

UNE COUPURE HISTORIOGRAPHIQUE

ERNESTO DE MARTINO E LA TEMPORALITÀ PLURALE

GIANPAOLO CHERCHI

1. *Sul carattere di rottura del pensiero demartiniano*

La *coupure* alla quale fa riferimento il titolo del presente contributo è, naturalmente, quella che Althusser intravede nel pensiero di Marx nel momento in cui, tagliando con l'idealismo hegeliano e con il materialismo astratto di Feuerbach, il pensatore di Treviri elabora nuove categorie, più coerenti con una visione materialistica della storia¹. Qual è, tuttavia, il senso dell'utilizzo di tale definizione in un contributo dedicato al pensiero di Ernesto De Martino, autore all'apparenza così distante da Althusser? Quando Carlo Ginzburg definiva il *Mondo magico* come un "libro dell'anno zero", intendeva sottolineare come l'opera demartiniana, al pari di altre opere a essa coeve, prendesse spunto da una constatazione specifica, la fine di un mondo, e ponesse la seguente domanda: "se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia?"². Elogiando perciò il tentativo compiuto da Renato Solmi, che aveva messo in luce le molte – e fino ad allora inesplorate – affinità fra la riflessione dell'etnologo napoletano e il pensiero di Theodor Adorno³, lo storico torinese auspicava una lettura del pensiero demartiniano che sapesse "prendere in considerazione un contesto culturale non esclusivamente italiano"⁴. Accogliendo dunque il suo auspicio, il contesto al quale intendiamo accostare il pensiero demartiniano è quello della tradizione marxista occidentale, e più precisamente quelle riflessioni che indagano il carattere non lineare, stratificato, multiforme, plurale della temporalità. Il contesto a cui ci si riferisce è insomma quello della tradizione sotterranea della *temporalità plurale*⁵. Si tratta, allora, non solo di comprendere se Ernesto De Martino possa essere annoverato fra gli esponenti di questa tradi-

- 1 Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008; dello stesso autore cfr. anche *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006. Cfr. anche E. Balibar, *Le concept de coupure épistémologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser*, in *Écrits pour Louis Althusser*, La Découverte, Paris 1991, pp. 9-57.
- 2 C. Ginzburg, "La fine del mondo" di Ernesto De Martino, in "Quaderni Storici", vol. 14, n. 40, 1979, p. 239. Ginzburg associa l'opera demartiniana ad altre opere quali *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, *Paura della libertà* di Carlo Levi, *Apologia della storia* di Marc Bloch e *Une histoire modèle* di Raymond Queneau.
- 3 Cfr. R. Solmi, *Introduzione*, in Th.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, poi in R. Solmi, *Introduzione a "Minima moralia" di Theodor W. Adorno*, Quodlibet, Macerata 2015.
- 4 C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 239.
- 5 Cfr. L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

zione sotterranea, ma di comprendere anche quale immagine della temporalità storica possa emergere dalla sua riflessione. Fatta questa premessa, il nostro richiamo iniziale ad Althusser può forse apparire meno aleatorio e meno arbitrario se si prova a mettere in luce l'elemento di rottura del pensiero demartiniano rispetto ai caratteri dello storicismo crociano e al modello idealistico della *Weltgeschichte*. Sebbene si dichiarasse fedele alla dottrina di Croce, nel momento in cui annuncia l'intenzione di voler allargare l'autocoscienza dello storicismo De Martino si spinge ben al di là dei limiti del crocianesimo, compiendo una vera e propria *coupure historiographique* che lo porta a "bruciare una per una le scorie dell'idealismo crociano"⁶. Fu lo stesso Croce il primo a sottolineare questo carattere di cesura, rivolgendo all'autore del *Mondo magico* il rimprovero di aver compiuto la famosa "storicizzazione delle categorie".

Inizialmente interpretata come una banale svista⁷, in un secondo momento il filosofo di Palazzo Filomarino inasprì il proprio giudizio. Per Croce non si trattava soltanto di negare con forza il ricorso all'irrazionalismo come categoria di spiegazione storica e, allo stesso tempo, di riaffermare il principio per il quale solo del positivo, solo di ciò che è privo di errore, sia possibile scrivere la storia⁸. Le accuse di malattia e di irrazionalismo che egli, appellandosi all'autorità di Hegel⁹, rivolgeva all'indagine demartiniana, venivano ricondotte a una esplicita matrice teorica, la "prequarantottesca spiritosa invenzione della 'filosofia della prassi' o 'materialismo storico'"¹⁰. E perciò, con retorica inquisitoria, chiosava: "non saprei dire se dalla sua ascosa efficacia il De Martino sia stato sedotto a una sorta d'imitazione, ch'è la materializzazione e, con questa, l'annullamento delle categorie"¹¹.

Dopo quella seconda e più attenta lettura, la posta in gioco dell'operazione teorica demartiniana era diventata per Croce immediatamente evidente, e assumeva ai suoi occhi l'aspetto apocalittico di una vera e propria minaccia epocale. L'allargamento dell'autocoscienza storica della civiltà occidentale, che De Martino aveva definito fin dagli esordi della sua carriera etnografica come il compito principale dello storico¹², metteva a nudo la contraddizione di fondo dell'idealismo, mostrando come il Soggetto, quell'Io da cui sarebbe possibile dedurre, sviluppare e produrre la totalità della realtà, sia in ultima istanza un prodotto e un effetto della realtà stessa. De Martino, infatti, riconosce come "il principio dell'autonomia della persona permea di sé la civiltà occidentale e la individua storicamente fra tutte le altre"¹³, ed è grazie a tale principio che il soggetto, o l'unità

6 P. Virno, *Promemoria su Ernesto De Martino*, in "Studi culturali", a. III, n. 1, 2006, p. 147.

7 Cfr. B. Croce, *Recensione al Mondo magico*, in "Quaderni della Critica", n. 10, 1948, p. 79 sgg., poi in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 240-241.

