

# Incertezza, precarietà, capacità di immaginazione del futuro e modernità

## Un confronto tra Appadurai e De Martino

**Alessandro Mancuso**

---

**Abstract.** Though apparently distanced for their temporal and historical moment, their conceptual terminology, their interlocutors and the fields of their empirical research, it is possible to get some notable parallelisms of theoretical vision between the anthropological work of De Martino and that of Appadurai. In both cases, their starting point is in fact the uncertainty of human condition and social orders, and at the heart of their theory, there stands the issue of identifying the different kinds of ethos and cultural activity which permit people to historically and existentially confront this uncertainty through establishing their belonging to a “cultural homeland” (De Martino) or forms of social imagination which shape the capacities of constructively projecting themselves into the future (Appadurai). In this article, I trace a comparison among different components of both anthropologists’ theoretical apparatus, trying not only to sketch the basic elements of their “general anthropology”, but also their interplay with their interpretation of causes, phenomenology and possible ways out of the contemporary crisis, of cognitive and ethical kind, in the capacity for imagining the future in today globalised world. In their diagnosis of the present, De Martino and Appadurai, though sharing the idea that reference to universalistic values inherited by European modernity does not provide more an adequate frame for interpretation, express divergent views about modernity, its European matrix and the ethical dispositions which grow with it.

**Keywords.** Uncertainty, imagination, modernity, De Martino, Appadurai.

---

## 1. Introduzione

Sebbene<sup>1</sup> possano apparire a prima vista distanti non solo per la loro collocazione temporale e storica, ma anche per la terminologia concettuale impiegata, per i rispettivi interlocutori teorici e i campi di ricerca empirica privilegiati, l'antropologia demartiniana e quella di Appadurai rivelano dei notevoli parallelismi di visione teorica generale.

In entrambi i casi, infatti, il punto di partenza è dato dalla precarietà della condizione umana e degli ordini sociali, e il cuore della loro teoria è dato dall'identificazione degli *ethos* e dei diversi tipi di attività culturale che permettono alle persone e alle società di affrontare storicamente ed esistenzialmente questa precarietà, attraverso l'appartenenza a "patrie culturali" (De Martino) o le forme dell'immaginazione sociale che presiedono alla capacità di proiezione costruttiva nel futuro (Appadurai).

In questo contributo propongo un confronto tra diverse componenti degli originali apparati teorici dei due antropologi. I due studiosi li hanno articolati con l'intenzione non solo di delineare gli elementi chiave di una "antropologia fondamentale", ma anche di offrire un'interpretazione delle cause e della fenomenologia della crisi, tanto cognitiva quanto etica, di immaginazione del futuro che riguarda tutto il mondo contemporaneo globalizzato, e di prospettarne possibili percorsi di superamento. Per ciò che riguarda questo versante del loro lavoro rivolto al presente, De Martino e Appadurai, pur condividendo l'idea che il riferimento ai valori di universalismo ereditati dall'Europa moderna sia divenuto in questo senso insufficiente, divergono tuttavia nella valutazione della modernità, della sua matrice europea, e delle disposizioni etiche che essa ha alimentato.

Sebbene si situi sul piano dei "massimi sistemi", il confronto tra le loro prospettive teoriche ed etico-politiche, soprattutto se inserito all'interno del più ampio spettro di posizioni nelle scienze umane contemporanee intorno a rischio, incertezza, precarietà, individualismo e decentramento dei soggetti, può dare un apporto per la riflessione su una "antropologia del presente" che, con la dovuta prudenza e responsabilità critica, affronti il "rischio" (o "l'incertezza"?) di misurarsi su questo piano.

Qualche ulteriore premessa sul senso di un'operazione di accostamento tra questi due grandi antropologi appare opportuna. Essa si situa nel solco, per richiamare le parole di Piero Vereni nell'introduzione all'edizione

---

<sup>1</sup>Questo testo è la versione rielaborata del contributo presentato nel panel *Etmografia dell'incertezza: la capacità/incapacità di progettare/pensare il futuro come risorsa culturale* coordinato da Vincenzo Matera - che ringrazio per l'invito a parteciparvi - nell'ambito del Convegno ISTAT su "La società italiana e le grandi crisi economiche: 1929-2016" (Roma, 25-26 novembre 2016). Ringrazio i due anonimi revisori per i loro commenti e osservazioni critiche, di cui qui ho potuto tenere conto solo in parte per non rendere eccessiva la lunghezza di questo articolo.

italiana di *Scommettere sulle parole* [Appadurai 2016], di una concezione dell'antropologia

come dialogo diacronico interculturale, vale a dire un quadro ermeneutico in cui il presente attuale, per quanto cangiante (anzi, soprattutto in quanto cangiante), è filtrato dalla strumentazione offerta dalla tradizione disciplinare e culturale cui si sente di appartenere [Vereni 2016, XXIX].

Inoltre, disponendo di uno spazio limitato, nel provare a instaurare un raffronto tra alcune categorie teoriche dell'antropologia di De Martino e di quella di Appadurai, potrò semplicemente tracciare alcune piste d'indagine che considero importante percorrere, segnalando alcuni incroci e bivi il cui sviluppo può rivelarsi oggi fecondo; non potrò invece approfondire la loro articolazione e il loro svolgimento, né potrò supportare, tranne per alcuni punti che appaiono particolarmente rilevanti per il presente argomento, il raffronto tra i concetti accostati su un esame esteso dei testi dei due studiosi e dei loro contesti teorici di riferimento.

A maggior ragione, rimarrà sullo sfondo anche il raffronto con lo spettro più ampio di posizioni dibattute nelle scienze umane contemporanee su forme sociali e politiche della tarda modernità, incertezza, rischio e disposizioni etiche, con alcune delle quali, nel corso della sua opera, Appadurai ha intrecciato un dialogo critico. Penso in particolare alla proposta teorica di studiosi come Bauman e Beck (e ad esempio Miller, tra gli antropologi, quantunque quest'ultima sia appena sfiorata dall'antropologo indiano), di una "seconda modernità" caratterizzata dall'intreccio tra la problematica del rischio e le nuove forme endemiche di precarietà esistenziale legate a loro volta alla metamorfosi dei rapporti tra processi di individualizzazione e apparente evaporazione di stabili orizzonti collettivi di riferimento [ad es. Appadurai 2005, 37-38; 2014, 9, 248; 2016, 149]. Un'altra, abordata da Appadurai soprattutto in riferimento alla propria riflessione sui nessi tra quantificazione e classificazione nello sviluppo dello stato, del colonialismo e della governamentalità moderni, è la ricerca multiforme di Foucault sulla genealogia del soggetto moderno come prodotto di molteplici dispositivi di potere/sapere e sui rapporti tra sviluppo dello stato moderno e tecniche di controllo e di disciplinamento [ad es. Appadurai 2001, 149-176, 2005, 137-172, 2014, 227-229, 302, 307]. Un'altra ancora riguarda il filone post-strutturalista che insiste sulle potenzialità emancipatorie di forme di soggettività decentrate e intrinsecamente molteplici in un mondo pensato anch'esso come instabile e indeterminabile non solo storicamente ma anche ontologicamente, filone a cui possono essere ricondotti, per certi aspetti, sia i teorici postmoderni, sia Deleuze e Guattari sia, più di recente, i sostenitori del cosiddetto "nuovo materialismo": riguardo a queste ricerche l'atteggiamento dell'antropologo indiano è di dissenso verso molti dei loro presupposti generali, ma di interesse critico verso alcuni dei concetti messi in campo

(come quello di assemblaggio) [ad es. Appadurai 2014, 345-346, 353-355; 2016, 65-66, 167-168].

Perché, dunque, dovendo ragionare su incertezza, capacità/incapacità di progettare/pensare il futuro come risorsa culturale e sul legame tra questi aspetti e la situazione di perdurante crisi vissuta non solo nell'Italia contemporanea, ma nel mondo globalizzato, privilegiare, in un panorama di posizioni teoriche così vasto e variegato, un avvio di confronto tra Appadurai e, invece che una delle prospettive teoriche contemporanee appena menzionate, quella di De Martino? A mio modesto parere, perché De Martino può annoverarsi, per impiegare termini simili a quelli con cui l'antropologo indiano parla di loro in *Scommettere sulle parole*, tra quei "grandi", tra quei "giganti", di un passato recente e meno recente, verso cui gli antropologi contemporanei che si confrontano con il mondo attuale dovrebbero essere legati da un «debito colossale» [Appadurai 2016, 67,69, 119, 129]. E anche perché, come si dirà nelle conclusioni, oggi, grazie anche alle traduzioni di molti lavori demartiniani in inglese e in francese<sup>2</sup>, si sta assistendo a un inizio di ricezione critica di almeno alcune delle sue proposte concettuali nei dibattiti antropologici degli ultimissimi anni su ontologie, visioni del mondo, persona, agentività.

Come nel caso di quello che Appadurai compie nei confronti di studiosi come Durkheim, Fortes, Geertz, il riconoscimento del potenziale attuale di aspetti teorici importanti dell'opera demartiniana dovrebbe andare di pari passo con un esame che non si fermi semplicemente alla sua celebrazione, avocazione (o distanziamento) di eredità intellettuale o, ancora, alla sottolineatura dei suoi elementi di originalità o di anticipazione di temi, questioni, critiche e prospettive teoriche entrate poi a far parte dell'antropologia posteriore; né che si limiti ad analizzarla in una prospettiva principalmente di scavo e ricostruzione storiografici del suo sviluppo e dell'eccezionalmente ampio ed aggiornato tessuto di riferimenti culturali del pensiero europeo con cui l'antropologo italiano si è criticamente confrontato. In questo senso, soprattutto in Italia, gli studi non sono certo mancati, e hanno dato un contributo fondamentale per la comprensione della pregnanza teorica di molti concetti, non immediatamente trasparenti perché frutto di un'elaborazione complessa e tormentata, dell'opera demartiniana<sup>3</sup>.

Non si può tuttavia non registrare come, a fronte di questa imponente mole di lavori, il riferimento, anche in chiave critica, allo strumentario concettuale di De Martino nella pubblicistica antropologica, anche italiana, dell'ultimo

<sup>2</sup> Per le traduzioni in inglese, si veda Zinn 2015. Per quelle in francese, si veda Testa 2012.

<sup>3</sup> Per gli studi fino al 2008 si rimanda alla ricca nota bio-bibliografica contenuta in Angelini 2008. Tra i lavori di cui mi sono servito per una migliore comprensione della terminologia concettuale di De Martino qui presa in esame, pubblicati in anni più recenti, cfr. Beneduce, Taliani 2015; Berardini 2015; Cantillo et al., a cura di, 2014; Charuty 2010; Cherchi 2010, 2013; De Matteis 2016; Signorelli 2015; Zanardi 2011.

ventennio sia stato molto raro, con le eccezioni cui si è fatto cenno in precedenza. Da ciò si potrebbe concludere che esso sia, rispetto ai paradigmi teorici oggi di più largo impiego come cornice analitica di questioni e processi specifici a cui si intende offrire un contributo etnografico, inservibile e datato, o quantomeno che nei suoi confronti l'unico atteggiamento possibile sia quello del "prendere o lasciare" in blocco.

