il signore del limite: tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori, Napoli, 1994
- Placido CHERCHI, *Il peso dell'ombra: l'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Liguori, Napoli, 1996
- Daniela COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna, 1983
- Domenico CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, in "Archivio di storia della cultura", anno XXIII, 2010, pp. 485-505
- Benedetto CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1907
- Benedetto CROCE, *Recensione a Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, in "La Critica", 18, 1920, pp. 236-239
- Benedetto CROCE, *Recensione a Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin, Fischer, 1919*, in "La Critica", 18, 1920, pp. 182-183
- Benedetto CROCE, *Recensione a Rodolfo Otto, Il Sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la relazione al razionale, trad. di E. Buonaiuti, Bologna, Zanichelli, 1926*, in "La Critica", 26, 1928, pp. 48-51
- Benedetto CROCE, *Recensione a Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München, Beck, 1931*, in "La Critica", 30, 1932, pp. 57-60
- Benedetto CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano, 1991 (ed. orig. Laterza, Bari, 1932)
- Benedetto CROCE, *Condizioni presenti della filosofia in Italia*, in "La Critica", 31, 1933, pp. 319-320
- Benedetto CROCE, *Recensione a G. Van Der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen, Mohr, 1933*, in "La Critica", 32, 1934, pp. 306-307
- Benedetto CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 1989, (ed. orig. Laterza, Bari, 1917)

Benedetto CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2002, (ed. orig. Bari, Laterza, 1938)

Benedetto CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, in “La Critica”, XXXVII, 1939, pp. 141-147

Benedetto CROCE, *Una rivista che vuol risorgere*, in “La Critica”, XXXIX, 1941, pp. 262-264

Renzo DE FELICE, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974

Ernesto DE MARTINO, *La decadenza dell’Occidente*, in “La rivista del Gruppo Universitario-Fascista Napoletano “Mussolini””, Napoli, 1929, pp. 27-28

Ernesto DE MARTINO, *Polemica*, “L’Universale”, 8-9, agosto 1932, p. 2

Ernesto DE MARTINO, *Il concetto di religione*, in “La Nuova Italia”, IV, 11, novembre 1933, pp. 325-329

Ernesto DE MARTINO, *I Gephyrismi eleusini*, “Studi e Materiali di Storia delle religioni”, X, 1934, pp. 64-79

Ernesto DE MARTINO, *Considerazioni attuali*, in “L’Universale”, 5, 10 marzo 1934, p. 2

Ernesto DE MARTINO, *Critica e Fede*, in “L’Universale”, IV, 17, 10 settembre 1934, pp. 279-283

Ernesto DE MARTINO, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, in “Logos”, XVII, 4, 1934, pp. 290-305

Ernesto DE MARTINO, *Amore e libertà*, in “Religio”, n.13, 1937, pp. 361-362

Ernesto DE MARTINO, “Alter” e “Ater”, in “Religio”, n.13, 1937, pp. 458-460

Ernesto DE MARTINO, *Ira deorum*, in “Religio”, n.14, 1938, p. 77

Ernesto DE MARTINO, *Mentalità primitiva e cristianesimo*, in “Religio”, 14, 1938, pp. 241-249

Ernesto DE MARTINO, *Pensieri sulla religiosità*, in “Religio”, 15, 1939, pp. 53-54

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a E. Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali, ed. L’albero, Verona*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVII, 1941, pp. 82-83

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a W. Leibbrand, Medicina romantica, Laterza, Bari, 1939*, in “Studi Filosofici”, vol. II, 1941, pp. 212-213

- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a J. J. Poortman, Drei Vortrage uber Philosophie und Parapsychologie*, in “Studi Filosofici”, vol. II, 1941, pp. 216-218
- Ernesto DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Argo, Lecce, 1997, (Ed. orig. Laterza, Bari, 1941)
- Ernesto DE MARTINO, *Lineamenti di etnometapsichica*, in “Problemi di metapsichica”, a cura della Società Italiana di Metapsichica, Roma, 1942, pp. 113-139
- Ernesto DE MARTINO, *Religionsethnologie und Historizismus*, in “Paideuma”, II, 4-5, settembre 1942, pp. 178-196
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a R. Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano, 1941, in “Studi Filosofici”, III, 1942, pp. 350-355
- Ernesto DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, prima parte, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 1-19
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a R. Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano, 1941, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1-4, 1942, pp. 103-105
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione ad A. Pazzini, La medicina primitiva*, Editoriale Arte e Storia, Milano-Roma, 1941, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1942, pp. 105-106
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a C. Gini, Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*, Roma, 1942, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1942, pp. 106-107
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a S.M. Shirokogoroff, Psychomental Complex of the Tungus, London 1935*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1942, pp. 108-111
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a E. Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, 1941, in “Problemi di Metapsichica”, 1942, pp. 241-242
- Ernesto DE MARTINO, *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo*, in “Rivista di antropologia”, XXXIV, 1942-1943, pp. 479-490
- Ernesto DE MARTINO, *Recensione a C. G. Jung, Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna*, Torino, 1942, in “Primato”, 4, 1943, pp. 10-11
- Ernesto DE MARTINO, *Giuramento*, in “Il Nuovo Risorgimento”, 15 giugno 1944, p. 4
- Ernesto DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, seconda parte, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXIX-XX, 1943-1946, pp. 31-84



Ernesto DE MARTINO, *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXIX-XXX, 1943-1946, pp. 255-260

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia di Raffaele Pettazzoni*, in “Avanti”, L, 93, 19 aprile 1946, p. 2

Ernesto DE MARTINO, *Magismo sciamanistico e fenomenologia paranormale*, in “Metapsichica”, I, 3, maggio/giugno 1946, pp. 164-174

Ernesto DE MARTINO, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, in “Comunità”, 4, luglio 1946, p. 12

Ernesto DE MARTINO, *Chiaroveggenza e telepatia tra maghi e sciamani*, in “Scienze del mistero”, I, 3, 15 febbraio 1946, pp. 20-21

Ernesto DE MARTINO, *Il signoreggiamento magico del fuoco*, in “Scienze del mistero”, I, 5, 15 marzo 1946, pp. 36-37

Ernesto DE MARTINO, *La persona magica*, in “Scienze del mistero”, I, 8, 30 aprile 1946, p. 58

Ernesto DE MARTINO, *Uomini e bestie nel mondo magico*, in “Scienze del mistero”, I, 9, 15 maggio 1946, p. 67

Ernesto DE MARTINO, *Il totemismo*, in “Scienze del mistero”, I, 10, 30 maggio 1946, pp. 75-76

Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, (ed. orig. Einaudi, Torino, 1948)

Ernesto DE MARTINO, *Prefazione a Lévy-Bruhl, L'anima primitiva*, Einaudi, Torino, 1948, pp. 13-17

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a G. Cocchiara, Il mito del buon selvaggio, Messina, 1948*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXI, 1947, pp.

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a M. Eliade, Techniques du Yoga, Gallimard, Paris, 1948*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXI, 1947,

Ernesto DE MARTINO, *Recensione a Miti e Leggende di Raffaele Pettazzoni*, in “Avanti”, LII, 157, 4 luglio 1948, p. 3

Ernesto DE MARTINO, *Allora Croce era con noi*, in “Avanti”, LIII, 15 aprile 1949, p. 3

Ernesto DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, a. IX, III, 1953, pp. 313-342