8 Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Roma-Bari 2023 (1938).

9 "Lo Hegel non li ritiene creatori di cosa alcune e non dubita di qualificarli 'malattie'. E non mai avrebbe pensato a innalzarli a epoche storiche dell'umanità, a una di quelle epoche che si contrassegnano con qualcosa che l'uomo crea per virtù della mente e della volontà morale. È questa la forza dell'eterno dramma umano in tutte le età e i periodi storici: la sanità, che combatte la malattia" (Id., *Intorno al magismo come età storica*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, ora in E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 252).

10 Ivi, p. 243.

11 *Ibidem*.

12 "Qual è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, e ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiare l'azione" (E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 13).

13 Id., *Il mondo magico*, cit., p. 156.

dell'autocoscienza, appare come un che di costitutivo per la nostra intera civiltà. Non manca tuttavia di aggiungere come "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"¹⁴. Ed è per l'appunto questo rischio a caratterizzare il tratto costitutivo dell'Io autonomo, che appare così non più come un "dato astorico e uniforme"¹⁵, ma come la risultante di un processo di mediazioni e contro-mediazioni storicamente determinato:

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*.¹⁶

Per l'antropologo, insomma, il *principium individuationis* non è propriamente *principium*: il soggetto viene inteso come "la ipotesi metafisica di una formazione storica"¹⁷ e quindi, ideologicamente, "come un *in sé* valido per tutte le civiltà possibili, anche per quella magica"¹⁸. Ecco allora che dietro a quell'accusa crociana di una *storicizzazione delle categorie*, accusa ingenerosa perché imprime sulla pelle di chi la riceve il marchio dell'irrazionalismo, si nasconde in realtà la preoccupazione per una *storicizzazione del soggetto*. Attraverso il doppio dispositivo della crisi e del riscatto della presenza, De Martino elabora una dialettica mediante la quale il *primato del soggetto* non è più un primato: il soggetto, l'autocoscienza, il pensiero inteso come momento fondativo dell'essere rimandano inevitabilmente a un agire, sottintendono sempre un io empirico che agisce nel tempo e nello spazio. In questo modo il soggetto perde il ruolo di produttore e creatore della realtà storica, per diventare un semplice attore od operatore storico.

Tornando circolarmente al paragone con Althusser – e provando, dunque, a chiarire il senso della *coupure* demartiniana – appare legittimo chiedersi, sulla base di quanto detto finora, se anche nel caso dell'antropologo napoletano sia possibile parlare di una concezione della storia come di un "processo senza soggetto"¹⁹. La risposta a questo interrogativo richiede, tuttavia, alcune precisazioni di carattere metodologico circa le istanze speculative e i motivi teorici che accompagnano l'indagine demartiniana. L'orizzonte di pensiero entro cui l'etnografo si muove è costantemente segnato dall'idea di una soggettività forte, eroica: una soggettività, cioè, che opera e agisce nell'ottica di una valorizzazione storica della vita. Se prestiamo attenzione al lessico che egli adotta, attinto in buona sostanza dall'orizzonte idealistico (da Croce, senza dubbio, ma anche da Kant, da Hegel, da Heidegger), notiamo come il soggetto compare nei termini dell'*unità dell'autocoscienza*, della *persona*, dell'*esserci*, e ciascuna di queste espressioni viene utilizzata come sinonimo di *presenza* – termine che, di fatto, è il più autenticamente demartiniano. Nonostante egli condivida con l'idealismo il medesimo retroterra linguistico-concettuale, l'operazione demartiniana possiede il suo carattere di rottura nella misu-

14 Ivi, p. 158.

15 Ivi, p. 159.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 160.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. L. Althusser, *I marxisti non parlano mai al vento. Risposta a J. Lewis*, a cura di L. Tomasetta, Mimesis, Milano 2005, p. 75.

ra in cui consente di storicizzare, e quindi materializzare, il cuore pulsante dell'impianto teorico idealistico. Innanzitutto il soggetto demartiniano non è già da sempre dato, non è un principio eterno e inconcusso, ma un fatto storico e *in fieri*. Ma soprattutto – ed è, questo, un elemento di importanza fondamentale – il soggetto a cui De Martino si riferisce non è il soggetto individuale, così come viene inteso da Heidegger, o da Kant, né tantomeno un soggetto astratto o spirituale, come quello di Hegel o di Croce. Quello demartiniano è al contrario un soggetto concreto, che opera e agisce storicamente sullo sfondo di una coerenza culturale: esso è dunque un soggetto corale e collettivo, il cui agire, l'*ethos* che lo caratterizza, sono il continuo trascendimento e valorizzazione della vita stessa. Torneremo in maniera più approfondita, nel paragrafo conclusivo di questo contributo, sulla nozione di “ethos del trascendimento” e sulla concezione della storia a essa sottesa. Quel che ci preme mettere in evidenza, per il momento, è l'opera di decentramento che De Martino compie nei confronti del soggetto: egli sposta lo sguardo dalla concezione individuale e borghese del soggetto inteso come ente autonomo a una concezione del soggetto concepito in una dimensione corale e comunitaria, concentrandosi sulle pratiche che lo istituiscono e lo producono (Althusser direbbe che lo “interpella-no”). In questo modo riafferma quel principio assolutamente marxista dell'agire umano, dell'attività umana sensibile intesa come *praxis*, come *produzione*, da intendersi qui anche, e soprattutto, come produzione di soggettività. Era insomma questo – torniamo a ripeterlo – il principale pericolo che Croce aveva intuito nella storicizzazione o materializzazione delle categorie: una *storicizzazione del soggetto*. Ed era questo il motivo per cui egli decise di ritornare sull'opera demartiniana, in precedenza approcciata solo superficialmente, per indirizzarvi ora i propri strali, accusando il suo eretico discepolo di aver storicizzato le categorie e, quindi, tacciandolo di irrazionalismo.