Provare invece ad accostare, anche per "frizione", alcuni nuclei concettuali alla base sia dell'antropologia generale che della visione della contemporaneità proposte da De Martino con quelli che Appadurai è andato elaborando, può forse agevolare, in entrambi i casi, un loro impiego critico nella ricerca e nella riflessione antropologiche contemporanee<sup>4</sup>. È quello che, forse più fuori che all'interno dell'antropologia italiana (come d'altronde è accaduto anche con Gramsci nel ventennio 1980-2000, soprattutto per ciò che riguarda la sua nozione di egemonia) si sta iniziando a fare. Di ciò riferirò brevemente nelle conclusioni.

## **2. Appadurai: immaginazione, rituale e produzione di località come fondamenti dell'ordine nella vita sociale**

Già dalle prime pagine di *Modernità in polvere*, Appadurai delinea una teoria innovativa dell'immaginazione come forza e attività culturale che gioca un ruolo fondamentale nella produzione del sé, della socialità e del senso di appartenenza individuale e collettiva. Questa nozione occupa un posto centrale nei suoi lavori, e appare connessa alla sua insistenza sul carattere creativo e collettivamente prodotto della costruzione delle società umane come totalità ordinate mediante il riferimento a determinati valori morali<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> In questo senso, per ciò che riguarda De Martino, si vedano ad esempio le considerazioni svolte da Massenzio [1994, 1995] sulla nozione di "destorificazione" e di identificazione etnica; di Gallini [1994] su quella di "simbolico"; di Dei e Simonica [1997] in relazione al dibattito su razionalità, relativismo e incommensurabilità della traduzione nell'interpretazione antropologica; di Pizza [2015] sulla nozione di "tarantismo".

<sup>5</sup> Analogamente a quello di "presenza", il termine "immaginazione" è stato di rado impiegato dagli antropologi (con l'eccezione di Needham e di quei pochi altri studiosi su cui Pina Cabral 2016 di recente ha riportato in questo senso l'attenzione, vedi *infra*, conclusioni) che anzi vi hanno guardato con un certo sospetto. Di recente, tuttavia, uno studioso importante e appartenente a una tradizione di studi, quella francese, particolarmente diffidente a questo riguardo, come Godelier, ha ripreso un termine prossimo, quello di "immaginario", conferendogli un senso teorico specifico e distinto da quello di "simbolico". Scrive ad esempio in *Al fondamento delle società umane*: «L'ambito del Simbolico è l'insieme di mezzi e processi attraverso i quali realtà ideali si incarnano contemporaneamente in realtà materiali e pratiche che conferiscono loro una modalità d'esistenza concreta, visibile, sociale. Incarnandosi in pratiche e oggetti che lo simbolizzano, l'Immaginario non solo può agire sui rapporti sociali già esistenti tra gli individui e i gruppi, ma essere anche all'origine di nuovi rapporti che modificano o sostituiscono quelli precedentemente esistenti. L'Immaginario *non* è il Simbolico, ma non può acquisire esistenza manifesta ed efficacia sociale senza incarnarsi in segni e pratiche simboliche di ogni tipo che generano istituzioni che

Il confronto con Durkheim e il suo concetto di “rappresentazioni collettive” come “fatti sociali” è esplicito [2001, p. 18]; nel misurarvisi, Appadurai insiste sull’importanza di costruire una teoria dell’immaginazione come “fatto sociale” in cui tuttavia non si ponga in primo piano la stabilità degli ordini sociali e si faccia anzi emergere come questi ultimi non siano semplicemente “riprodotti”, ma resi “possibili”, restando sempre tali, anche quando si concretizzano, grazie all’opera dell’immaginazione. È questa infatti a prospettare la società e il suo ordine non come qualcosa di dato, ma di potenzialmente raggiungibile ed esperibile a partire dalla messa in atto di particolari immagini, immaginari e disposizioni, principalmente di natura etica, che si proiettano e si sintonizzano, non una volta e per tutte ma in modo da consentire nel tempo un’efficace articolazione reciproca e dinamicamente aggiornabile, con le contingenze storiche e le diverse periodicità naturali che accompagnano lo svolgimento della “vita sociale reale”.

Scrivendo l’antropologo indiano: «tutte le società hanno dimostrato di potere allo stesso tempo trascendere e ridisegnare la vita sociale reale facendo ricorso a mitologie di diverso tipo in cui quella vita viene deformata in modo immaginativo» [2001, 18, cfr. *ibidem*, 77]. L’immaginazione comprende quindi quel complesso di attività, tanto intellettuali quanto pratiche, che costantemente sono messe in opera per ricondurre non solo a ordine e coerenza ma anche a una progettualità costruita e condivisa collettivamente, «la potenziale evanescenza della vita sociale ordinaria» [*ibidem*] e delle sue norme [*ibidem*, 19]. Questa evanescenza, come si è detto, non costituisce un’anomalia rispetto a un ipotetico e naturale carattere strutturato della vita sociale. Essa, senza l’opera dell’immaginazione, tenderebbe a evaporare, esaurendosi in un caos di flussi senza significato, valore e direzione.

In *Il futuro come fatto culturale*, Appadurai ribadisce questo punto, sottolineando come è solo grazie all’immaginazione che il locale emerge «contro le forze dell’entropia, del trasferimento, delle avversità materiali e della corrosione sociale» [2014, 394]; il “lavoro dell’immaginazione” è

quello che gli esseri umani svolgono mentre lottano per aumentare le loro possibilità di sopravvivenza, per migliorare il loro orizzonte di possibilità e accrescere ricchezza e sicurezza. Lungo l’intera storia dell’uomo, queste attività, che non sono affatto il prodotto della modernità, hanno caratterizzato quello che io chiamo la “produzione di località”: mentre gli esseri umani

---

le organizzano, ma anche spazi, edifici, in cui vengono esercitate» [Godelier 2009, 32, corsivo nel testo]. L’ultimo lavoro dell’antropologo francese, intitolato *L’imaginé, l’imaginaire & le symbolique* [Godelier 2017] sviluppa la propria teoria del senso di questa distinzione. Non vi è traccia, finora, di un confronto tra Appadurai e Godelier su questo fronte; si può ipotizzare che lo scarso impiego da parte di Appadurai della nozione di “simbolico”, indice probabile di una sua diffidenza verso i modi dominanti di intenderlo in antropologia (ad es. 2001, 97), o troppo connotati (antropologia francese) o troppo disparati (antropologia statunitense), sia alla base di questa difficoltà di comunicazione. Sulle prospettive di una “antropologia dell’immaginazione” si vedano Matera 2013, 2017.

esercitano le loro capacità sociali, tecniche, immaginative – inclusa la capacità di violenza, la guerra e l’egoismo ecologico – essa produce letteralmente gli ambienti all’interno dei quali essi agiscono, compresa la natura biologica e fisica di questi ambienti [*ibidem*, 94].

L’opera dell’immaginazione permette in particolare la “produzione di località”. È noto come lo studioso abbia ripensato il concetto di località distinguendolo da quello di “vicinato”, come formazione sociale i cui membri sono contigui nello spazio fisico [Appadurai 2001, 231-257]. Appadurai considera la località «una proprietà fenomenologica della vita sociale», una «struttura di sentimento» che perviene a informare tale vita sociale in modo fondamentale per il suo svolgimento [*ibidem*, 234, 237, 245].

Sottolineando come ogni località sia il prodotto dell’immaginazione, l’antropologo indiano ha voluto mettere in rilievo come non siano solo gli stati-nazione moderni a essere, secondo la formula di Anderson, “comunità immaginate” [ad es. Appadurai 2001, 150, 2014, 124-125]. Ad essere opera d’immaginazione è ogni senso del “noi” come “comunità”, come, per usare un termine di De Martino, “patria”; ciò che è cambiato, nel corso dei processi storici che hanno portato al mondo globalizzato, sono i veicoli di tale opera e quelli che Appadurai chiama, come si dirà tra poco, i “contesti” della località.

Scegliendo di parlare di “località” e non di “comunità”, egli ha tuttavia inteso il carattere fondamentale del riferimento alla spazialità e alla temporalità come fondatore del senso di appartenenza sociale.

Una parte consistente del complesso di attività che Appadurai ricomprende sotto il concetto di immaginazione è infatti diretta a inscrivere la “località” nel tempo e nello spazio fisici e dunque a definire secondo queste coordinate il suo rapporto con il “vicinato”, nel senso di gruppo di individui spazialmente prossimi, e con i “contesti” di entrambi:

la produzione della località nelle società tradizionalmente studiate dagli antropologi [...] non riguarda solo la produzione dei soggetti locali, quanto quella degli stessi vicinati che contestualizzano quelle soggettività. [...] Molta “conoscenza locale” è in realtà la conoscenza di come produrre e riprodurre la località in condizioni di insicurezza, entropia, usura sociale, incertezza ecologica e fragilità cosmica, cui si aggiunge l’inevitabile alea costituita da parenti, nemici, spiriti ed entità di ogni sorta. La località della conoscenza locale non è costituita solamente (e neppure principalmente) dal suo essere incastrata in un qui e ora indiscutibili [...]. La conoscenza locale riguarda sostanzialmente la produzione di soggetti locali affidabili e allo stesso tempo di vicinati affidabili all’interno dei quali quei soggetti possono essere riconosciuti e organizzati [2001, 234-236]

Molteplici dimensioni di incertezza e di insicurezza pervadono dunque la produzione di località e di vicinati, e questa non le abolisce, ma rende possibile il conviverci:

[...] la località è una dimensione della vita sociale, e in quanto bene articolato entro particolari vicinati, non può essere uno standard trascendente [...]: la località sorge invece sempre dalle pratiche dei soggetti locali in specifici vicinati, e la possibilità che diventi una struttura di sentimento è quindi sempre variabile e indeterminata [*ibidem*, 257].

Sotto questo profilo, in tutte le società, e in particolare in quelle premoderne, l'immaginazione come complesso di attività intenzionalmente investite nella produzione di località e di vicinati intrattiene un rapporto complesso con l'attività mitico-rituale, nei suoi diversi aspetti e forme. Questi comprendono le narrazioni e i riti di fondazione e commemorazione dei momenti chiave della storia della località, ma anche i miti e riti di inversione dell'ordine ordinario.

Vi è da questo punto di vista,

un dialogo complesso tra l'immaginazione e il rituale in molte società umane, dialogo attraverso cui la forza delle norme sociali ordinarie si è in qualche modo approfondita, attraverso l'inversione, l'ironia, o l'intensità performativa e il lavoro di collaborazione richiesto da molti tipi di rituale [*ibidem*, 19].