- Ernesto DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, (ed. orig. Einaudi, Torino, 1958)
- Ernesto DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 2002, (ed. orig. Feltrinelli, Milano 1959)
- Ernesto DE MARTINO, *La sua primavera creativa sopravvisse più di vent'anni (Ricordo di Vittorio Macchioro)*, in "Il Piccolo", Trieste, 13 gennaio 1959
- Ernesto DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano, 2009, (ed. orig. Il Saggiatore, Milano, 1961)
- Ernesto DE MARTINO, *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, (ed. orig. Feltrinelli, Milano, 1962)
- Ernesto DE MARTINO (a cura di), *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1995, (ed. orig. Garzanti, Milano, 1962)
- Ernesto DE MARTINO, *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di Rocco Brienza, Roma-Matera, Basilicata, 1975
- Ernesto DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002, (ed. orig. Einaudi, Torino, 1977)
- Ernesto DE MARTINO, Cesare PAVESE, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 1991
- Ernesto DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di Roberto Altamura e Patrizia Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma, 1993
- Ernesto DE MARTINO, *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, 1995
- Ernesto DE MARTINO, *Vita di Gennaro Esposito napoletano, Appunti per una biografia di Ernesto de Martino*, Kurumuny, Calimera (LE), 2004
- Ernesto DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pastina, Il Mulino, Bologna, 2005
- Ernesto DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggio 1940-1943*, a cura di Pietro Angelini, Argo, Lecce, 2007
- Riccardo DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS, Pisa, 1990
- Riccardo DI DONATO, *I greci selvaggi. L'antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma, 1999

Émile DURKHEIM, Marcel MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, in “Année sociologique”, vol. 6 (1901-1902), pp. 1-72

Émile DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi Editore, Roma, 2005, (ed. orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912)

Émile DURKHEIM, Henry HUBERT, Marcel MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991

Ornella POMPEO FARACOVÌ (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Belforte Editore Libraio, Livorno, 1985

Giuseppe FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova, 2006

Giuseppe FORNARI, *Filosofia di passione. Vittima e storicità radicale*, Transeuropa, Massa, 2006

Giuseppe FORNARI (a cura di), *La luce dell'oscuro, Eraclito tra filosofia e filologia*, Olschki, Firenze, 2012

Giuseppe FORNARI, *Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica*, in “Storie e Geografie familiari”, 7-8, 2012, pp. 57-104

Giuseppe FORNARI, *Il dramma della storia in Jan Patočka*, in Mauro CARBONE, Caterina CROCE (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Milano, 2012

Giuseppe FORNARI, *Mediazione, magia, desiderio in Leonardo e nel Rinascimento*, CB Edizioni, Poggio a Caiano (PO), 2012

James George FRAZER, *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990

Sigmund FREUD, *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, vol.7, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989

Giuseppe GALASSO, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano, 1978

Giuseppe GALASSO, «*La funzione storica del magismo*»: *Problemi e orizzonti del primo De Martino*, in “Rivista storica italiana”, 1997, fasc. 2.

Clara GALLINI, Marcello MASSENZIO (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, 1997

Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli, 2005

Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, “Strada maestra”, 50, 1<sup>o</sup> semestre 2001,

Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940, Materiali per una biografia*, “Strada maestra”, 55, 2<sup>o</sup> semestre 2003

Mario GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943), Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, 56, 1<sup>o</sup> semestre 2004

Eugenio GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari, 1959

Giuseppe GEMBILLO, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006

Emilio GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista, 1918-1925*, Il Mulino, Bologna, 1996

Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari, 2009

Giovanni GENTILE, *La filosofia di Marx*, Le Lettere, Firenze, 2003, (ed. orig. Spoerri, Pisa, 1899)

Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1913

Giovanni GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze, 2003 (ed. orig. Mariotti, Pisa, 1916)

Giovanni GENTILE, *Recensione a Vittorio Macchioro, Zagreus: studi sull'orfismo*, Bari, Laterza, 1920, in “La Critica”, 18, 1920, pp. 371-375

Giovanni GENTILE, *Recensione a Henry Bergson, L'énergie spirituelle: Essais et conférences, Paris, Alcan, 1919*, in “La Critica”, 18, 1920, pp. 107-112

Carlo GINZBURG, *Momigliano e de Martino*, in “Rivista Storica Italiana”, 2, 1988, pp. 400-413

Giuseppe GIORDANO, *Il concetto di legge nella Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in Giuseppe CACCIATORE, Girolamo COTRONEO, Renata VITI CAVALIERE (a cura di), *Croce filosofo. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte (Napoli-Messina, 26-30 novembre 2002)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003, Tomo I, pp. 407-426

