

SE È UN PESO IL PASSATO

Eugenio Imbriani

1. *Il passato appresso, ovvero perdere la storia*

La seconda edizione di *Il mondo magico* di Ernesto de Martino uscì nel 1958, dieci anni dopo la prima, corredata da una ricca appendice in cui venivano riproposti i principali interventi critici che avevano accolto, con grave durezza, il volume, contestando all'autore una dissennata fuga in avanti rispetto alla filosofia di Croce alla quale, pure, aveva dichiarato la sua adesione. Ma *Il mondo magico* aveva prodotto dei nodi a dir poco intricati che non mostravano vie di soluzione se non nella ritrattazione, in un ripensamento che, implicitamente, doveva vestire panni penitenziali. Le questioni riguardavano sostanzialmente la pretesa di attribuire la dignità di età storica al magismo, con la conseguente negazione della perpetuità alle quattro categorie dello spirito, a cui si aggiungeva la denuncia dei limiti del metodo storiografico applicato solo alla civiltà occidentale, che per questo si vieta di comprendere il resto del mondo. In effetti, de Martino era stato molto diretto e altrettanto chiaro:

Ogni sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali (p. es., il sistema crociano delle quattro forme) esprime, in sostanza, il momento metodologico di una esperienza storiografica limitata alla civiltà occidentale, e pertanto trae alimento da un umanesimo circoscritto. Messe alla prova di intendere il mondo magico, tali sistemazioni mostrano infatti un limite interno caratteristico, e rivelano un momento passionale e polemico, la cui perdurante efficacia fa disattenti verso quel mondo, e più inclini alla negazione che alla comprensione giustificatrice [...]. In tal guisa un difetto di umanità della coscienza storiografica, un suo limite interno, viene ipostatizzato nel magico: invece di scoprire un lato del pensiero che non riesce a comprendere, si considera come negativo, come non dotato di vera realtà storiografica, l'oggetto incompreso¹.

Croce si lagnò, come è noto, di questa osservazione come dell'intero impianto della riflessione, e soprattutto colse con lucidità quello che si

¹ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri 1973: 194.

nascondeva dietro e che considerava un altissimo rischio: cioè la confusione tra le categorie e i fatti storici che esse generano, poiché esse non sono prodotti storici; e inoltre il piegarsi del pensiero all'azione, la filosofia della prassi, spiritosa invenzione, così la definisce, del marxismo².

De Martino non oppose molta resistenza a queste critiche, riconobbe il suo errore, ma ripubblicò il testo senza modificarlo, perché rivendicava l'esistenza in esso di «un nucleo valido, e cioè la tesi della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo e la scoperta di un ordine di tecniche (alle quali appartengono e magia e religione) destinate a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura, e destinate altresì a ridi schiudere mediatamente il mondo dei valori compromesso dalla crisi» (*Osservazioni conclusive dell'autore*)³. Il magismo, quindi, non verrà più inteso come età storica, ma come strumento per il controllo e la risoluzione di situazioni di crisi. Una tale nuova impostazione, egli afferma, ha trovato una efficace applicazione in *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958) e già in un saggio apparso nel 1952 in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vale a dire *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, che non casualmente apre l'appendice di cui si parla.

Qui basti ricordare che l'assunto di *Morte e pianto rituale*, detto in modo estremamente sommario, è che il lamento funebre, inteso nella complessità del rituale, funziona come tecnica per la risoluzione della crisi determinata dalla scomparsa di una persona cara, poiché aiuta a rimanere, a non passare con ciò che passa, a lasciar andare i defunti al loro destino. Ciò che conta è il presente (la presenza).