Un ruolo decisivo è in questo senso giocato dalle rappresentazioni e dai rituali di iniziazione e di passaggio sia cosmico sia sociale, che possono essere considerati come procedimenti di consacrazione degli individui in quanto soggetti "locali" che si sentono tali perché legati alle specifiche strutture di sentimento e ai riferimenti spazio-temporali di una "località" specifica [*ibidem*, 232-240]. Appadurai sottolinea inoltre l'importanza che, in particolare per ciò che concerne le relazioni reciproche tra produzione di località e articolazione sociale di periodicità temporali, riveste la particolare dialettica di astinenza/consumo intenso e di sospensione/risoluzione festiva la quale, in tutte le società pre-capitaliste, appare essenziale per la riattivazione periodica di due elementi chiave di ogni configurazione antropologica: l'inserimento del sé in un orizzonte cosmologico e sociale collettivo, e l'alternanza tra la forza inerziale dell'abitudine e del costume e le esigenze di rinnovamento e di apertura periodica dell'ordinarietà sociale [*ibidem*, 93-116].

Un ulteriore aspetto di quella che si può chiamare l'antropologia fondamentale di Appadurai risiede nella nozione di "contesto" [Appadurai 2001, 237-243]. La produzione di località si organizza infatti sempre in riferimento a dei contesti, come si è prima detto, di tipo sia spaziale sia temporale sia sociale. Lo stesso spazio e lo stesso vicinato in cui la località mira ad iscriversi sono per essa un contesto per la sua definizione, così come lo sono gli spazi e le località rispetto a cui gli uni e l'altra si identificano per distinzione e, a volte, contrapposizione: «nella misura in cui però i

vicinati sono immaginati, prodotti e conservati sullo sfondo di qualcos'altro, essi richiedono e producono altri contesti» [*ibidem*, 239]. Tra questi ultimi possono annoverarsi un'altra "cultura" o un altro gruppo etnico, ma anche l'alterità più radicale dello spazio e del tempo che si situa al di là della località: l'aldilà dell'ambiente "naturale" non abitato, l'aldilà della morte e delle entità non umane.

Se in *Sicuri da morire*, l'antropologo indiano sottolinea come queste caratteristiche della produzione di località rendano in generale il processo di "costruzione del noi" un fenomeno la cui comprensione richiede un approccio molto più complesso del considerarlo «una conseguenza meccanica di quello tramite il quale vengono creati "i loro"» [Appadurai 2005, 138 e sgg.], tendenza che invece sta prendendo piede nelle odierne condizioni del mondo globalizzato, uno degli obiettivi di *Scommettere le parole* [Appadurai 2016] è stato quello di ripensare il modo in cui le pratiche rituali riducono, senza risolverla, l'incertezza che percorre la vita sociale e la produzione di soggettività collettive<sup>6</sup>. Appadurai qui sostiene infatti che le pratiche rituali nella vita sociale precapitalista e le pratiche connesse alle operazioni finanziarie nell'odierno mondo globalizzato, sono assimilabili (senza che ciò comporti una "simmetria" completa nel modo in cui operano, cfr. *ibidem*, 94, 147) in quanto entrambe "pratiche tecniche"

concepite nell'uno come nell'altro caso per ancorare e rendere gestibili momenti, problemi e dilemmi di natura profana o legati alla vita quotidiana, in particolare quelli che presentano il carattere del rischio e dell'incertezza. Riescono a farlo manipolando componenti chiave di una cosmologia generale la cui struttura interna è a immagine del mercato (nel caso della finanza) o della società (nel caso del rituale non-capitalistico). Entrambe le astrazioni citate presentano una duplice proprietà: da un lato sono un presupposto delle pratiche tecniche dei trader e degli attori coinvolti nel rituale; dall'altro fanno esistere quelle stesse astrazioni per mezzo della pratica del rituale o del processo di trading situato in un qui-e-ora. Nei due casi, peraltro, esiste un ambiente circostante costituito da una narrazione che tra le altre cose garantisce il costante consolidamento della fiducia nelle astrazioni della società e del mercato: nell'un caso per mezzo delle pratiche del mito, del racconto e delle forme folkloriche (come i proverbi e i racconti di sogni); nell'altro per mezzo delle notizie di affari e finanza, dell'istruzione e di altre forme di reportage capitalistico [*ibidem*, 148].

Nel caso del rituale, le operazioni di manipolazione mirano, come spiega Appadurai, «a ricalibrare il mondo (per come esiste) in modo tale da instaurare un rapporto più intimo con il cosmo (nel caso ideale, entrando con esso in una relazione di identità)» (*ibidem*, 94).

<sup>6</sup> Sarebbe interessante intraprendere (cosa che qui per ragioni di spazio non si tenterà) un confronto tra la prospettiva di Appadurai e, oltre quella di De Martino, l'altra, ben diversa, che negli studi antropologici italiani Francesco Remotti [ad es. 2009, 2013] è andato proponendo a proposito dei rapporti tra "costruzione del noi", rituale e antropo-poiesi.

Tuttavia, per comprendere come questa finalità sia efficacemente perseguita, occorre andare oltre quegli approcci, di matrice durkheimiana, che tendono a concepire il rituale

come parte di un apparato quasi universale preposto alla tutela della vita sociale contro il pericolo, l'incertezza e il caso. Questa concezione del rituale come misura cautelativa [...], che tende a considerare la magia una forma di tecnologia, si radica in un approccio funzionalista che tenta di presentare il rituale come un meccanismo preposto allo "svolgimento" di un compito importante nella vita sociale [*ibidem*, 87-88].

Secondo Appadurai, quello che resta al di fuori di questa concezione del rituale è il modo, non solo "performativo" ma anche "retroperformativo" (in quanto il successo nella sua esecuzione valida retroattivamente la certezza nella sussistenza delle condizioni preliminari ritenute necessarie per quel successo), in cui esso attua una «*messa in scena dell'incertezza in una forma tale da aumentare le probabilità di venirne a capo*» [*ibidem*, 89, corsivo nel testo]. Decisiva è in questo senso, sia nei rituali che nel trading finanziario, ciò che Durkheim chiamava "effervescenza collettiva", in cui l'antropologo indiano vede il

momento in virtù del quale viene prodotta una certezza a partire da un'incertezza. Nell'uno come nell'altro caso, però, questo accade *non perché l'evento rituale produrrebbe certezza rituale a partire da incertezza sociale grezza*, ma perché l'incertezza sociale si è già ristrutturata in altra forma nel processo rituale in virtù della stessa disponibilità di tutti gli attori a cooperare prendendo parte al processo rituale [*ibidem*, 108, corsivo nel testo].

Un'ulteriore innovazione che Appadurai propone rispetto alla concezione durkheimiana del rituale è il suo collegamento con le nozioni (di cui egli ricostruisce una genealogia negli studi antropologici che risale ben al di là del suo impiego da parte di Marilyn Strathern) di "dividuo" e di "persona dividuale":

*l'efficacia del rituale dipende dall'istituzione retroperformativa di totalità integrate a partire da parti integranti; ma queste parti sono dividuali, non individui. Il motivo per cui tutti i rituali, per quanto formalizzati, si accompagnano a un elemento di ansia è che qualunque performance rituale sottintende il tentativo di produrre, come se fosse la prima e l'ultima volta, "interi integrati" (individui, clan, tribù come pure affini, agnati, alleati e amici) servendosi di elementi intrinsecamente instabili, volatili e contingenti quali i dividuali* [*ibidem*, 134, corsivo nel testo].

### 3. L'antropologia di De Martino

Proprio per la loro costante duplice tensione verso la costruzione di un'antropologia fondamentale e nello stesso tempo verso un confronto,

continuamente aggiornato, con la complessità dei processi della loro contemporaneità, le prose di Appadurai e di De Martino sono tutt'altro che immediatamente trasparenti e conformi agli standard più in uso nella pubblicistica antropologica attuale: ciò è stato notato da Vereni [2001, 2016] per la prima, mentre nel secondo caso ne sono testimonianza i lavori diretti a una delucidazione concettuale di termini chiave (in primo luogo: “presenza”, “mondo”, “ethos del trascendimento”, “simbolo mitico-rituale”, “magia”, “religione”, “valore”)<sup>7</sup> alla luce della ricostruzione dei suoi riferimenti culturali, del confronto tra testi editi e inediti, delle continuità e dei ripensamenti teorici che percorrono lo sviluppo della sua opera da *Il mondo magico* alle cosiddette opere “meridionaliste”, dagli scritti di polemica teorica ed etico-politica con gli orientamenti dell'etnologia, della scienza delle religioni e della filosofia a lui contemporanee fino alle opere ultime e postume, da *Furore, simbolo, valore*, agli appunti e alle riflessioni raccolte ne *La fine del mondo*.

Ciò rende ogni ipotetica operazione di confronto tra i diversi elementi delle loro prospettive teoriche particolarmente ardua e “scivolosa”. Dalla riflessione dell'antropologia novecentesca sulle operazioni comparative abbiamo ereditato una legittima diffidenza, applicabile anche al confronto tra gli apparati teorici e la terminologia concettuale di due autori diversi, verso le tendenze a privilegiare gli aspetti di somiglianza e di analogia tra ciò che si compara, senza che si presti nello stesso tempo la necessaria attenzione agli scarti, alle differenze e, a volte, anche agli aspetti di incommensurabilità e di intraducibilità. D'altra parte, dalla stessa tradizione disciplinare viene anche la sollecitazione a non cadere nell'eccesso opposto, che, privilegiando invece gli aspetti di particolarità propri a ognuno dei termini del raffronto, finisce per precludere ogni tentativo di innovazione e sintesi teoriche e offrire poche alternative, quando si conduce una trattazione di un problema specifico d'indagine, tra la ripresa pedissequa, il rigetto totale o l'accostamento eclettico delle nozioni concettuali che si mutuano da altri studiosi già “accreditati”.

Con la proposta di alcuni parallelismi tra l'articolazione teorica del discorso di Appadurai e quello demartiniano, intendo solo costruire una premessa per una vera e propria operazione comparativa che approdi, dopo averli invece incrociati, a conclusioni sui concetti in essi impiegati, teoricamente utili non tanto per una loro interpretazione, ma rispetto alle questioni reali che essi affrontano.