René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961

René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

- René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.
- René GIRARD, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, a cura di Giuseppe Fornari, Santi Quaranta, Treviso, 1997
- René GIRARD, Giuseppe FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova, 2002
- Domenico GIULIOTTI, *L'ora di Barabba*, Vallecchi, Firenze, 1922
- Pierre JANET, *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris, 1889
- Pierre JANET, *Les névroses et les idées fixes*, Alcan, Paris, 1908
- Pierre JANET, *La passione sonnambulica e altri scritti*, a cura di Nicola Lalli, Liguori, Napoli, 1996
- Andrew LANG, *The Making of Religion*, Longmans, Green, and Co., London, 1900<sup>2</sup>
- Lucien LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910
- Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922
- Lucien LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927
- Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1931
- Vittorio MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, La Speranza, Roma, 1922
- Vittorio MACCHIORO, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, Vallecchi, Firenze, 1930, ed. ampliata dall'orig. *Zagreus, Studi sull'orfismo*, Laterza, Bari, 1920
- Vittorio MACCHIORO (Benedetto GIOIA), *Il gioco di Satana*, Macri, Bari, 1939
- Silvia MANCINI, *Le monde magique selon Ernesto De Martino*, in *Gradhiva*, 10, 1991, pp. 71-83
- Silvia MANCINI, *Postface à "Le monde magique" d'Ernesto De Martino*, Paris, Sanofi- Synthelabo, 1999, pp. 286-554
- Silvia MANCINI, Bertrand MÉHEUST, *La réponse des "métapsychistes"*, in "L'homme. Revue française d'anthropologie", 161, 2002, pp. 225-237

- Silvia MANCINI, *Fra pensiero simbolico, Religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo novecento italiano*, in *Esoterismo. Storia d'Italia-Annali*, Vol. 25, Einaudi, Torino, 2010, pp. 629-658.
- Robert Ranulph MARETT, *The Threshold of Religion*, Methuen, London, 1914
- Marcell MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2000, Introduzione di Claude Lévi-Strauss, Presentazione di Ernesto De Martino, (ed. orig. *Sociologie et antropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950)
- Benito MUSSOLINI, *Scritti e discorsi dal 1929 al 1931*, Ulrico Hoepli Editore, Milano, 1934-XII, Vol. VII
- Marcello MUSTÉ, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008
- Adolfo OMODEO, *Recensione a Ernesto de Martino, Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941, in "La Critica", vol. 39, 1941, pp. 104-107
- Andrea ORSUCCI, *La scoperta della magia. Etnologia e "scienze dello spirito" fra Nietzsche, Usener e Cassirer*, in *Rinascimento*, N.S., Vol. XXXIX, 1999, pp. 95-112
- Rudolf OTTO, *Il sacro, L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di Ernesto Buonaiuti, SE, Milano, 2009 (ed orig. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917)
- Stefano PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Salerno, 1984
- Raffaele PETTAZZONI, *Recensione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", a. XVII, 1941, v. XVII, 1942, pp. 74-76
- Harry PRICE, *Rudi Schneider: a scientific examination of his mediumship*, Methuen, London, 1930
- Harry PRICE, *A report on two experimental firewalks*, University of London council for psychical investigation, London, 1936
- Gennaro SASSO, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001
- Valerio Salvatore SEVERINO, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942, Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*, in "La Cultura", a. XL, n. 1, aprile 2002, pp. 89-106

Sergeï Michailovich SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan, Paul, Trench, Trubner, London, 1935

Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band 1, Wien, Baumüller, 1918, Band 2, München, C.H. Beck, 1922.

Adelina TALAMONTI, *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, in "Antropologia", 2001, anno 1, numero 1, "La possessione", Meltemi, pp. 55-76

Carlo TULLIO-ALTAN, Marcello MASSENZIO, *Religioni, simboli, società: sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998

Edward Burnett TYLOR, *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, (ed. orig. John Murray, 1871)