2. Elementi di autocritica. La ricerca di una dialettica materialista

A quelle critiche l'antropologo non rimase insensibile. In un manoscritto presente nell'Archivio De Martino e segnato come quaderno 26.1²⁰ egli abbozza una replica al suo maestro, alla quale tuttavia non diede mai pubblicazione:

B. Croce [...] mi accusa di aver supposto nel *Mondo magico* due realtà diverse, una valevole quasi in tutto nel nostro mondo europeo-occidentale e l'altra propria del mondo primitivo e magico. Ma io non dico questo, non proponendomi affatto di storicizzare la categoria di realtà. Io ho inteso semplicemente promuovere e accrescere la coscienza dell'*unica* categoria di realtà mercé un allargamento dell'orizzonte storiografico che si svolge per entro di essa. [...] Con ciò non sono affatto entrato in “fanatismo di cambiamento”, come il Croce mi accusa: infatti non ho teorizzato il cambiamento storico della categoria di realtà, ma ho raccontato la storia, e quindi il cambiamento, di realtà di cui non si era ancora riusciti a raccontare la storia.²¹

I motivi per i quali De Martino non diffuse mai questa replica sono a noi ignoti. Non è improbabile che egli abbia meditato a lungo sull'opportunità di pubblicarla, oscil-

20 Il testo del manoscritto è stato riportato in G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 280-282.

21 Ivi, pp. 280-281.

lando tra la tentazione polemica e l'esigenza di mantenere stabile un orizzonte teorico di riferimento entro il quale collocarsi, soprattutto alla luce delle riserve ždanovistiche che la sua opera suscitava negli ambienti della cultura marxista italiana. Celebre in tal senso, ad esempio, è il giudizio di Togliatti, che "avrebbe sospettato un 'approccio alla storia infetto di irrazionalismo', denunciando le 'serenissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria'"²². Allo stesso modo Cesare Luporini criticò fortemente il pamphlet demartiniano *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, accusando l'antropologo di un mancato riconoscimento del fondamentale rapporto teoria-prassi e dell'imprescindibile funzione di guida della classe operaia, rigettando con forza la tesi demartiniana secondo cui nel marxismo sarebbero presenti, in maniera sotterranea ma operante, residui millenaristici e magici²³. Secondo Placido Cherchi, queste riserve che l'opera di De Martino suscitava negli ambienti del comunismo italiano erano "tout-court le riserve che l'*Aufklärung* ha sempre avuto nei confronti dell'irrazionalismo" e che "si sarebbero perpetuate con la stessa sordità tra le file dei militanti della sinistra delle stagioni successive"²⁴. È perciò alla luce di questo posizionamento culturale del PCI che si può forse comprendere, almeno in una certa misura, il riflusso demartiniano verso il crocianesimo, ambito nel quale le sue impostazioni teoriche avrebbero potuto trovare un'accoglienza meno difficile rispetto alle resistenze ideologiche del partito. A una condizione, tuttavia: De Martino doveva riformulare il suo programma e le sue intenzioni abbandonando quegli aspetti storicizzanti che tanto avevano preoccupato Croce. Secondo Gennaro Sasso l'antropologo dichiarò la sua autocritica pronunciando "parole non equivocate: anzi, segnate da estrema nettezza"²⁵. Egli si riferisce alla *Prefazione* alla prima edizione italiana de *L'origine dei poteri magici*, nella quale De Martino scrive:

Sottoporre alla considerazione storiografica le categorie, i valori giudicanti, è un'impresa alquanto disperata quanto quella di chi volesse mordere la propria testa o sollevarsi dal pantano tirandosi per i capelli, o anche, secondo un'immagine che sembra godere tra i seguaci dello storicismo molto credito, pretendere di tagliare il coltello, che serve a tagliare il pane, con il pane che dev'essere tagliato col coltello. La storia non è mai storia delle categorie, ma si svolge per entro le categorie: può storicamente progredire, e continuamente progredisce di fatto, la coscienza delle categorie, e cioè la coscienza della loro articolazione e della loro inscindibile unità: il che equivale a dire che dalla progrediente coscienza delle categorie, dall'allargarsi dell'orizzonte storiografico può procedere una nuova articolazione e sistemazione delle categorie stesse, un nuovo pensiero metodologico. E come la pretesa di storicizzare le categorie costituisce una forma di teologia e una rinnovata metafisica – in quanto pretende di raccontarci come l'umanità abbia cominciato una volta a essere umana, – così, d'altra parte, mostrerebbe di essere prigioniero della mentalità teologizzante chi scambiasse una particolare sistemazione delle categorie per il loro assoluto sistema, e gridasse allo scandalo ogni volta che, per il progredire della coscienza storica, una certa particolare sistemazione rischiasse di venire riplasmata in una nuova.²⁶

22 P. Togliatti, *La politica culturale*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 197.

23 Cfr. C. Luporini, *Intorno alla "storia del mondo popolare subalterno"*, in "Società", a. VI, n. 1, 1950, pp. 95-106; nonché E. De Martino, C. Luporini, *Ancora sulla "storia del mondo popolare subalterno"*, in "Società", a. VI, n. 2, 1950, pp. 306-312.

24 P. Cherchi, *La nozione di cultura e la "realtà dei poteri magici"*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, p. 260.

25 G. Sasso, *op. cit.*, p. 257.

26 E. De Martino, *Prefazione*, in E. Durkheim, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Einaudi, Torino 1951, pp. 11-12.