Si prenda ad esempio una nozione con cui entrambi gli studiosi si misurano, cercando di elaborarla teoricamente: quella di “rituale”, con cui si è terminata

<sup>7</sup> Oltre a quelli citati alla nota 3, si vedano, tra quelli che in questo senso hanno fatto sicuramente da battistrada, Gallini 1977; Cherchi, Cherchi 1987. Tra quelli più recenti cfr. Altamura 1997; Barbera 1994; Di Donato 1999; Donise 2014; Massenzio 2015; Petrarca 2014, Virno 2003.

la presentazione di alcune delle principali nozioni che caratterizzano l'antropologia fondamentale di Appadurai. Si è prima visto come nel suo lavoro più recente l'antropologo indiano proponga una teoria di come le pratiche rituali mettono in scena l'incertezza che percorre la vita e l'esistenza sociale in modo da ristrutturarla, quasi nella forma di una "drammatizzazione vissuta", sul loro stesso terreno e al contempo rispetto a modelli cosmologici di riferimento. Vi sono evidenti risonanze con la teoria demartiniana del ruolo del rituale nell'affrontare le situazioni in cui la presenza è a rischio di crisi; e tuttavia certi scarti d'impostazione e di linguaggio teorico sono altrettanto significativi: dei meccanismi performativi e retroperformativi dei rituali non vi è riscontro in De Martino, così come il tema dell'orizzonte mitico di destoricizzazione della crisi ha poco rilievo nell'approccio di Appadurai. Ancora, mentre Appadurai insiste sulla centralità dei "dividuali" nei processi rituali di "istituzione di totalità integrate", in cui tanto gli uni che le altre sembrano essere poste su un piano del sociale inteso in un senso in cui l'ispirazione durkheimiana resta forte, la demartiniana "reintegrazione della presenza" si riferisce in prima istanza al suo reinserimento in un mondo storico e plasmato da determinati valori culturali che lo inquadrano in un orizzonte di "domesticità" (vedi *infra*). Un'analisi della teoria della pratica rituale elaborata dai due studiosi richiederebbe dunque un confronto tra la teoria generale in cui si trova inscritta; d'altra parte potrebbe essere utile provare a leggere le particolari pratiche rituali prese in esame da Appadurai e De Martino verificando se l'impiego di quelle nozioni che fanno parte solo della griglia teorica di uno dei due per analizzare le pratiche studiate dall'altro, aggiunga o meno qualcosa alla comprensione di queste ultime.

Fatta questa preliminare avvertenza, cercherò di enucleare, sinteticamente, alcuni elementi chiave dell'"antropologia fondamentale" di De Martino.

Apparentemente, è difficile, se non impossibile e improprio, distinguere ciò che nella sua riflessione teorica è riferito all'"elementarmente umano" e ciò che riguarda il modo di confrontarsi con il suo fondamentale "esserci nella storia" e il suo realizzarsi in questa e solo in questa.

Il nesso tra "l'elementarmente umano" e il suo fondamentale e invalicabile "esserci" storico è svolto nell'opera demartiniana per mezzo dell'elaborazione di un complesso apparato concettuale che include: il concetto di "presenza", del suo consolidamento e della "datità" del mondo come sfondo dell'operare umano; l'interpretazione (ne *Il mondo magico*) del magismo come "pedagogia della presenza nel mondo"; il ruolo trascendentale, e dunque "a priori", dell'"ethos del trascendimento" (altro modo di definire la nozione di "presenza") posto alla base di ogni operare intersoggettivo secondo valori culturali specifici; la cultura e le culture come prodotto e forza motrice del senso di questo operare che fa del mondo così operato una "patria culturale" in cui "appaesare" la

presenza<sup>8</sup>; la crisi della presenza come possibilità costante insita nella labilità esistenziale dell'esserci storico e di ogni costruzione culturale; i meccanismi mitico-rituali di destorificazione che consentono di oltrepassare l'angoscia e la crisi della presenza di fronte all'ordinaria emergenza esistenziale che ne minaccia la permanenza conducendo alla sua reintegrazione; le apocalissi che rappresentano, tanto a livello individuale quanto collettivo, una intensificazione della dialettica crisi/reintegrazione che conduce a un vero e proprio passaggio da un mondo a un altro<sup>9</sup>.

Non è semplice scegliere un singolo luogo dell'opera demartiniana in cui, se non tutti, almeno molti degli elementi di questo apparato concettuale impiegato per costruire la sua antropologia generale siano sinteticamente riuniti, svolti e spiegati nella loro articolazione. Uno di quelli che sembrano in questo senso paradigmatici è probabilmente identificabile nel capitolo introduttivo di *Morte e pianto rituale*. Qui De Martino, in un confronto critico sia con Croce e il suo concetto di *ethos* che con la tradizione marxista, definisce la presenza come:

volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e oggettivazione. [...] La mera vitalità che sta “cruda e verde” nell'animale e nella pianta deve nell'uomo esser trascesa nell'opera, e questa energia di trascendimento che oggettiva il vitale secondo forme di coerenza culturale è appunto la presenza [...]: ciò definisce insieme la presenza come *ethos* fondamentale dell'uomo e la perdita della presenza come rischio radicale a cui l'uomo – e soltanto l'uomo – è esposto. 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 trascesa nella coerenza culturale. [...] la coerenza culturale economica [...] 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. [...] Ma il trascendimento inaugurale operato dall'economico costituisce soltanto la porta stretta di accesso al regno della cultura: e chi pretendesse di [...] restringere la vita culturale a questo semplice cominciamento [...] non riuscirebbe in realtà a mantenersi neppure nel suo regno, che ha valore autonomo solo per entro un movimento che sospinge a valicarne i confini. [...] Il dispiegarsi delle forze naturali [...] la morte fisica della persona cara, le malattie mortali, le fasi dello sviluppo sessuale, la fame insaziata senza prospettiva racchiudono – in date circostanze – l'esperienza acuta fra la perentorietà del “dover fare qualcosa” e il funesto patire del “non c'è nulla da fare”, da intendersi non già come rassegnazione morale (nel qual caso sarebbe una forza) ma come crollo esistenziale. Anche determinate esperienze della vita associata, nella misura in cui riproducono il modello naturale della forza spietata che schiaccia, aprono il varco alla possibilità della crisi. [...] Il rischio dell'alienarsi [...] della presenza [...] comporta l'esperienza di una disposizione maligna delle

<sup>8</sup> Per questo tema, si veda in particolare De Martino 2002a, 463-481.

<sup>9</sup> Per la discussione delle apocalissi, si vedano De Martino 1997, 2002a. Sembra superfluo ricordare che negli appunti pubblicati ne *La fine del mondo*, si trovano numerosi brani che testimoniano della sua riflessione più tarda sulle nozioni qui elencate, tra cui in particolare quella di “*ethos* del trascendimento”.

cose e degli eventi, di un “esser-agito-da” che si sostituisce “all’agire su” della oggettivazione [De Martino 1975, 14-16, 19, 29].

Nelle pagine successive, dopo avere delineato i concetti di “crisi della presenza” e di “destorificazione irrelativa” e dei «momenti critici a carattere pubblico» [*ibidem*, 36] nell’esistenza storica tanto delle società “primitive” e del “mondo antico” quanto di quella “capitalistica” in cui la presenza viene esposta al «rischio di non esserci nel mondo» [*ibidem*, 37], De Martino scrive:

il carattere fondamentale della tecnica religiosa sta nel contrapporre a questa destorificazione irrelativa una destorificazione istituzionale del divenire, cioè una destorificazione fermata in un ordine metastorico (mito) col quale si entra in rapporto mediante un ordine metastorico di comportamenti (rito). Con ciò è offerto un orizzonte per entro il quale si compie la ripresa delle possibili alienazioni individuali e la loro riplasmazione nei valori culturali [*ibidem*, 37-38].

Qualche breve ulteriore richiamo a pochi altri luoghi scelti dell’opera di De Martino e di alcuni degli studi ad essa consacrata appare qui opportuno. Secondo Placido e Maria Cherchi, «presenza ed esserci sono nel *Mondo Magico* perfettamente equivalenti tra di loro e rimandano, nell’ambito di questa equivalenza, al *Dasein* heideggeriano» [Cherchi, Cherchi, 1987, 46]<sup>10</sup>. Ci si può riferire in questo senso alla definizione che De Martino formulava in un manoscritto inedito: «L’esistenza è “presenza” (*Dasein*, esserci), la presenza è trascendimento della situazione nel valore, oltrepassare ciò che passa facendolo passare in forme di coerenza culturale. [...]. L’esistenza è pertanto presentificazione valorizzante in lotta col rischio di non esserci» [1995, 101]. In *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* [1954, ora in De Martino 1995], egli forniva una definizione di “presenza individuale” sganciata dalla nozione heideggeriana e (anche se implicitamente riferentesi allo storicismo crociano) forse più intellegibile per un lettore antropologo: «centro di decisione e di scelta oltre il mero vitale organico o corporeo o vitale, cioè unità dell’individuo come possibilità del dispiegarsi di *tutte* le distinte potenze operative che fanno uomo l’uomo» [1995, 58-59, corsivo nel testo]; in questo stesso saggio [cfr. De Martino 2002, 57-68] si trova un’esposizione dei nessi che De Martino pone tra destorificazione, orizzonte mitico e azione rituale ben sintetizzata da Massenzio: «il mito contiene il paradigma e l’antecedente sacro della crisi contingente; paradigma e antecedente da evocare, risolvendoli in azioni rituali, tutte le volte in cui “sporge” una situazione critica concreta, al fine di assimilare quest’ultima – sottraendola così alla sua storicità – al “già fatto” e al “già risolto” nella dimensione del mito» [1995, 13, cfr. Dei, Fanelli 2015; Galasso 1978, 425-427; Lanternari 1997, 179-184].

<sup>10</sup> Sul modo con cui De Martino rilegge la nozione heideggeriana, conferendole un senso diverso, oltre al loro lavoro si veda anche Massenzio 1995, 22-26.

Proviamo a questo punto ad accoppiare, in una tabella che ha un senso esclusivamente euristico, i principali elementi degli apparati concettuali di questi due grandi e inquieti studiosi:

De Martino	Appadurai
Esserci storico e labilità della presenza	Evanescenza, entropia, precarietà, incertezza dell'ordine e dell'ordinarietà della vita sociale
Ethos del trascendimento, "doverci essere", volontà di storia	Immaginazione operante, progettualità del futuro
Ruolo primario dell'utile (economico) come fondatore della cultura e della datità del mondo secondo valori condivisi; "appaesamento" della presenza	Produzione della "località"; insieme delle attività che contribuiscono a tale produzione.
"Patria culturale", riferimenti spazio-temporali e valori della PC	"Località"; rapporto dinamico località/vicinato; "contesti" spazio-temporali e valoriali di definizione della località
Crisi/reintegrazione della presenza; ruolo dei meccanismi mitico-rituali; funzione di "destorificazione" istituzionale e superamento della crisi svolta dai miti e dai rituali di fondazione; efficacia terapeutica e sociale dell' <i>exemplum</i> mitico-simbolico rammemorato nel rito	Pratiche mitico-rituali, incertezza sociale ed esistenziale, e (ri-)produzione della "località" e dei soggetti "locali"; riti di fondazione, riti di passaggio, riti di inversione, riti di performativo e "retroperformativo" delle pratiche rituali.
Fenomenologia apocalittica	Frattura e disgiunzione tra attività immaginativa, produzione di "località", e "realtà ordinaria" dell'ordine sociale; nesso tra perdita della "capacità di avere aspirazioni", aumento dell'incertezza esistenziale e incapacità di immaginazione del futuro
"Invarianti" della condizione umana e processi storici?	"Invarianti" della condizione umana e processi storici?