In questa sede, vorrei piuttosto rivolgere l'attenzione all'articolo sugli aborigeni australiani; questi gruppi, stando alla documentazione presa

² Benedetto Croce, e con lui altri pensatori dello stesso orientamento filosofico, corrispondenti di de Martino, non erano all'oscuro delle ricerche sul magismo che l'etnologo aveva avviato già all'inizio degli anni quaranta, ma probabilmente tutti avevano percepito in modo poco perspicuo la portata delle questioni che egli avanzava: cfr. Ernesto de Martino, *Dal laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Lecce, Argo, 2007; Pietro Angelini, *Ernesto de Martino*, Roma, Carocci, 2008.

³ E. de Martino, *Il mondo magico*, cit.: 313. Inoltre, su un altro punto non indietreggiò: la necessità di vigilare sui limiti del pensiero, che limitano o impediscono la comprensione dell'altro, concetto sintetizzato nella formula etnocentrismo critico.

in esame da de Martino, sono strettamente legati al loro territorio, anzi esso li tiene stretti a sé, per via dei segni e delle tracce che vi sono impressi, testimonianze visibili e palpabili di azioni mitiche e storiche e di passaggi compiuti dagli antenati. Sebbene si tratti di popolazioni nomadi, di cacciatori, esse restano ancorate a un perimetro che preferiscono non valicare e a un orizzonte familiare. I lignaggi, a discendenza patrilineare, a maggior ragione, avvertono una tale appartenenza perché vincolati dal rapporto con i progenitori e i loro spiriti. E tuttavia, le condizioni materiali dell'esistenza impongono di doversi spostare in cerca di selvaggina e di piante e radici commestibili: questa necessità determina uno stato che il nostro autore definisce di angoscia territoriale, derivante dalla fluidità e dal movimento che inevitabilmente scompongono il quadro dei riferimenti consueti:

L'angoscia territoriale degli aborigeni australiani è storicamente connessa a un momento critico dell'esistenza di notevole rilievo per una umanità di nomadi raccoglitori e cacciatori, e cioè il peregrinare, l'inoltrarsi nel territorio sotto la spinta delle varie necessità vitali. È questo uno dei momenti critici esistenziali nei quali, per una siffatta umanità, la storicità si manifesta con particolare immediatezza, richiedendo l'impegno della persona, il pronto adattamento alle circostanze, la decisione rapida e la scelta ricca di conseguenze: ed è anche uno dei momenti in cui la presenza rischia di non esserci nel mondo, di non mantenersi davanti alla storia, onde si scatena l'angoscia paralizzante⁴.

Lo smarrimento, insomma, può arrivare ad essere radicale, e causare una crisi della presenza che richiede, per la sua soluzione, strumenti di riplasmazione culturale della realtà, un riscatto culturale.

Gli Achilpa costituiscono un gruppo totemico degli Aranda; presso di loro si recarono una prima volta Baldwin Spencer e Francis J. Gillen nel 1896 e poi ancora circa trent'anni dopo; essi notarono che in un momento finale della cerimonia iniziatica, i giovani, con gli emblemi dei rispettivi totem, sedevano intorno al palo *kauwa-auwa* e poterono raccogliere il mito che ne giustificava l'origine. Gli Achilpa provenivano da molto lontano ed erano entrati in un'epoca remota nel territorio tribale, imponendo agli altri gruppi alcuni tratti culturali ed assumendone altri, sebbene non si potessero ormai distinguere quali; il loro mito di fondazione ne delineava l'originario carattere di viaggiatori.

⁴ de Martino, *Il mondo magico*, cit.: 263.