Più che professare un *mea culpa* o un'autocritica pubblica, ci sembra qui che De Martino, per usare un termine pokeristico, voglia al contrario *rilanciare*: restituisce al mittente quelle critiche e lo accusa di essere vittima di una *mentalità teologizzante* che *scambia una particolare sistemazione delle categorie per il loro assoluto sistema e grida allo scandalo* ogni volta venga proposta una *nuova sistemazione*. In un passo autobiografico, l'antropologo fa un bilancio delle modalità di ricezione della sua opera, utilizzando a tal proposito – e questa volta sì – *parole non equivocate, anzi segnate da estrema nettezza*:

è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento delle 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...²⁷

De Martino è perfettamente consapevole di come molti suoi commentatori lo abbiano guardato “soltanto dal punto di vista delle loro norme limitate”, impedendo così di comprendere il suo discorso e fraintendendo il senso della sua indagine. E se i medici hanno fatto a pezzi il suo corpo, i critici hanno riservato alla sua anima trattamenti ancor meno generosi. L'antropologo intendeva guardare alla questione delle categorie non dalla prospettiva della loro *origine* storica quanto, piuttosto, da quella della loro *coscienza* storica. Si tratta di un motivo, questo, che egli aveva già cercato di inquadrare teoreticamente fin dall'epoca di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, ricorrendo al concetto di “prevalenza”. Nel rivolgersi alle “civiltà primitive”, ovvero alle “civiltà idealmente più lontane, materialmente viventi o morte che siano”²⁸, egli vi si approcciava mediante quelle categorie eterne che, nel sistema crociano, costituivano l'orizzonte intrascendibile e il fondamento inaggrirabile della realtà, e in tal modo arrivava a definirle sulla base di una “prevalenza della fantasia nell'ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell'ambito della praxis”²⁹. Ma nell'utilizzare questo concetto di “prevalenza”, De Martino si rifaceva ancora a Croce, il quale da un lato negava – esattamente come la negava De Martino – la possibilità del mutare delle categorie, “neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe”³⁰; dall'altro affermava che quel che muta sono casomai “i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell'atto logico, è di gran lunga più ammaliziato e più armato che non fosse quello di Socrate e di Aristotele”³¹.

27 E. De Martino, *Considerazioni sul mio essere malato*, in “Vita di Gennaro Esposito napoletano”. *Appunti per una biografia di Ernesto De Martino*, Kurumuny, Calimera 2004, p. 29 (il passo è riportato anche in G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco-Angeli, Milano 2010, p. 58, nonché in G. Pizza, *Gramsci e De Martino. Appunti per una riflessione*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, n. 13, 2013, p. 112).

28 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 226-227.

29 Ivi, p. 227.

30 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 31.

31 *Ibidem*.

Anche Croce, insomma, sembra ammettere la possibilità di un cambiamento del modo in cui si ha concezione delle categorie³². Perché allora gridare allo scandalo? Perché l'ingenerosa accusa di irrazionalismo? A De Martino, anzi, pareva assolutamente sensato e legittimo avanzare l'idea della "prevalenza", che lo spingeva a investigare ancora più a fondo la struttura categoriale crociana. Ed è così che nel *Mondo magico* viene introdotta la nozione di "interesse dominante", la quale conferma, ancora una volta, come De Martino non intendesse affatto sostenere che le categorie tradizionali non operino nel mondo magico, o che questo sia un mondo negativo, privo di storia e *vuoto di categorie*. Nel mondo magico

l'interesse dominante non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma dalla conquista e dal consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona. [...] senza dubbio anche nelle civiltà magiche vi sono prodotti che possono essere considerati come arte, filosofia, o *ethos* ecc.: ma non sarebbe una confutazione alla nostra tesi la raccolta (del resto facile a farsi) di tutti questi prodotti, a guisa di elenco. Ciò che qui si vuol mettere in evidenza è il fatto che le forme tradizionali non costituiscono, né possono costituire, per entro il mondo magico, un interesse dominante.³³

Ponendosi entro la prospettiva dell'"interesse dominante", De Martino sembra muoversi su un doppio binario: egli può continuare, con Croce, a concepire le categorie come eterne e sempre operanti in ogni epoca; tuttavia, guardando alle varie forme di vita storiche – ai vari *mondi* – a partire dall'interesse dominante che le caratterizza, egli si allontana da Croce, muovendosi su un binario anti-idealista e anti-essenzialista che necessariamente privilegia l'elemento materiale a discapito di quello formale.

Quel che De Martino cerca di introdurre nel cuore del sistema crociano delle categorie è, insomma, una *dialettica materialista* in base alla quale quelle stesse categorie, seppur considerate come forme eterne e sempre in atto nella storia, siano articolate tra loro in una maniera *sovradeterminata*. Se si volesse tentare una *lettura sintomale* del pensiero demartiniano, ci sembra che riecheggi qui – in maniera, chiaramente, del tutto inconsapevole e aleatoria – qualcosa di simile al concetto althusseriano di "causalità strutturale", nella misura in cui la dialettica demartiniana della presenza intende portare avanti l'idea di una logica della storia che sappia dare conto dell'"insorgenza" (*surgissement*)³⁴ di una nuova struttura, di una nuova "forma di vita" o, con lessico demartiniano, di un nuovo "mondo", che si configura come un tutto complesso, *strutturato a dominante*³⁵. Nel descrivere il passaggio dal mondo magico-primitivo, in cui la presenza non è ancora un dato certo e stabile, al mondo della razionalità dispiegata, ci sembra che De Martino tenti di rendere conto di una logica dello sviluppo storico all'interno della quale ciascu-

32 Commenta al riguardo Marcello Mustè: "in una tale prospettiva era dunque ammissibile un 'prevalere' della volizione economica sulla volizione etica, o dell'intuizione sul concetto, come quelli che si verificano in epoche di barbarie o di generale decadimento. E il progresso consisteva, appunto, nella sempre maggiore consapevolezza che gli uomini acquistano della pienezza e della reciproca implicazione delle categorie. È proprio a una situazione di questo genere che si volse De Martino per la determinazione del primitivo" (M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in "Paradigmi", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33).

33 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 163-164.

34 Cfr. L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit.; in particolare i capitoli *I difetti dell'economia classica. Abbozzo di concetto del tempo storico* e *L'immensa rivoluzione teorica di Marx*.