I raffronti proposti nelle ultime due righe sono i più problematici, come sottolinea in particolare la forma interrogativa con cui nell'ultima sono

presentati i termini. Non si ha qui modo di approfondire il punto implicito nella penultima, in cui però si segnala un fatto, e cioè che nel lavoro di Appadurai, il tema delle disposizioni apocalittiche è trattato assai marginalmente rispetto alla considerazione delle differenti disposizioni ed *ethos* che informano i modi con cui persone e gruppi spesso fortemente differenziati per il loro potere e la loro collocazione sociale reagiscono, subiscono o sfruttano, mettendo in atto specifiche forme d'immaginazione e di pratica, all'incertezza sul futuro che domina il mondo globalizzato contemporaneo. In questo panorama, Appadurai situa anche le disposizioni millenariste, cogliendone tuttavia soprattutto non la dimensione di un sentimento di "fine del mondo", ma quello di un suo rinnovamento radicale a cui si accompagna la rigenerazione dell'essere sociale: «in tutte le società sono presenti tradizioni messianiche, millenaristiche e di radicale cambiamento; nell'era della globalizzazione, tali tradizioni hanno iniziato a generare nuovi e inconsueti epicentri di conflitto culturale e di avventurismo morale» [Appadurai 2014, 400]. Esse, nota l'antropologo indiano, sono state uno degli oggetti di studio privilegiati dagli antropologi. Tuttavia, continua Appadurai, vi è stata in questo senso una sottovalutazione degli atteggiamenti verso il futuro come "fatto culturale" ordinariamente presente nella vita sociale:

la tendenza interna dell'antropologia è stata di oscillare tra gli studi dei movimenti utopistici e millenaristi da una parte, e più di recente, gli studi del trauma culturale, dall'altra. Ciò ha creato un notevole divario nello studio sistematico della variabilità delle concezioni della buona vita, della vita nell'aldilà e della vita giusta. Di conseguenza si è venuto a rafforzare il senso che la speranza sia il prodotto di momenti di eccezione e di emergenza e che, in tutte le società, il futuro non costituisca un elemento abituale del pensiero e della pratica. [...] Il pezzo mancante, in questo caso, è costituito dal sistematico sforzo di comprendere in che modo i sistemi culturali, in quanto combinazioni di norme, di disposizioni, di pratiche e di storie, inquadrano la buona vita quale panorama di scopi percepibili e di percorsi concreti per il raggiungimento di tali scopi [ibidem, 401].

In De Martino, invece, la fenomenologia apocalittica, sul piano delle collettività, sembra essere considerata la risposta quasi inevitabile a situazioni "estreme" in cui queste percepiscono la loro stessa esistenza come prossima alla sparizione, o perché "materialmente distrutta" o perché non più garantita dall'adesione attiva ai "valori culturali" di cui esse dispongono o di cui possono appropriarsi.

È noto come negli appunti pubblicati postumi ne *La fine del mondo*, la parte progettata [De Martino 2002a, 6-8] su "apocalisse e decolonizzazione", sia quella più ridotta e abbozzata: la morte impedì a De Martino di sviluppare il lavoro in questa direzione. Più sviluppata è invece quella sui nessi tra "crisi" contemporanea dell'Occidente e sviluppo di disposizioni apocalittiche, considerate tuttavia soprattutto su due particolari terreni: quello

della cosiddetta “alta cultura” contemporanea di stampo umanista e quello, ben diverso, delle pulsioni di autodistruzione globale associate all’incombente eventualità di una guerra nucleare tra Stati Uniti e Unione Sovietica. Queste particolari curvature dell’ultima riflessione demartiniana sulla fenomenologia apocalittica<sup>11</sup> vanno però probabilmente esse stesse interpretate non solo in termini biografici e storici, ma in quanto possibili segnali di divergenze teoriche più fondamentali nel modo in cui Appadurai e De Martino legano la loro teoria antropologica fondamentale a quella dei processi storici, che derivano dalla scelta di punti di osservazione e dal diverso modo di collocare all’interno di questi processi l’espansione coloniale europea e i suoi esiti contemporanei.

#### **4. De Martino: il senso della storia, il mondo contemporaneo e il ruolo dell’Occidente**

Invertendo, a modo di chiasmo, l’ordine scelto per sintetizzare i termini con cui i due autori articolano la propria teoria dei “fondamenti antropologici” che presiedono alla loro interpretazione dei processi storici e dell’attualità presente, vediamo ora di riassumere quale sia per il De Martino maturo (quello, per intenderci, di *Promesse e minacce dell’etnologia* e delle note preparatorie per *La fine del mondo*) la storia che ha condotto alla situazione presente nell’epoca a cui risalgono questi scritti. Negli ultimi anni della sua vita, lo studioso napoletano torna, senza sconfessarla apertamente, ma rielaborandola per alcuni aspetti importanti, alla controversa tesi esposta ne *Il mondo magico*, ovvero del magismo come “pedagogia” del consolidamento della presenza nel mondo. In varie delle note raccolte ne *La fine del mondo*, De Martino insiste in particolare nel legare la consapevolezza dell’“esserci” storico al “doverci essere” come orientamento nella storia guidato dall’adesione a valori determinati, tra cui in primo luogo quello dell’“utilità dell’operare”.

Si potrebbe citare a questo proposito, nel blocco di frammenti sul significato e sulle condizioni della domesticità e della datità del mondo, il brano 365 in cui si invita

a pensare l’economico come valore della *securitas*, e quindi come valore inaugurale in cui deve attuarsi l’ethos del trascendimento della vita. L’economico è l’orizzonte del domestico, della datità utilizzabile, di un mondo di “cose” e di “nomi” relazionato secondo un progetto comunitario della utilizzazione possibile o attuale [...]. Solo sulla base di questo dominio intersoggettivo della “sicurezza” – sempre rimesso in causa e sempre accresciuto nella storia, sempre “dato” e sempre “dabile” – si possono costituire

<sup>11</sup> Per il confronto di De Martino con gli studi allora disponibili sui movimenti millenaristi, si veda Gallini 1977, LXXXVII-XC.

gli altri orizzonti di valorizzazione del mondo. L'economico non può essere l'unico valore perché l'ethos del trascendimento non può esaurirsi in un valore particolare: anzi assolve alla sua funzione di valorizzazione solo quando non soffoca tutte le altre valorizzazioni, non si sostituisce ad esse, non pretende di esaurire l'esserci (il doverci essere) [De Martino 2002a, 656].

Si tratta di un brano molto denso che sviluppa ulteriormente le considerazioni sui rapporti tra “vitale”, “economico” e “culturale” svolte nel primo capitolo di *Morte e pianto rituale*. In entrambi i passi, De Martino sembra avere anticipatamente risposto alle obiezioni di idealismo esistenzialista che Cases nel 1973 [ora in Cases 1997] avrebbe poi rivolto all'ipotesi, ne *Il mondo magico*, del magismo come momento inaugurale (non importa se in senso “cronologico” o “logico”) di affermazione della presenza nella storia. Ma lo studioso napoletano non si limita qui a una reinterpretazione in chiave di materialismo storico di quell'ipotesi, perché sottolinea che la valorizzazione economica come orizzonte del soddisfacimento dell'utile è condizione necessaria ma non sufficiente per una reale “*securitas*”. Se ad essa non si accompagnano tipi diversi di valorizzazione, l'ethos del trascendimento e la volontà di storia entrano infatti in una crisi irreversibile, e la stessa datità e domesticità del mondo diventano, nella loro “ovvietà”, non più messa alla prova di fronte alla disponibilità di alternative, un orizzonte senza significato che porta all'assurdo, e risveglia gli istinti più forti di distruzione e di morte.

A questo scenario, per certi aspetti forse più confrontabile con le sindromi ansio-depressive e paranoiche che con quelle della dissociazione schizofrenica su cui si soffermano gli appunti de *La fine del mondo* [2002a, 13-167; cfr. De Martino 1964, ora in De Martino, De Martino 1997], De Martino riconduce la fenomenologia dell'“apocalisse dell'occidente” [*ibidem*, 465-554] per come prefigurata «nella letteratura e nelle arti figurative del mondo euroamericano negli ultimi quarant'anni» (*ibidem*, 466). Sembrano inoltre rilevanti le risonanze di questa riflessione dello studioso napoletano non solo con la sottolineatura, da parte di Appadurai [2014, 2016], del prevalere nel capitalismo contemporaneo di un “ethos della probabilità” basato sull'espansione della capacità di “calcolo del rischio” e sullo sfruttamento predatorio della ineguale distribuzione di questa capacità nel manipolare lo stesso confine tra rischio e incertezza, ma anche con l'opera di Polanyi (che De Martino non conosceva) e con tutto quel filone a noi contemporaneo dell'antropologia economica, da Gregory a Graeber a Hart, che sta provando a legare una critica della globalizzazione capitalista e del suo “pensiero unico” a una nuova teoria antropologica del valore.

Qui non si tenterà neppure di abordare questo tipo di paralleli; appare invece opportuno soffermarsi su quello che può essere definito un vero e proprio “appuntamento mancato”, che non riguarda solo De Martino ma gran parte dell'intellettualità di sinistra tra anni Cinquanta e Settanta del Novecento (e persino quella più sensibile alle posizioni dei francofortesi).

Si tratta dell'assenza, in tutta la sua opera, di un confronto, anche minimo e tangenziale, con Max Weber. In essa, mi sembra, non si trova nessun cenno alle riflessioni del grande sociologo tedesco su una serie di temi pur non distanti da quelli al centro dell'interesse dell'ultimo De Martino: i rapporti tra etica ed economia nelle grandi religioni universali, il disincanto del mondo nell'età contemporanea, il prevalere in questa della razionalità calcolatrice in base allo scopo rispetto a quella in base al valore, le condizioni di affermazione del potere carismatico e il suo rapporto con il potere burocratico. Clara Gallini è stata una delle pochissime studiose a notare questa assenza, aggiungendo a commento:

quanto alla non conoscenza di Max Weber da parte di tutta la nostra attuale, se pur modesta, varietà di studi storico-religiosi e folclorico-religiosi, essa finisce per comportare conseguenze di metodo ancor più radicali e denuncia comunque i grossi limiti, propri di un settore di ricerche che [...] non può permettersi di non riflettere criticamente le tesi del sociologo tedesco relative al rapporto tra ideologia religiosa e organizzazione sociale [Gallini 1977, LXII-LXIII].

Certamente non riconducibili al rapporto non cordiale, e peraltro breve, negli anni di insegnamento a Cagliari, tra De Martino e il principale studioso italiano di Weber tra anni Cinquanta e Settanta, Pietro Rossi [cfr. Cherchi 2013, 207], le ragioni dell'assenza del sociologo di Erfurt tra le numerose figure della cultura tedesca novecentesca, sia della scuola storico-culturale sia della filosofia di impianto fenomenologico ed esistenzialista, con cui l'etnologo e storico delle religioni si confronta criticamente, suscita, a uno sguardo distaccato, particolare sorpresa, e meriterebbe maggiore indagine.

Ma l'invito a prestarvi attenzione non vuole essere diretto ad illuminare questioni di storiografia degli studi e di linee di discendenza accademica, quanto piuttosto al fatto che per Appadurai Weber, come si vedrà, è un autore chiave con cui confrontarsi per riflettere sulla genealogia della modernità e del mondo attuale.