Partendo da sud, l'eroe Numbakulla, nel corso di una serie di peregrinazioni, compì gesta fondatrici, e tra queste il disegno sul suolo del gatto selvatico totemico (achilpa) e l'erezione del palo *kauwa-auwa*, ricavato da un albero della gomma. Creò lo spirito del primo Achilpa, il capo grandissimo, gli diede tutte le istruzioni cerimoniali necessarie, quindi si arrampicò sul palo e si dileguò, non prima di averlo tirato su. Gli Achilpa, spostandosi verso nord, piantavano il palo nei luoghi in cui sostavano, reclinato nella direzione in cui avrebbero dovuto proseguire, e celebravano la cerimonia *engwura*. I progenitori, dunque, ricostruivano di volta in volta, ritualmente, il cosmo ordinato istituito dal fondatore, si portavano appresso l'esperienza mitica, se così si può dire, di Numbakulla che, come abbiamo visto, quando decise di tornare "al suo campo", prese con sé il palo, indispensabile centro mobile di un mondo istituito. Una volta, un vecchio capo ruppe il palo mentre cercava di estrarlo dal terreno, causando uno stato di generale angoscia tra i membri del gruppo, i quali, intristiti e amareggiati proseguirono il cammino finché, giunti in un posto chiamato Unjacherta, avviliti per il fatto di aver trovato uomini che avevano realizzato pali totemici molto migliori del loro, non lo piantarono, né praticarono l'*engwura*, ma, stanchi e incapaci di reagire, si lasciarono morire, stesi al suolo uno sull'altro. Come se non avessero più dove andare, e nessun luogo fosse riconoscibile e abitabile, abbandonarono se stessi in un mucchio di corpi, immagine che in noi, e probabilmente anche tra gli aborigeni di Spencer e Gillen, evoca uno stato di disumanità.

Per de Martino, il trasporto del palo non è il simbolo di un eterno ritorno alle origini, come vorrebbe Mircea Eliade, ma di un mondo stabile, ordinato, acquisito, che gli Achilpa si portano appresso, ovunque vadano; anzi, il viaggio così condotto è la negazione del girovagare, viene destorificato, e vengono meno i pericoli e le paure che un contesto ignoto o la casualità di un incidente possono provocare: è come stare fermi.

Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destorificare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro [...]: in seguito al memorando tragico evento di Okinyumpa, quando il vecchio Oknirrabata spezzò il *kauwa-auwa*, la comitiva Achilpa entrò in una crisi decisiva: essa avrebbe ora dovuto peregrinare senza centro, un vero assurdo esistenziale per questa umanità. La rottura dell'asse del mondo aveva restituito alla storia questi uomini Achilpa, cioè alla realtà storica del

peregrinare, e fu appunto tale inaccettabile restituzione che scatenò la loro angoscia⁵.

La rottura del palo implica la frattura con il passato che rassicura, con le abitudini e le pratiche rituali codificate, l'annullamento di un saper fare, confonde, disorienta.

La destorificazione quale tecnica per la risoluzione delle situazioni di crisi verrà individuata da de Martino anche nei contesti in cui svolgerà, negli anni cinquanta, le sue ricerche etnografiche, particolarmente in Basilicata e in Puglia: essa consente una fuga controllata dalla storia, nelle circostanze in cui si segnala l'angoscia del vivere, per recuperare una più efficace azione storificatrice; si tratta di compiere una negazione del negativo per ricondursi, attraverso il rito, nel mondo governato dall'etica del superamento. La destorificazione, dunque, è liberatoria dalla storia, e si direbbe un paradosso che questo strumento sia adoperato specialmente da gruppi collocati ai margini della storia, se pure non ne vengono esclusi. Inoltre, conviene ancora osservare che il passato addomesticato degli Achilpa, che si portavano appresso, in realtà comunicava con un universo parallelo a quello della storia, cioè con la metastoria, cioè con il mito.

In altri termini, il trauma che destorifica viene risolto dalla destorificazione: si direbbe una evidente contraddizione se il primo dei due processi non fosse determinato e agito, e il secondo, invece, gerente e agente: quest'ultimo, afferma l'etnologo, simula la ripetizione di quanto è già accaduto, agisce con l'inganno, «consente alla presenza di attraversare il divenire *come se* esso fosse la iterazione dell'identico»⁶.