35 Cfr. in particolare i saggi *Contraddizione e surdeterminazione* (1962) e *Sulla dialettica materialista* (1963), entrambi in Id., *Per Marx*, cit.

na delle categorie possa diventare dominante, e dunque prevalente o sovradeterminata rispetto alle altre, in virtù della contraddizione principale che caratterizza una data epoca storica³⁶. Adoperando un lessico marxista, si potrebbe anche dire che, al variare dei modi di produzione dell'esistenza, varia la misura del rischio di perdere la presenza:

In società in cui il distacco dalle condizioni naturali non va oltre la caccia e la pesca e alcuni strumenti litici, o in cui il regime economico si è sollevato dall'agricoltura primitiva alla zappa o alla pastorizia o all'agricoltura dell'aratro, la sfera dei momenti critici è di fatti intensissima e amplissima appunto perché ciò che passa senza e contro l'uomo si manifesta in una misura che noi a malapena riusciamo a immaginare, abituati come siamo all'ordine cittadino della moderna civiltà industriale. Nelle società primitive e nel mondo antico l'arco della vita individuale nel quadro della vita collettiva è disseminato di rischi esistenziali che per noi hanno perso significato [...]. Restano per noi in comune con le civiltà primitive e con il mondo antico l'esperienza critica della morte della persona cara e delle fasi della evoluzione sessuale [...] o l'insorgere delle grandi catastrofi naturali o delle malattie mortali; senza contare i momenti critici che sono connaturati alla civiltà capitalistica come tale (le crisi economiche e le forme spietate di sfruttamento), o all'atrocità delle guerre moderne, o al crudo dispotismo degli stati dittatoriali capitalistici o socialistici che siano.³⁷

E così la crisi della presenza, dominante nel mondo magico-primitivo, agisce nel nostro mondo in una misura secondaria, *sovradeterminata* appunto, rispetto alla coerenza culturale della nostra civiltà. Pertanto, se la contraddizione tra capitale e lavoro riveste nel mondo capitalistico un interesse dominante, in quanto appare come la contraddizione principale, essa non può sussistere senza quelle contraddizioni secondarie che caratterizzano, nel nostro regime storico-culturale, la presenza e il suo rischio di perdersi, in quanto ne rappresentano la condizione di esistenza. Le righe conclusive del *Mondo magico* sono in tal senso emblematiche:

Senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi l'affatica. E la lotta moderna contro ogni forma di *alienazione* dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l'umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, *la presenza che sta garantita nel mondo*.³⁸

36 E in questo senso, ancora una volta De Martino ribadisce che il dramma storico della presenza “non va inteso affatto come una vicenda precategoriale, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano. L'umana angoscia di non esserci nella storia non potrebbe mai insorgere se la presenza non fosse già, nella totalità delle sue potenze operative e nella integrità dei compiti, se queste potenze non fossero già tutte operanti sia pure in forma elementare: altrimenti di quale perdita la presenza si angoscerebbe, e da quale rischio si sentirebbe colpita?” (E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, pp. 60-61).

37 Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, pp. 37-38.

38 Id., *Il mondo magico*, cit., p. 222.

3. Con Gramsci, contro Croce

Se ritorniamo a quell'abbozzo di replica a Croce che De Martino non pubblicò, vi leggiamo un passo nel quale l'autore del *Mondo magico* evidenzia quello che, dal suo punto di vista, è il vero limite teorico e metodologico imputabile alla propria analisi:

L'accusa mossami dal Croce di voler storicizzare le categorie trae origine da una reale oscurità e manchevolezza del *Mondo magico*, e cioè dalla non eseguita deduzione della nuova categoria di esistenza, e dall'aver contratto in una sua forma storica – il dramma esistenziale magico – la sua produttività categoriale. La religione e la politica vanno studiate come forme storiche di questa categoria.³⁹

Si preannuncia qui l'intento di dare una *nuova sistemazione delle categorie* mediante l'introduzione della *nuova categoria dell'esistenza*, la cui produzione e il cui svolgimento sono stati sviluppati in maniera inadeguata e contratta. Non nel dramma esistenziale magico, troppo circoscritto e limitato a una precisa epoca storica, ma nelle forme storiche della religione e della politica va perciò indagata questa nuova categoria. Nell'indagine di queste forme storiche, tuttavia, la filosofia crociana si rivelerà ben presto inadeguata, e apparirà agli occhi di De Martino come “un metro troppo corto”⁴⁰, come il riflesso di un pensiero borghese segnato da un “limite d'umanesimo”⁴¹, che opera una distinzione netta e incolmabile fra *Kulturvölker* (popoli capaci di cultura, e quindi di storia) e *Naturvölker* (popoli ancora aggiogati alla natura e perciò incapaci di storia). Considerato “un metro troppo corto”, e finanche troppo rigido, quello crociano era dunque un metro necessariamente da riformare, così da renderlo *più umano*, così da consentire l'*irruzione nella storia* di tutti coloro che, al contrario, ne rimanevano esclusi. Si trattava, in altre parole, di situare la conoscenza storica in una dimensione etica e politica, compiendo cioè il passaggio fondamentale “dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal *sentire* al *comprendere* al *sapere*”⁴².

L'incontro con la pagina gramsciana fu di grande conforto a De Martino, in un momento in cui egli rimotivava la propria indagine individuando nella sfera religiosa il luogo privilegiato per dare traducibilità politica alla sua produzione teorica. Ora che passava dall'analisi della presenza nel mondo magico dello sciamanismo esotico, allo studio delle condizioni materiali di esistenza dei contadini meridionali, ecco che la nozione gramsciana di “egemonia” doveva apparirgli come una feconda scoperta, le cui prime emozioni egli restituiva proprio in alcuni scritti coevi al *Mondo magico*. Quel che De Martino vedeva nel filosofo sardo era l'annunciatore di un nuovo “marxismo ‘creativo’”⁴³ in grado di contrapporsi a “quello ‘dogmatico’”⁴⁴: un marxismo ecumenico, si potrebbe quasi dire, capace di favorire l'*irruzione nella storia delle masse popolari subalterne*. E se il posizionamento scelto da Gramsci era contro Croce, l'antropologo

39 Id., *Manoscritto quaderno 26.I*, in G. Sasso, *op. cit.*, p. 281.

40 G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 238.

41 E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, a. 9, n. 3, 1953, p. 317.

42 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2014, *Quaderno 4* (XIII), § 33, vol. I, p. 451.