Questa per De Martino può essere colta attraverso alcuni passaggi chiave. Egli, come è noto, infatti traccia una netta distinzione, ai limiti della discontinuità, tra mondi storici in cui il simbolismo mitico-rituale di carattere religioso costituisce la principale tecnica di reintegrazione nella storia della presenza nei momenti in cui il suo esserci è minacciato dalla crisi, e l'innovazione, costituita a questo riguardo, dallo sviluppo del cristianesimo in Europa. Con la dilazione in un futuro incerto del tempo escatologico dell'apocalisse, e con la fissazione di un evento chiave, quello dell'incarnazione, nella storia, il Cristianesimo infatti prefigura un tempo lineare per l'operabilità umana, che nello stesso tempo viene diretta verso un *telos*. Il processo di secolarizzazione che per De Martino si sviluppa dall'Umanesimo all'Illuminismo eredita questo concetto della storia, ma lo affida sempre più a un ethos laico di affermazione dell'autonomia dell'umano

nella storia. Tuttavia, per lo studioso napoletano alla vocazione europea all'universalismo si accompagna un processo fatto più di ombre che di luci. All'affermazione del valore universale della razionalità, in nome del quale l'Europa si è sentita depositaria di un «destino unificatore» del mondo, corrisponde il «dilagare delle alienazioni tecnicistiche» e lo sviluppo dello «sfruttamento borghese, del colonialismo e del missionarismo» [2002b, 101, 103]. Inoltre, tema al centro di diversi capitoli di *Furore, simbolo, valore*, il culto della ragione strumentale, resosi sempre più irrelato rispetto agli altri assi di valorizzazione dell'operabile, e autonomo rispetto al simbolismo mitico-rituale della religione, perde la coscienza delle scelte storiche in cui è stato forgiato. È tale "sonno della ragione" ad avere generato i mostri che hanno sconvolto l'Europa, nella forma di nuovi, potenti e distruttivi apprendisti stregoni o "sciamani", come Hitler, e più recentemente, nella possibilità anonima, pigiando un pulsante, di operare, e non soltanto immaginare, la fine del mondo.

In *Promesse e minacce dell'etnologia*, De Martino ripercorre l'evoluzione della propria posizione di fronte a quella che considera la crisi radicale in cui l'Europa è entrata nel XX secolo, trascinando con sé il mondo intero. Ricorda quanto da lui scritto nelle pagine iniziali di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, l'incontro, sia nel proprio percorso di ricerca storica sia vissuto "nella lotta politica" con quei "volghi" che "volevamo irrompere nella storia", i movimenti di decolonizzazione, l'orizzonte socialista come risoluzione della crisi borghese e compimento dell'unificazione del genere umano; l'importanza fondamentale dell'incontro etnografico come "esame di coscienza" e incontro al limite della "civiltà occidentale" e del suo *telos* con l'*ethnos* [De Martino 2002b, 84-118].

Qui, come in *La fine del mondo*, De Martino appare combattuto e impegnato nello sforzo teorico ed etico di conciliare due posizioni che sente entrambe proprie. La prima è quella che, una volta stabilito che «crisi vuol dire scelta, e un'epoca di crisi per una civiltà significa che si pongono per essa alternative estreme, col rischio che il suo *telos* si esaurisca per esaurimento del suo stesso ethos, della sua 'volontà di storia'», si pensi che «malgrado gli elementi negativi, vistosi e spesso atroci, con cui la crisi si manifesta e minaccia, le alternative vitali che impegnano oggi il mondo si chiamano ancora oggi Europa» [*ibidem*, 106]. Queste alternative e le scelte da ri-fare sono elencate di seguito: ragione contro l'irrazionale; democrazia socialista contro democrazia borghese; sviluppo della scienza e della tecnica contro misticismo.

Ma allora, se non nello stimolo che può fornire a una rinnovata e più ampia adesione al *telos* dell'Occidente sia da parte di questo stesso sia da parte dei popoli decolonizzati, in che consiste l'apporto dell'incontro etnografico?

Nell'ultimo de Martino si possono rintracciare segni di un'apertura rispetto a quella che altrimenti appare retrospettivamente una concezione molto

datata e discutibile, perché nettamente eurocentrica, della storia del mondo, della diversità di forme e capacità sia di storicità sia di immaginazione del futuro elaborate tra le civiltà extraeuropee<sup>12</sup>. Penso, ad esempio, al tramonto dell'ideologia della storia a senso unico di cui si parla in una nota di *Promesse e minacce* [*ibidem*, nota 9, 117], ma anche al brano 226 de *La fine del mondo*, in effetti una citazione dalla *Crisi delle scienze europee*, in cui Husserl, dopo avere posto la questione se il processo di autocomprensione della ragione nella filosofia europea dovesse essere inteso nel senso di un'entelechia in cui si manifesta un'umanità universale o come espressione storico-culturale particolare di un'umanità tra le altre, si chiedeva, più in generale, «se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico» [De Martino 2002a, 401-402].

### **5. Appadurai: “traiettorismo” del pensiero occidentale, mondo globalizzato, immaginari dello stato-nazione e del capitalismo contemporanei e immaginazione critica**

Gran parte dell'opera di Appadurai è dedicata a fornire delle piste e degli strumenti concettuali euristici che consentano di studiare la complessità, apparentemente “caotica”, dei processi in corso nel mondo globalizzato, nello stesso tempo evidenziandone il rapporto con le modalità con cui operano l'immaginazione, la produzione di località, di vicinati e di contesti nelle società premoderne, e le profonde trasformazioni di queste modalità indotte negli ultimi secoli dall'espansione coloniale europea (e, con questa, dalla mondializzazione della modernità, della forma stato-nazione e dello sviluppo capitalista e delle sue specifiche forme d'immaginazione) prima, e, nella fase più recente che porta all'attualità, dai suoi esiti, che si manifestano nel carattere multiforme degli intrecci tra la crisi della forma stato, la crescente finanziarizzazione dell'economia capitalista, e l'intensificazione delle comunicazioni e dei flussi migratori.

Sin dai suoi primi libri, l'antropologo indiano si è mostrato ben consapevole della vastità di un programma di studio dei processi sociali e culturali sulla mondializzazione della modernità (a questo, e non al termine globalizzazione, rimanda direttamente il titolo *Modernity at large*). Nel sottolinearne la necessità e l'inevitabilità, tanto scientifica come etica, per lo stesso futuro dell'antropologia (ad es. Appadurai 2014, 412), non ha mai abbandonato una postura di cautela (e anche di modestia) nel presentare il proprio armamentario analitico-concettuale come una «sonda esplorativa» [Appadurai 2001, 52] che si muove in un ambiente generale di incertezza, che in larga misura è stato

<sup>12</sup> Questa è stata sottolineata, da prospettive nettamente diverse, sia da Cases 1997, sia da Remotti 2009 [1990], 245-249, e in modo più sfumato da Gallini 1977.

approntato riappropriandosi criticamente e selettivamente di idee e concetti ereditati dai “classici” dell’antropologia e dalla sociologia novecentesche, e che intende offrire degli strumenti per condurre ricerche e per articolare etnografie sperimentali di specifici scenari contemporanei<sup>13</sup>.

È in questa sede impossibile, per la loro stessa ampiezza, dare sinteticamente conto, discutendone criticamente, della mappa e delle interpretazioni che Appadurai avanza dei processi attivi nel mondo contemporaneo; ci si limiterà invece a individuarne alcuni aspetti che più di altri si possono prestare all’istituzione di paralleli con quelle proposte da De Martino.

In “Hic e nunc”, il celebre capitolo introduttivo di *Modernità in polvere*, l’antropologo indiano sostiene che «vi sia stata una frattura generale nel tenore generale delle relazioni tra società», e identifica «nella comunicazione di massa e nella migrazione [di massa] i suoi due principali e interconnessi elementi diacritici» [Appadurai 2001, 15, 16]. Questi due elementi hanno trasformato il modo di operare dell’immaginazione sociale, sia nel senso di un suo innesto più pervasivo nella vita quotidiana e nelle forme di *agency*, sia in quello per cui oggi molte più persone che in passato possono immaginare per loro stesse e per gli altri vite diverse, per la loro ambientazione, da quelle che conducono in luoghi e in situazioni concrete. Ciò origina:

mitografie estranee alle costrizioni del mito e del rituale di stampo classico. [...] queste nuove mitografie sono i veicoli di progetti sociali inediti e quindi non si limitano a fare da contrappunto alle *certezze* della vita quotidiana, ma trasformano per vasti gruppi di persona le forze glaciali dell’abitudine nel battito accelerato dell’improvvisazione [*ibidem*, 21, corsivo mio, cfr. *ivi*, 78].

Queste trasformazioni intrattengono inoltre uno stretto rapporto con l’entrata in crisi dello stato nazionale come forma storicamente particolare e progetto istituzionalizzato di coordinamento tra poteri centralizzati, produzione di località, vicinati e contesti [*ibidem*, 205]. Diffondendosi nel mondo come

<sup>13</sup> Scrive Appadurai alla fine di “Disgiunzione e differenza nell’economia culturale globale”, forse il suo testo al contempo più citato e più oggetto di commenti critici: “Dato che ho postulato le dinamiche dei sistemi culturali globali in quanto dipendenti dalle relazioni tra i flussi di persone, tecnologie, finanza, informazione e ideologia, possiamo parlare di qualche gerarchia causale-strutturale che collega questi flussi in modo analogo al ruolo dell’ordine economico in una versione del paradigma marxista? [...] *La mia ipotesi che in questa fase può essere solo provvisoria*, è che la relazione tra questi vari flussi per come si dispongono in particolari casi e forme sociali sia radicalmente dipendente dal contesto. [...] *Quel che ho cercato di mettere a disposizione [...] è un vocabolario tecnico ragionevolmente economico e un modello rudimentale dei flussi disgiuntivi, elementi da cui potrebbe svilupparsi qualcosa come un’analisi globale degna di questo nome*” [Appadurai 2001, 70, corsivi miei]. Questo atteggiamento di prudenza e di sottolineatura, da parte di Appadurai, del carattere più esplorativo che conclusivo delle sue analisi, è raramente colto dai suoi critici, come ad esempio Friedman 2005 e Gregory 2014. Per ciò che riguarda le possibilità di una “etnografia dell’immaginazione” si veda in particolare Appadurai 2001, 77-90. In italiano, si veda, per una discussione di questa prospettiva, Matera 2017.

portato del processo di espansione europea e coniugandosi con lo sviluppo di quello che Anderson (collegandolo allo sviluppo dell'alfabetizzazione e dei mezzi di comunicazione di massa pre-elettronici) ha chiamato "capitalismo a stampa", lo sviluppo dello stato nazionale su scala europea prima e mondiale successivamente, secondo Appadurai, aveva infatti negli ultimi secoli sottoposto a un primo, forte movimento di trasformazione l'opera dell'immaginazione nella produzione di località, vicinati e contesti generando in particolare i moderni "immaginari etnici" caratterizzati da una peculiare associazione tra soggettività sociale, ancoraggio a un luogo e a un tempo di origine distintivi.