2. *Se è un peso il passato*

La presenza può ammalarsi, per mille motivi, fino a decadere in crisi psicopatologiche irreversibili o di molto difficile soluzione: «la presenza che, in qualche dove della sua biografia,» spiega de Martino, «è passata con ciò che passa, resta in qualche misura incapace di un autentico presente, esposta al rischio di patire il ritorno insolubile

⁵ Ivi: 270-271.

⁶ de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995: 127-128.

della situazione rescissa e di dover sostituire al rapporto formale con il presente storicamente determinato il rapporto senza soluzione col passato»⁷. Le tecniche rituali magico religiose servono, quindi, a salvaguardare il presente, e il futuro, di conseguenza, e a non restare ancorati nelle pastoie di situazioni che potrebbero non passare; nello stesso tempo controllano che il passaggio non sia una corsa cieca verso chissà dove, ma un percorso guidato da strumenti culturali, orientati dalla scelta o, almeno, da pratiche socialmente condivise; e dovrebbero risparmiare all'io la dissociazione e la dispersione in una molteplicità variopinta, in cui la coscienza si perde, e aiutarlo a non imbrigliarsi in ciò che passa, dargli la forza di resistere e lasciar andare, lasciar passare. Queste tecniche, però, costituiscono uno strumento fittizio, una frode, un inganno, poiché simulano la reiterazione dell'identico, come se davvero ciò possa in qualche misura rappresentare la realtà storica: la quale è cosa diversa dalla realtà delle esperienze in cui versano le persone inebetite o inchiodate nell'immobilità della crisi; si tratta di questioni che ritorneranno ampiamente nelle ultime opere di de Martino⁸:

Proprio perché – egli scrive nelle note per *La fine del mondo* – dominato da quella forma di permanenza che è la ripetizione rigorosa di uno stesso ciclo di atti, e proprio perché in questo ripetere è efficace non tanto la qualità del ripetuto quanto la forma della ripetizione destorificatrice, il ritualismo racchiude in germe un momento di separazione protettivo dal mondo, di fuga ristoratrice dal divenire nell'angoscia della storia che non si ripete (e che proprio perché non si ripete angoscia) ci si ritira nella munitissima rocca della metastoria che si ripete (e che ristora proprio perché è il regno della ripetizione, divenire apparente, ritorno dell'identico, inizio e successione che si annullano riproducendo sempre di nuovo l'inizio)⁹.

⁷ de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Boringhieri, 1983: 25.

⁸ Cfr., in part., Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Anna Donise, a cura di, *Ernesto De Martino Tra fondamento e "insecuritas"*, Napoli, Liguori, 2014; Roberto Beneduce, Simona Taliani, a cura di, *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, «aut aut», n. 366, 2015.

⁹ de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002: 136. La prima edizione dell'opera apparve nel 1977; l'edizione francese della stessa è meno dispersiva e più ricca di apparati critici e di riferimenti contestuali: Id., *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Paris, EHESS, 2016.

La prospettiva dell'eterno ritorno è letta in termini negativi; ha un'impronta naturalista, risponde a un automatismo che non risiede nel mondo della cultura. La natura è pigra, non trova di meglio che girare intorno, tornare ciclicamente sullo stesso percorso. La regolarità del cielo stellato equivale per gli uomini a una malattia psichica, a una costrizione mentale, a una interruzione del divenire. In quanto trucco culturale, invece, come dicevamo, la ripetizione riplasmata nel simbolismo mitico-rituale colloca la storia in un regime protetto, fondato sul "come se": «ma intanto, dietro la maschera della destorificazione della storia, e proprio in virtù di così gigantesca ipocrisia istituzionale, poteva muovere i suoi passi nel mondo l'infante-uomo e mantenersi e crescere quell'operare che, in quanto umano e storico, non poteva essere un ripetere, ma un decidere. Si stava nella storia "come se non ci si stesse": ma poiché questa *pia fraus* serviva per starci, la *imitatio naturae* non riproduceva l'eterno ritorno naturale ma lo riplasmava in una dinamica che liberava la coscienza della situazione umana e dischiudeva l'esserci-nel-mondo»¹⁰.