43 E. De Martino, *Cultura e classe operaia*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, p. 108.

44 *Ibidem*.

napoletano decise di schierarsi dalla parte del prigioniero di Turi⁴⁵. Il dramma del *Mondo magico*, il dramma di una presenza costantemente esposta al rischio di non esserci, gli appariva ora sempre più come un dramma storico, al quale era necessario trovare una soluzione. E il celebre saggio del 1949 *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, metteva luce su questo dramma in maniera scandalosa, presentandolo

come il dramma di esseri respinti dalla “storia”, giacenti in una condizione di radicale alienazione, deietti in un mondo non “loro”, e che, ora per ora, giorno per giorno, e per lungo volger di anni, nella catena delle generazioni, avevano accumulato il dolore di questa deiezione.⁴⁶

A suscitare scandalo era soprattutto la tesi demartiniana dell'*irruzione nella storia* delle masse subalterne, criticata dall'ortodossia marxista in quanto considerata un residuo idealistico che poco o nulla teneva in considerazione il principio marxiano della storia come lotta di classe, presupponendo di fatto una estraneità delle classi popolari rispetto al processo storico. Ma proprio questa obiezione metteva in luce tutte le difficoltà di comprensione e di traducibilità rispetto al carattere d'avanguardia delle riflessioni di De Martino, che non solo coglievano pienamente la centralità del concetto gramsciano di “egemonia”, ma mostravano anche una straordinaria consapevolezza dell'importanza sempre crescente della critica ai processi coloniali, alla luce dei quali l'ingresso nella storia delle masse popolari subalterne pareva ora non solo qualcosa di eticamente doveroso, ma anche di storicamente possibile. Nel filosofo sardo, l'antropologo individuava perciò dei criteri metodologici che indicavano una direzione di marcia ben precisa. Da Gramsci egli trasse la ferma convinzione che la storia dei gruppi sociali subalterni sia “necessariamente disgregata ed episodica” e che, malgrado sia possibile rintracciarvi una “tendenza all'unificazione”, essa “è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti”⁴⁷. Iniziativa che passa anche attraverso la falsa concezione, diffusa dagli stessi gruppi dominanti, della filosofia intesa come “l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici”⁴⁸. Non poteva perciò non condividere l'afflato gramsciano verso una nuova considerazione della filosofia, da intendersi come prassi sociale vivente, situata in contesti collettivi e condivisi:

Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono “filosofi”, definendo i limiti e i caratteri di questa “filosofia spontanea”, propria di “tutto il mondo”, e che è contenuta: 1. nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti

45 Riportando un passo gramsciano divenuto celebre, De Martino compie una scelta decisiva sia dal punto di vista politico che culturale, perché suona come un atto di volontà di emancipazione intellettuale: “Nel modo più chiaro egli pone il problema nei suoi termini esatti: ‘Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa della filosofia della prassi, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, volgarizzando, all'altezza che deve raggiungere la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone. Cioè alla creazione di una nuova cultura integrale’” (ivi, pp. 108-109).

46 Id., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 72.

47 A. Gramsci, *op. cit.*, *Quaderno 25 (XXIII)*, §2, vol. III, p. 2283.

48 Ivi, *Quaderno 11 (XVIII)*, §12, vol. II, p. 1374.

determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2. nel senso comune e buon senso; 3. nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama “folclore”.⁴⁹

Rileggendo queste righe del quaderno gramsciano, sembra essere anticipato l’indirizzamento metodologico adottato dall’antropologo, che troverà il suo momento culminante nelle opere che compongono la celebre trilogia meridionalista, dove la nozione di “crisi della presenza” viene ad assumere progressivamente una colorazione sempre più concreta, che lascia nello sfondo i toni esistenzialistici e si arricchisce di tinte più marcatamente pratico-materialistiche. In *Sud e magia*, ad esempio, l’attenzione demartiniana si rivolge alle condizioni materiali di esistenza dei contadini lucani, che vengono lette come specchio e testimonianza dei rapporti egemonici all’interno dei quali la presenza è costantemente imbrigliata. Lo si evince soprattutto se si opera un confronto strategico fra la prima parte dell’opera, dedicata all’inchiesta sulla magia lucana, e la seconda, che tratta invece la pratica della jettatura nelle élite intellettuali. De Martino opera in termini assolutamente gramsciani nella misura in cui si propone di produrre un’antropologia degli intellettuali, senza cadere negli stereotipi dualistici e dicotomici che separano popolo ed élite, e secondo i quali vi sarebbe una dimensione colta ed egemone distinta da una dimensione popolare e subalterna, laddove la nozione gramsciana di “egemonia” non è banalmente sovrapponibile a quella di “dominio”. E ancora Gramsci continua a essere l’intellettuale di riferimento in *La terra del rimorso*, dove la “storia religiosa del Sud” che fa da sottotitolo all’opera viene presentata non come una storia popolare contrapposta a quella ufficiale delle élite, non come un “materiale folklorico-religioso che l’analisi etnografica isola dal plesso vivente delle nazioni moderne”, ma come “documento di un’unica storia”⁵⁰, il cui valore è contenuto nel suo carattere “molecolare”. Si tratta di un termine che riveste in Gramsci una rilevanza strategica, e che De Martino recupera e impiega in maniera altrettanto strategica e consapevole. Il carattere “molecolare” del tarantismo, fenomeno culturale di origine medievale e tuttora presente in quel *finibus terrae* che è il Salento, estremo Sud italiano, consiste nel fatto che esso diventa “molecola” di un fenomeno a partire dal quale è possibile riorientare la discussione sociale, politica, culturale ed economica sulla questione meridionale in un quadro non solo nazionale, ma globale, come questione relativa a tutti i Sud del pianeta.