Questa crisi contemporanea del moderno stato nazionale deriva dal fatto che, contrariamente a quanto sostenuto dalle teorie nazionaliste, esso si è affermato più come «un prodotto dell'immaginazione collettiva che su fatti "naturali" come il linguaggio, il sangue, il suolo e la razza» [*ibidem*, 209], e dal fatto che lo sviluppo del capitalismo "elettronico" e finanziario, combinandosi con l'intensificazione dei flussi migratori di massa, tende a scindere i nessi tra etnicità, località e territorio, su cui si sono basati gli immaginari sociali e politici ad esso associati, sottoponendo a una grande tensione proprio il loro nucleo, ossia la coincidenza tra stato, nazione e patria [*ibidem*, 228].

In questo "panorama" globale,

produrre località (intesa come struttura di sentimento, proprietà della vita sociale e ideologia della comunità situata) è un compito sempre più arduo. Si possono individuare diverse ragioni per questa crescente difficoltà, e qui mi concentrerò su tre: 1) i tentativi sempre più frequenti da parte del moderno stato nazionale di definire tutti i vicinati secondo le sue definizioni di fedeltà e affiliazione; 2) la crescente disgiunzione tra territorio, soggettività e movimenti collettivi; 3) l'indebolimento costante, dovuto principalmente alla forza e alla forma della mediazione elettronica, del rapporto tra vicinati spaziali e virtuali. E a complicare ulteriormente questo quadro analitico subentra l'interazione tra queste tre dimensioni [*ibidem*, 245].

Nei suoi lavori posteriori, Appadurai è andato perfezionando e integrando il suo apparato teorico concentrandosi soprattutto sulle interazioni tra questi processi e le caratteristiche del capitalismo e del liberalismo contemporanei. Queste interazioni sono state considerate dall'antropologo indiano sotto diversi profili. Uno, già abbozzato in diversi dei capitoli di *Modernità in polvere* e al centro dei saggi riuniti in *Sicuri da morire* [Appadurai 2005], è quello della produzione di immaginari e disposizioni cognitive ed etiche in cui all'interno dell'intreccio tra estensione dell'incertezza e imprevedibilità sociale e identitaria sia tra le popolazioni che nelle operazioni di classificazione di «persone, situazioni, eventi, norme e persino concezioni del mondo» [*ibidem*, 38, cfr. 63], crescente incapacità degli stati di garantire sicurezza, insicurezza stessa nel futuro dei progetti nazionali e negli "affari di stato" [*ibidem*, 100], stiano producendo forme inedite di

violenza etnicamente connotata e fortemente connesse tanto alla volontà di “riassicurare”, iscrivendole sui corpi stessi delle vittime, certezze di affiliazione e di alterità radicale, quanto a ciò che egli chiama “ansia da incompletezza”<sup>14</sup>.

Appadurai ha continuato a esplorare questo versante di indagine e di riflessione anche in *Il futuro come fatto culturale* [Appadurai 2014], non solo nel capitolo “Il lato scandaloso”, ma nell’analisi della storia recente e dei conflitti religiosi nella “sua” Mumbai<sup>15</sup>. Ma qui, come in *Scommettere sulle parole* [Appadurai 2016], egli ha privilegiato l’esplorazione di un altro versante dei processi globali: quello della genealogia e delle metamorfosi contemporanee del capitalismo e di alcune loro importanti implicazioni ed effetti, quali l’estensione delle condizioni e dei sentimenti di incertezza sociale; la crescente disuguaglianza e polarizzazione tra masse crescenti di popolazioni immiserite e confinate alla marginalità e quasi all’impotenza immaginativa, ed élite politiche e finanziarie; una canalizzazione, da parte delle élite finanziarie, dell’immaginazione e della capacità di previsione e aspirazione nei confronti del futuro ridotte alla logica della scelta razionale, al calcolo del rischio e allo sfruttamento della forbice tra rischio e incertezza<sup>16</sup>; la crescente divaricazione (non priva tuttavia di margini di ricomposizione) tra un’etica della probabilità connessa a modalità “predatorie” di costruzione di soggettività e di agency, e un’etica della possibilità connessa allo sviluppo di movimenti di “democratizzazione dal basso”<sup>17</sup>; la crisi dell’individuo e del contratto come fondamenti dell’ordine sociale e politico secondo il progetto della modernità.

Certamente un simile elenco non rende giustizia alla ricchezza di spunti teorici e di temi d’osservazione sollevati da Appadurai (e, nel loro insieme complesso, non da molti altri studiosi nell’ambito dell’antropologia

<sup>14</sup> Oltre alla postfazione di Vereni [2005] all’edizione italiana di *Fear of Small Numbers*, si vedano Dei 2005, 2016, in cui l’approccio di Appadurai, decisamente critico delle teorie “primordialiste” (tra cui, come egli dichiara, quella di Weber), è situato e discusso all’interno di un quadro più ampio delle forme di violenza contemporanea.

<sup>15</sup> Non va dimenticato come, accanto ai libri in cui propone un approccio antropologico ai processi globali, Appadurai abbia pubblicato diversi contributi incentrati in particolare sull’India. Il caso indiano è comunque ampiamente presente nei primi, in cui viene trattato attribuendogli un valore quasi emblematico per l’illustrazione delle proprie ipotesi teoriche. Si può ravvisare in questa scelta un aspetto non secondario di differenza con gli approcci di De Martino al mondo contemporaneo, centrati piuttosto sull’Italia e sullo scenario europeo.

<sup>16</sup> Sembra superfluo ricordare che Appadurai distingue concettualmente “rischio” e “incertezza” rifacendosi alla terminologia economica di Knight. Ciò rende più complesso ogni possibile parallelo con il modo in cui De Martino tratta il “rischio del non esserci” a cui, per la sua precarietà antropologica, può essere esposta la “presenza”.

<sup>17</sup> Anche in questo caso, ciò pone il problema, che mi limiterò a segnalare, di come confrontare la riflessione di Appadurai sulla “democrazia profonda” con quella demartiniana sulla “irruzione nella storia del mondo subalterno” e sulla convergenza tra movimenti popolari che si portano dietro una storia di “miseria culturale” oltre che materiale, intellettuali e orizzonte del socialismo. Sulla prima, si veda De Leonardis, Deriu 2011.

contemporanea), ma può forse essere sufficiente per cogliere la diversità della sua genealogia del contemporaneo rispetto a quella demartiniana.

Dal punto di vista di un confronto tra le nozioni in cui si articolano le “antropologie fondamentali” dei due studiosi è forse opportuno ritornare alla questione dei nessi tra pratiche rituali e incertezza, aggiungendo qualche ulteriore considerazione a quelle prima svolte. Se in De Martino infatti l’exasperazione delle situazioni di precarietà esistenziale apre le porte per un passaggio dalle tecniche mitico-rituali di destorificazione istituzionalizzata alla fenomenologia apocalittica proiettata in direzione escatologica, in Appadurai, che è storicamente e (probabilmente anche “geograficamente”) situato e si pone egli stesso in una prospettiva decisamente “postcoloniale” (in cui la decolonizzazione, per come concepita e discussa ai tempi in cui De Martino scriveva, è nettamente “alle spalle”) essa risulta una condizione, che unita con le altre da lui messe a fuoco, ha per effetto l’esplosione della violenza “etnica” e “religiosa”, che d’altronde, per l’antropologo indiano (che qui si rifà a Maurice Bloch) è, in forme molto più controllate, insita in ogni rituale di fondazione e produzione di località. Si può inoltre notare come all’altro capo dello spettro di reazioni a situazioni avvertite come di incertezza radicale si situi, alle origini del capitalismo, la “metodicità” del fedele calvinista, che è vista da Appadurai come una sorta di estensione della performatività rituale alla totalità della sua vita: in mezzo si situano infine le disposizioni etiche che informano l’azione di soggetti socialmente, identitariamente e politicamente posizionati in modo differente nel mondo globalizzato.

Probabilmente, però, il testo di Appadurai in cui emerge in modo più diretto e trasparente la divergenza che nell’interpretazione della genealogia del presente passa tra lui e De Martino è il capitolo “Lo spirito di Weber”, incluso in *Il futuro come fatto culturale* [Appadurai 2014, 297-318].

Qui l’antropologo indiano sostiene che sia proprio il prevalere storico delle idee, di matrice europea, che «la freccia del tempo abbia un *telos*, che in questo *telos* vadano rintracciati tutti i significativi modelli di cambiamento, di processo e di storia» [*ibidem*, 306], e che gli europei siano coloro che, detenendo in esclusiva la conoscenza di questo *telos*, devono guidare il resto del mondo a farlo proprio, a essere la fonte non solo del processo di espansione europea, ma anche del moltiplicarsi delle contraddizioni antropologiche che lo hanno accompagnato, e che oggi hanno raggiunto un punto critico per il futuro del pianeta. Appadurai chiama questa idea “traiettorismo”, e la considera qualcosa di più pervasivo di un’ideologia, essendo assimilabile a «una disposizione epistemologica e ontologica [...] profonda» (*ibidem*). In Europa, essa accomuna i principali filoni confluiti in ciò che intendiamo generalmente per “pensiero occidentale” e, nel tempo, ha generato «una narrazione retrospettiva dell’inevitabilità dell’Occidente stesso, edificata con

parti e frammenti di filosofia greca, di mitologia biblica, di diritto romano, di architettura gotica, di umanesimo rinascimentale e di altri elementi minori» [*ibidem*].

Con le diverse versioni post-illuministe della teoria della modernità e della modernizzazione, le scienze sociali ereditano questa narrazione e «quel *telos*, e lo trasformano in metodo per studiare l'umanità» [*ibidem*].

Per Appadurai, la contemporaneità tra l'universalismo illuminista, come sviluppo di questa narrazione, e il processo di espansione coloniale mondiale europea non è affatto casuale. Infatti, «l'idea di modernità dell'Europa post-rinascimentale [...] *per rivelare e giustificare la propria logica intrinseca*, richiede un'espansione completa e globale» [*ibidem*, 307, corsivi del testo].

La prima conclusione dell'antropologo indiano è che:

quello che ho chiamato traiettorismo non è soltanto una visione angusta dei processi temporali; è anche una problematica ideologica di espansione spaziale. L'impero, segnatamente l'imperialismo europeo degli ultimi tre secoli, è l'attuazione spaziale trasversale di una difettosa visione della temporalità, in cui la freccia del tempo ha sempre una direzione unica e una destinazione nota. A tale destinazione corrisponde un mondo costruito sull'immagine dell'Europa. Secondo questo modo di vedere, l'Europa non è pensabile se non quale espressione unica della freccia del tempo, e tale freccia, a sua volta, è concepita in modo da esigere il suo dominio sul mondo. Così, il mondo e il globo diventano unici e uguali, e ognuno è visto come il domani e l'altrove dell'Europa" [*ibidem*, 309].