Lo spaesamento degli Achilpa, similmente a quello dell'ancor più famoso pastore calabrese di Marcellinara, rinfrancato quando, dopo un breve viaggio inatteso, recupera nel suo orizzonte visivo il campanile del paese, si risolve quando si recupera la domesticità del mondo, nel primo caso attraverso il ricorso al nesso mitico-rituale, nel secondo grazie al ripristino di un orizzonte noto.

Il senso di distanziamento del mondo non appartiene solo alla patologia mentale, o agli ambiti e alle situazioni culturali in cui l'esistenza non ha ancora trovato un posizionamento stabile al di qua del confine che separa la cultura dalla natura. L'Europa e il mondo avanzato del XIX secolo hanno conosciuto anche troppo bene il disagio derivante dalla perdita della patria mondiale. Il Novecento, secondo de Martino, ha lungamente rinnegato quei valori che hanno nutrito l'umanesimo, annegando nell'irrazionalismo, nei totalitarismi, nella guerra, nelle minacce nucleari. Peraltro, l'umanesimo celebrato si era rivelato comunque troppo ristretto, esclusivo, perché riservato ai progressi delle classi sociali più elevate e dei nazionalismi più attrezzati sui piani politico economico e militare; rimanevano ai

Cfr. Anche E. Imbriani, *Ernesto de Martino: la fine del mondo e la paura dell'eterno ritorno*, in "H-ermes", n. 9, 2017: 153-162.

¹⁰ de Martino, *La fine...*, cit.: 224.

marginì le popolazioni e i gruppi sociali che subivano il colonialismo e lo sfruttamento, le vaste aree rurali, le masse contadine. Egli stesso aveva denunciato le responsabilità del mondo borghese nella produzione e nel mantenimento delle disuguaglianze e aveva assunto l'impegno di dar vita a un'etnografia militante, da condursi in aree periferiche dell'Italia, come risarcimento delle colpe di cui in prima persona si sentiva gravato.

Nel tentativo di spiegare la recrudescenza degli irrazionalismi a dispetto delle acquisizioni dello spirito nella filosofia, nell'arte, nelle istituzioni, de Martino propone l'idea del rigurgito, del sopravvento inatteso di sostanze amare mal digerite: è il ritorno del cattivo passato, afferma, un ribollire di passioni irriflesse, oscure, che riemergono da tempi non dominati e trovano varchi nei momenti in cui la ragione non è abbastanza vigile e non è in grado di tenerle distanti e separate dal presente. Quando la tensione verso il trascendimento e la produzione di valore si placa o si arresta, allora riappaiono mostri e fantasmi che avrebbero dovuto restare chiusi nelle loro prigioni, e il Novecento ne ha liberati parecchi, si chiamino Hitler, guerra, attrazione per l'irrazionale, violenza gratuita, perdita della domesticità del mondo e della forma, follia, sopraffazione, crisi. La crisi della presenza incombe sulla storia, le apocalissi culturali si affacciano come possibilità. Il dramma storico che nel *Mondo magico* aveva messo in scena il cammino zoppicante di uomini in cerca della storicità, si mostra come temibile prospettiva; e si ripropone anche l'immagine di quel me variopinto, molteplice, incostante, da cui l'umanità dovrebbe invece, a suo parere, liberarsi¹¹.