Ma, soprattutto, la scoperta della “filologia vivente” gramsciana consente a De Martino di apportare una riforma del sistema crociano in chiave materialistica, portando a compimento quella *nuova sistemazione delle categorie* alla quale, come abbiamo visto, egli aveva meditato a lungo. La nuova categoria di esistenza viene dedotta dalla sfera dell’economico, già individuata da Croce, operandovi tuttavia una precisa distinzione fra l’utile e il vitale. Se si leggono le pagine introduttive di *Morte e pianto rituale*, si comprende ancor di più come De Martino non intendesse affatto abiurare o ritrattare le proprie tesi, bensì sostenerle con maggior vigore di prima:

Il trascendimento operativo che fonda e definisce la presenza possiede un ordine ideale, nel quale la vitalità non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa

49 *Ibidem*.

50 E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 46.

nella coerenza culturale. Rispetto all'uomo e alla sua storia la vitalità appare sempre come una immediatezza bisognosa di mediazione formale: e se nell'ultimo Croce essa appare ora come la materia di tutte le forme e ora una forma fra le altre, ciò deriva dalla perdurante confusione fra il vitale che è sempre materia e la coerenza culturale economica che è certamente una forma. Infatti l'economico segna il distacco inaugurale che l'umano compie dal meramente vitale, dischiudendo con ciò l'ordine della vita civile. Quando il patire con la sua polarità di piacere e di dolore, e con le sue reazioni conformi, viene inserito in un piano razionale, deliberatamente scelto e storicamente modificabile, di produzione di beni secondo regole dell'agire, la vitalità si risolve nell'economia, e la civiltà umana comincia. È la coerenza economica che associa gli uomini ai fini della produzione, ripartisce il lavoro, e instaura determinati regimi produttivi dotati di un più o meno esteso raggio d'azione efficace; è la coerenza economica che ordina l'immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di "oggetti naturali" che indicano le linee dei nostri desideri e delle nostre avversioni e che racchiudono l'immagine e la memoria di possibili comportamenti efficaci; è la coerenza economica che appresta gli strumenti artificiali – materiali e mentali – che estendono e intensificano il potere del corpo umano e dei suoi organi; è la coerenza economica che elabora il linguaggio in quanto strumento di comunicazione interpersonale; è infine la coerenza economica che regola la potenza dei gruppi umani e li inserisce in quella sfera di rapporti che va sotto il nome di politica.⁵¹

A Croce viene indubbiamente riconosciuto il merito di aver accolto, accanto alle categorie classiche del vero, del bello e del bene, anche la categoria dell'"utile"⁵². De Martino gli rimprovera, tuttavia, una non precisa determinazione di questa categoria: non solo Croce la designa indistintamente (e in maniera confusa) ora come l'"economico" ora come il "vitale", ma la considera unicamente ed essenzialmente come "forma". Per De Martino, al contrario, una cosa è il "vitale", altra cosa è l'"utile": egli considera il primo come materia e il secondo come forma, nella misura in cui è in grado di trascendere quella vitalità che non è mai mera vitalità biologica e naturale, ma è sempre passibile di un trascendimento e di una valorizzazione sul piano culturale, ovvero sul piano dello spirito e, dunque, su quello della storia. In questo senso De Martino vede nell'economico, vale a dire nella prassi, il momento storico inaugurale che "distacca la cultura dalla natura e rende possibile, con questo suo distaccarsi, la dialettica delle forme di coerenza culturale"⁵³.

4. La temporalità plurale dell'*ethos* del trascendimento

Nella riflessione demartiniana successiva al *Mondo magico*, accanto alla comprensione del carattere "molecolare" della totalità e della temporalità storica, si manifesta l'esigenza di unificazione, la ricerca di un principio universale di intelligibilità, la spinta verso una dimensione trascendentale della valorizzazione culturale, che l'antropologo individua nell'"ethos del trascendimento". La ricerca e la determinazione di questo principio fa assumere al marxismo creativo di Ernesto De Martino una colorazione particolare: sorto sotto l'impulso della lettura gramsciana per liberare il marxismo stesso dagli stereotipi mitologizzanti e dalle incrostazioni dogmatiche, ecco che ora De Mar-

51 Id., *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-18.

52 Cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bibliopolis, Napoli 2001.

53 E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 20.

tino coinvolge nella critica lo stesso Marx e lo stesso Gramsci. Per l'etnografo la vera e indiscussa conquista del marxismo sta nell'aver posto l'accento sull'elemento della produzione, sull'*attività umana sensibile* intesa come *praxis*. Tale elemento, tuttavia, gli appare come un semplice postulato che non riesce ad assumere il valore autentico e universale di un principio di intelligibilità:

La “prassi” di Gramsci (come del resto l'attività sensibile del giovane Marx) è un semplice presupposto (che è così perché è così), senza raggiungere il principio interno intellegibile del suo movimento dialettico oltre la natura nell'economico e “oltre” l'economico nelle altre valorizzazioni: questo principio, che è l'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive (sociali) valorizzatrici, non trova posto in Gramsci.⁵⁴

Nelle pagine della *Fine del mondo* in cui riflette sui caratteri dell'apocalisse marxiana, De Martino ravvisa un limite millenaristico che consiste in una concezione della storia come “processo a termine”⁵⁵, ovvero nell'idea di una “esauribilità storica della lotta per la oggettività”⁵⁶.