Da qui una seconda conclusione:

Il cosmopolitismo europeo non fu in prima battuta il tentativo di imporre qualche visione unitaria al resto del mondo; fu lo sforzo di trovare consenso mettendo in scena gli irrisolti dibattiti europei in un mondo che non era stato invitato a questo appuntamento [*ibidem*, 311].

Secondo Appadurai, con l'espansione europea, sono state esportate in tutto il mondo le contraddizioni tra le narrazioni europee sul senso del *telos* della direzione storica, e ciò oggi si riflette nella forma caotica e produttrice di conflitti sempre più profondi che caratterizza il mondo contemporaneo. Da queste contraddizioni, contrariamente alla lettura che di esse ha dato la tradizione storico-filosofica dell'idealismo, non deriva nessun superamento sintetico: non si potrebbe immaginare da questo punto di vista una interpretazione del *telos* dell'Occidente più distante da quella predominante in buona parte dell'opera demartiniana.

Eppure, la conclusione ultima che ne trae l'antropologo indiano non si riduce a una diagnosi puramente negativa e liquidatoria, alla maniera, ad esempio di tanti pensatori della cosiddetta prospettiva "decoloniale" o anche di molti sostenitori del cosiddetto "*ontological turn*". Scrive infatti Appadurai:

Esiste oggi per l'Europa l'opportunità di prendersi dei rischi di tipo diverso da quelli implicati dal progetto illuministico, nella forma assunta nel XVIII secolo o nel proposito di dominio imperiale. [...] Il rischio che si potrebbe consigliare all'Europa e agli europei di correre ha due aspetti. Uno riguarda il rischio di riesaminare le fonti delle ideologie traiettoristiche europee, dalle attività missionarie alla modernizzazione e allo sviluppo, al fine di acquisire, rispecchiandosi nell'erroneità del progetto imperiale, una cognizione più profonda e più critica dell'autoformazione dell'Europa. Questo rischio [...] ha come lato positivo la potenzialità di individuare sorgenti alternative del sé europeo, sempre in evoluzione, sorgenti che, in quanto strategie mondiali, potrebbero rivelarsi più congeniali al dialogo che al dominio. Il secondo rischio, che vale ancor più la pena di correre, è quello di sforzarsi di esplorare con maggiore empatia i modi alternativi in cui altre società e civiltà hanno immaginato la cosmopoli, dal momento che nelle realtà dell'odierna società europea, altre immagini e altri immaginari potrebbero apportare basi più solide allo scambio, alla critica e alla convivialità politica [*ibidem*, 311-312].

Lasciamo il parallelo allo stato di ipotesi. Non sembra eccessiva forzatura vedere in questo passo qualcosa di più di una semplice risonanza con le meditazioni, dal punto di vista di un europeo, dell'ultimo De Martino sul senso dell'etnocentrismo critico e sull'importanza, a questo riguardo, dell'incontro etnografico.

## 6. Per concludere

In questo testo si sono voluti delineare alcuni possibili terreni di confronto tra Appadurai e De Martino come possibile percorso per “pensare” il problema dell'incertezza sociale e dell'immaginazione del futuro nel mondo odierno. Tra questi si sono dovuti escludere quelli, di grande rilevanza, a cui si allude nella fine del paragrafo precedente: le loro visioni della ricerca etnografica, le posture etiche e politiche che la devono accompagnare, la necessità, per il ricercatore, di “impegnarsi” attivamente, come si diceva una volta (anche se si tratta di espressioni che si sono prestate in passato e continuano a prestarsi a innumerevoli equivoci), e “prendere posizione” attraverso il proprio lavoro in modo originale e non appiattito sull'agenda di chi svolge altri compiti e attività. Per concludere, si vuole sinteticamente segnalare che, a fronte del dialogo critico che Appadurai [oltre che nei lavori già citati, anche in Appadurai 2015] ha ingaggiato con uno dei paradigmi teorici di punta rispetto a un ripensamento antropologico della modernità, ossia l'*Actor-Network Theory* di Latour<sup>18</sup> e le sue recenti rielaborazioni, va registrato come in un importante lavoro in cui si offre una critica argomentata e un'alternativa teorica ai principali assunti teorici diffusi tra i sostenitori di una “svolta ontologica” in antropologia<sup>19</sup>, Pina Cabral, discutendo proprio dei rapporti

<sup>18</sup> Si veda in proposito Neresini 2013.

<sup>19</sup> In italiano, per una loro esposizione e discussione, si veda ad es. Mancuso 2016.

tra nozioni come trascendenza, immaginazione, mondo, persona, concezione del mondo, abbia fatto ripetuto riferimento a diversi concetti dell'opera demartiniana, tra cui in particolare quello di "presenza" [Pina Cabral 2016, in particolare 148-152]. È un segno importante e un riconoscimento, a livello internazionale, delle grandi potenzialità che l'apparato teorico del grande antropologo italiano continua a offrire per affrontare questioni oggi al centro dei dibattiti più avanzati in antropologia.

## **7. Riferimenti bibliografici**

Altamura R. 1997, *Introduzione. Ethos del trascendimento e annientamento*, in E. De Martino, L. De Martino, *Rituali della memoria - Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, Lecce: Argo, pp. 87-124

Angelini P. 2008, *Ernesto De Martino*, Roma: Carocci.

Appadurai A. 2001 [1996], *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi (nuova edizione Milano: Raffaello Cortina 2012).

-- 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma: Meltemi.

-- 2014, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano: Raffaello Cortina.

-- 2015, «Mediants, Materiality, Normativity», in *Public Culture*, 27, 2: 221-237.

-- 2016, *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Milano: Raffaello Cortina.

Barbera S. 1994, "Presenza" e "mondo". *Modelli filosofici nell'opera di De Martino*, in R. Di Donato, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pisa: ETS (nuova edizione 2016), pp. 103-128.

Beneduce R., Taliani S., a cura di 2015, *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, numero monografico di «AUT AUT», 366.

Berardini S. F. 2015, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa, ETS.

Cantillo G., Conte D., Donise A., a cura di 2014, *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Napoli: Liguori.

Cases C. 2007 [1997], *Introduzione*, in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri, pp. VII-LII.

Charuty G. 2010, *Ernesto De Martino. Le vite precedenti di un antropologo*, Roma: Franco Angeli.

Cherchi P. 2010, *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto de Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»*, Cagliari: Aisara

-- 2013, *La riscrittura oltrepasante. Ernesto De Martino e le dialettiche del ritorno*, Calimera (LE): Kurumuny.

Cherchi P., Cherchi M. 1987, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli: Liguori.

Dei F. 2005, *Descrivere, teorizzare, testimoniare la violenza*, in F. Dei, a cura di, *Antropologia della violenza*, Roma: Meltemi, pp. 7-75.

-- 2016, *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Roma: Donzelli.

Dei F., Fanelli A. 2015, *Introduzione*, in E. De Martino, *Sud e magia*, Roma: Donzelli, pp. VII-LII.

Dei F., Simonicca A. 1997, *Il fittizio lume della magia. De Martino e il relativismo antropologico*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli: Liguori, pp. 269-281.

De Leonardis O., Deriu M. 2011, *La capacità di aspirare come ponte tra quotidiano e futuro*, in O. De Leonardis, M. Deriu, a cura di, *Il futuro nel quotidiano*, Milano: Egea.

De Martino E. 1975 [1958], *Morte e pianto rituale*, Torino: Bollati Boringhieri.

-- 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.

-- 1997 [1964], *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in E. De Martino, L. De Martino, *Rituali della memoria-Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, Lecce: Argo, pp. 125-158.

-- 2002a [1962], *Furore, simbolo, valore*, Milano: Feltrinelli.

-- 2002b [1977], *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.

-- 2007 [1948], *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.

De Matteis S. 2016, *Il leone che cancella con la coda le tracce L'itinerario intellettuale di Ernesto de Martino*, Napoli, d'If.

Di Donato R. 1999, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma: Manifestolibri.

Donise A. 2014, *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, a cura di 2014, *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Napoli: Liguori, pp. 29-54.

Friedman J. 2005, *La quotidianità del sistema globale*, Milano: Bruno Mondadori.

Galasso G. 1978 [1969], *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore.

Gallini C. 1977, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi, pp. IX-XCII (la seconda edizione non contiene questo testo).

-- 1994, *Ripensando l'autonomia del simbolico*, in R. Di Donato, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pisa: ETS (nuova edizione 2016), pp. 129-142.

Godelier M. 2009, *Al fondamento delle società umane*, Milano: Jaca Book.

-- 2017, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris: CNRS.

Gregory C. 2014, «On religiosity and commercial life: Toward a critique of cultural economy and posthumanist value theory», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 45-68.

Ingold, T., 2011, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London, Routledge.

Lanternari V. 1997, *La mia alleanza con Ernesto De Martino*, Napoli: Liguori.

Mancuso A. 2016, «Antropologia, svolta ontologica, politica», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 18 (2): 97-132.

Massenzio M. 1994, *Sacro e identità etnica*, Roma: Franco Angeli.

-- 1995, *La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo, pp. 7-41.

-- 2015, *Senso della storia e domesticità del mondo*, in R. Beneduce, S. Taliani, a cura di, *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, numero monografico di «AUT AUT», 366, pp. 39-60.

Matera V. 2013, *La modernità è altrove. Immaginario e antropologia*, in F. Carmagnola, V. Matera, a cura di, *Genealogie dell'immaginario*, Torino: UTET, pp. 135-156.

-- 2017, *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale*, Roma-Bari: Laterza.

Neresini F. 2013, "Escaping trajectorism together with non-humans", in *Rassegna italiana di sociologia*, LIV, 4: 660-664.

Petrarca V. 2014, *La persona tra "insecuritas" e fondamento: funzione e storia dei riti nell'opera di De Martino*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, a cura di, *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Napoli: Liguori, pp. 141-170.

Pina Cabral, J., 2016, *World: an Anthropological Examination*, Chicago, Chicago University Press.

Pizza G. 2015, *Il tarantismo oggi*, Roma: Carocci.

Remotti, F., 20092, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

-- 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari: Laterza.

Signorelli A., 2015, *Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma: L'asino d'oro.

Testa A. 2012: *Il magismo di Ernesto de Martino: un confronto e un dibattito francese*, In F. Ciccodicola (ed.), *Ernesto de Martino: storicismo critico e ricerca sul campo*, Roma: Domograf, pp.205-230.

Vereni P. 2001, *Nota del traduttore*, in Appadurai A. 2001 [1996], *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi, pp. 7-8.

-- 2005, *Il pericolo della purezza. Appadurai e la violenza etnica*, in A. Appadurai, *Sicuri da morire*, Roma: Meltemi, pp. 173-184.

-- 2016, *Un antropologo nel caveau*, in A. Appadurai, *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Milano: Raffaello Cortina, pp. VII-XXXII.

Virno P. 2003, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino: Bollati Boringhieri.

Zinn D. L. 2015, *Tradurre De Martino*, in R. Beneduce, S. Taliani, a cura di, *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, numero monografico di «AUT AUT», 366, pp. 105-113.