¹¹ In un volume dedicato alla memoria di Piero Fumarola, non posso sottacere che egli amava proprio l'idea opposta, cioè di un io dissociato, vagante tra molte personalità. Egli riteneva la dissociazione una risorsa che consentiva alle persone di moltiplicare le esperienze, di perseguire l'alterazione della coscienza ordinaria; studioso della transe, ne individuava le tecniche e le opportunità (Cfr., in part., P. Fumarola, *Stigmatizzati*, Nardò, Besa, 2008). Curiosamente, Pietro Clemente ha definito antropologa *variopinta* Clara Gallini, la più diretta allieva di de Martino, scomparsa pochi mesi or sono, riprendendo il titolo della sua ricerca, condotta in Sardegna, sull'argia (C. Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Napoli, Liguori, 1988), e ritorna proprio sulla pagina di *Morte e pianto rituale* in cui de Martino mette in guardia contro la rottura della kantiana unità dell'appercezione, assumendo una posizione quasi fumaroliana, alla quale associa anche la studiosa: «L'unità con cui l'io riunisce in una sola autocoscienza le diverse rappresentazioni è secondo de Martino minacciata

Se il passato si travasa nel presente indipendentemente dai desideri e dalle procedure controllate, vuol dire che non ha trovato collocazione stabile nel posto che gli è proprio; se gli arcaismi si riversano nella modernità è perché non hanno conservato il loro esatto luogo storico e sono sfuggiti alla corretta storicizzazione.

Il passato è, insomma, un pericolo per la società attuale se non lo si è ristretto, se non lo si è confinato in un solido recinto, perché riattiva i poteri reazionari e sviluppa quelli dell'irragionevolezza. Esso ritorna inoltre fastidiosamente come rimorso¹², segnala le colpe e le omissioni: è il medesimo sentimento di cui parlava Lévi-Strauss in *Tristi tropici*¹³, che ha spinto le società occidentali a creare quelle figure dell'espiazione che si chiamano etnologi, per porre qualche rimedio ai danni causati dal colonialismo o almeno per trovare qualcuno disposto a spendere tempo ed energie per andare a guardare *de visu* gli effetti di quelle colpe. Ma c'è di più: il rimorso segnala la visita del passato che non si è scelto, quello di cui si è stati vittime, degli abitanti della Rabata di Tricarico, in cui gli uomini vivono mescolati alle bestie, della povera gente che racconta storie di fatica e di miseria e, forse ancor più icasticamente, dei tarantati incontrati nel Salento, quando ormai il tarantismo urla la sua residua resistenza.

Non deve bastarci, però, secondo de Martino, che il tarantismo, o fenomeni assimilabili accolti nella categoria "folklore", una volta o l'altra si dissolvano da sé, «perché la legge interna della cultura è di procurare la morte del passato attraverso il vivo lume della coscienza e della ragione»¹⁴: è con questo spirito omicida che va affrontato il rischio della fine del mondo, facendo (magari) a meno della frode

dal 'rischio' di una crisi con la quale si produrrebbero tante *variopinte* personalità quante sono le rappresentazioni nella coscienza, perdendosi l'unità dell'io e la pienezza della presenza. De Martino riformula Kant, comparando l'espressione kantiana "il me variopinto" al non-esserci, alla rottura dell'unità psichica, alla follia. Io invece sono sempre stato affascinato dal 'me variopinto' e la lettura degli scritti di Clara Gallini me ne ha dato una conferma. Leggendola si può intuire che assumendo e non buttando via il "me variopinto" di Kant, forse non può emergere un'altra razionalità, ma si apre qualcosa di nuovo, di ulteriore, una immagine di pluralità delle forme»: P. Clemente, *L'antropologa variopinta*, in «Nostos», n. 3, 2018: 29-46.

¹² E. Imbriani, a cura di, *Il peso dei rimorsi. Ernesto de Martino cinquant'anni dopo*, Lecce, Milella, 2018.

¹³ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Milano, Mondadori, 1988.

¹⁴ E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 2008: 388.

rituale. Ma il cammino non è mai certo, i cedimenti, le distrazioni, gli impedimenti sono lì, a ogni passo, l'ethos del trascendimento impone uno sforzo costante, una fuga dal passato che è pronto a liberarsi della catena, a mordere e rimordere.