Che la “società borghese” racchiude delle contraddizioni, che queste contraddizioni si vengano maturando in condizioni per l'avvento della società socialista, che fra queste condizioni vi sono le nuove forze storiche che possono operare tale avvento, che ogni uomo deve oggi lavorare, come meglio sa e può, per sopprimere le contraddizioni della società borghese, tutto ciò non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali, e che non se ne genereranno di nuove mai esperite nella storia umana, e che non si dovrà prendere coscienza di esser e lottare per la loro soppressione. Né d'altra parte ciò significa che, attraverso la pianificazione socialista del dominio tecnico della natura il distacco dell'umano dal naturale cesserà di essere un problema, e la natura sarà interamente “asservita” all'uomo e lo “spirito” sarà liberato una volta per sempre (tutte frasi che possono anche, nell'emozione rivoluzionaria, ritenere un significato propulsivo, ma nelle quali in ultima istanza non si pensa affatto ciò che dicono, perché ciò che dicono è nulla, e si pensa in realtà soltanto qualcosa di molto storicamente determinato: si pensa cioè che le contraddizioni della società borghese “debbono” essere soppresse e che il contraddittorio deve essere spostato a un livello più umano, cioè più omogeneo al reale sviluppo raggiunto dalla umanità).⁵⁷

L'esigenza, perciò, di individuare un principio della valorizzazione che sappia andare oltre la semplice sfera economica, che sappia rendere conto di ogni possibile forma di valorizzazione storica, porterà a concepire l'*ethos* del trascendimento come un “valore

54 Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 440.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 Ivi, pp. 440-441. Quasi a precisare ulteriormente questa critica, il capitolo conclusivo dell'opera si chiude con queste parole: “Ciò che conta è la testimonianza dell'opera comunitaria: agli uomini non si chiede ciò che *credono* di fare ma ciò che *fanno* realmente. Se si comportano come borghesi, difendono privilegi, esaltano oltre ogni misura la nazione, sono reazionari anche se sono teoricamente marxisti; e se combattono nei momenti decisivi buone lotte per l'avvento della democrazia socialista nel mondo, ha importanza relativamente limitata che lo facciano nel nome di Budda o di Cristo o di Marx o di qualsiasi altra personale ideologia. Ciò non significa che il marxismo non debba, nella democrazia socialista in atto, cercare di costituire il nuovo terreno di unificazione della vita comunitaria” (ivi, p. 684).

precategoriale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della *vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza culturale⁵⁸. L'*ethos* del trascendimento è precategoriale, cioè, nel senso che inaugura e dischiude il tempo propriamente storico, il quale a sua volta è scandito dal ritmo delle categorie, determinando la dialettica delle forme di coerenza culturale. Ciò che noi propriamente chiamiamo "storia", infatti, non è la mera e semplice vitalità, ma una vitalità che si apre ai valori categoriali, alle diverse forme di coerenza culturale che determinano i vari "mondi storici":

La vitalità cruda e verde è in sé affatto impotente a uscire da sé: e se esce, questo impulso le proviene da altro, che le fa trascendere se stessa: questo "altro" è appunto l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, onde la stessa chiusa irrelata esigenza del benessere individuale diventa progetto comunitario – e quindi relazionale e intersoggettivo – dell'utilizzabile (necessità pertanto di distinguere il vitale dall'utilizzabile, e di assegnare all'*ethos* del trascendimento l'origine della dialettica).⁵⁹

Il vitale puramente biologico non sarebbe, cioè, creatore di storia, ma rimarrebbe vincolato alla pigra ed eterna ripetizione dell'uguale se non gli si dischiudesse davanti un mondo culturale promosso dall'*ethos*, che De Martino concepisce nei termini di un dover-essere trascendentale. Come si evince in uno schema tratto da *La fine del mondo*⁶⁰, dalla vitalità animale emerge dunque l'"esserci, o presenza o energia di oggettivazione o potenza di trascendimento o *ethos* civile"⁶¹, che segna l'origine della storia propriamente detta, inaugurando con essa la circolarità categoriale, ovvero la dialettica delle forme di coerenza culturale. E poiché questa valorizzazione sorge sempre a partire da un *progetto comunitario dell'utilizzabile*, a dare il via alla circolarità dialettica sarà la "coerenza economica o tecnico-economica"⁶², cui fanno seguito la "coerenza poetica", la "coerenza storiografica", l'"autocoscienza etica" e nuovamente la "coerenza economica", che svolge così la funzione di chiudere e riaprire il circolo delle molteplici e infinite valorizzazioni categoriali. Per De Martino, insomma, la storia ha origine da una *esigenza pratica di valorizzazione culturale* – ed è proprio in questo carattere etico e pratico dell'*ethos* che sta il materialismo storico demartiniano –, dalla necessità di trascendere la mera natura nella cultura mediante la produzione e riproduzione di forme culturali che possano valorizzare spiritualmente ciò che altrimenti rimarrebbe soltanto puro fatto biologico. Ma, in questo processo di valorizzazione, la storia si apre a raggiera, percorre molteplici strade, si ramifica. Quella dello *sviluppo ramiforme del reale* è un'immagine ben presente a De Martino fin dagli esordi del suo percorso teorico. In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* scriveva:

L'umanità *stricto sensu* circoscrive [...] 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*. 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

58 Ivi, p. 675.

59 Id., *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Il Mulino, Bologna 2005, p. 60.

60 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 680.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

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 anti-evoluzionistica della scuola storico-culturale e la metodologia crociana che dissolve *radicitus* il dualismo tra spirito e natura.⁶³

De Martino pensava che questa intuizione giovanile potesse essere portata avanti entro il quadro dello storicismo idealista di Croce, opportunamente integrato e conciliato con altre raffigurazioni teoriche. Nel corso della sua riflessione, tuttavia, dovrà fare i conti con l'idealismo crociano, fino a *bruciarne una per una le scorie*. Quella prospettata dall'antropologo napoletano è una concezione della storia radicalmente diversa dal modello lineare della grande narrazione, una storia diversa rispetto al canone della *Weltgeschichte* idealistica. Quella demartiniana è una concezione plurale e ramificata della storia, all'interno della quale esiste una pluralità di storie, una pluralità di mondi, vale a dire una pluralità di regimi culturali ciascuno con la sua coerenza e con il suo *ritmo categoriale*.

63 Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 209.