

Mircea Eliade e la realtà dei poteri paranormali

L'articolo del 1937

«An extraordinary claim requires extraordinary proof» (M. Truzzi, *On the Extraordinary: An Attempt at Clarification*)¹.

«Eliade's oeuvre consists, in its vast majority, in his interpretation of the interpretation of other scholars, a reading of mostly secondary literature. This reading is guided by essentialist presuppositions, which are highly selective» (M. Idel, *Mircea Eliade. From Magic to Myth*)².

I. Coordinate introduttive

1. Su Mircea Eliade (1907-1986), scrittore e storico delle religioni romeno, disponiamo di una bibliografia critica immensa, addirittura precoce: il primo minuzioso profilo biografico data 1978, a firma dell'amico e allievo Ioan Petru Culianu (1950-1991). Quasi 10 anni precedente la morte di Eliade³. Questa letteratura, di qualità talvolta alterna, ci permet-

¹ Cfr. M. Truzzi, *On the extraordinary: an attempt at clarification*, in «Zetetic Scholar» 1, 1 (1978), pp. 11-22: p. 11. Con questa frase il sociologo Marcello Truzzi (1935-2003) fa riferimento a un suo editoriale precedente, ove scrive: «And when such claims are extraordinary, that is, revolutionary in their implications for established scientific generalizations already accumulated and verified, we must demand extraordinary proof» (cfr. Id., *Editorials*, in «The Zetetic» 1, 1 [1976], pp. 3-6: p. 4). Più tardi, Carl Sagan (1934-1996) rende celebre l'asserzione, variandola in «Extraordinary claims require extraordinary evidence», nell'episodio 12 intitolato *Encyclopaedia Galactica* della nota serie di documentari televisivi *Cosmos. A Personal Voyage*, trasmesso il 14 dicembre 1980. Cfr. H. Rawson - M. Miner (eds.), *The Oxford Dictionary of American Quotation*, Oxford University Press, New York 2006, p. 238, i quali rintracciano anche una frase, simile, scritta nel 1748 dal filosofo David Hume (1711-1776) nel libro *An Enquiry concerning Human Understanding* (sezione X, intitolata *On miracles*). Ho tratto ispirazione, per questa citazione in esergo, da L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Nuova Cultura, Roma 2014, p. 238.

² Cfr. M. Idel, *Mircea Eliade. From Magic to Myth*, Peter Lang, New York 2014, p. 164. Sulla stessa lunghezza d'onda C. Ginzburg, *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, in C.K. Wedemeyer - W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, Oxford - New York 2010, pp. 307-323: p. 323: «Eliade preferred to impose his own irresistible categories on a vast amount of (mostly secondhand) evidence» (corre l'obbligo di ricordare, tuttavia, la *Storia notturna*).

³ I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi 1978. I contatti tra i due risalgono però al 25 luglio 1972 (si tratta di una lettera perduta: cfr. G. Casadio, *Ermeneutica del*

te di muoverci con “traballante” sicurezza nelle trame di un sistema di pensiero eclettico, indubbiamente complesso, che ha molto influenzato la cultura novecentesca.

È del 2014 l'importante monografia di Leonardo Ambasciano, votata alla disamina storiografica del modello sciamanico di Eliade, elaborato dallo studioso nell'arco di almeno trent'anni⁴. Uno scritto, quello di Ambasciano, che: 1) vuole essere sistematico, «una contestualizzazione quanto più completa possibile»⁵ dello sciamanesimo eliadiano; 2) va a riempire un certo vuoto della pubblicistica dedicata allo storico delle religioni romeno. Il trattato sciamanico di Eliade, uscito in due diverse edizioni, francese (1951: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*) e inglese (1964, ed. aggiornata: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*), anticipate da un lungo articolo (*Le problème du chamanisme*) uscito nel 1946 nel fascicolo CXXXI della «Revue de l'Histoire des Religions», è senz'altro alla base, nel bene o nel male di un confronto critico valutativo, di gran parte della letteratura accademica prodotta, nei decenni successivi, nel campo disciplinare della *shamanology* (efficace neologismo che copre l'ampia gamma di studi sullo sciamanesimo di impianto etno-antropologico, archeologico, folklorico, storico-religioso, psicologico, e così via)⁶. Nonostante ciò, e Ambasciano lo dimostra a modo, ci troviamo dinanzi a un vero e proprio luogo storiografico ancora poco studiato; quando invece si tratterebbe, al contrario, di una concezione assolutamente centrale da indagare sia per comprendere la formazione intellettuale che il più ampio modello di ricerca di Eliade⁷.

dualismo e logica binaria: Ioan Petru Culianu da Mircea Eliade e Ugo Bianchi a Raimondo Lullo, in «Annali di Scienze Religiose» 6 [2013], pp. 103-145: p. 116). La biografia di Culianu è stampata senza la compromettente Appendice II, concernente le indagini condotte dall'autore sui rapporti giovanili tra Eliade e il movimento politico romeno fascista della *Garda de Fier* («Guardia di Ferro»), che incominciavano a circolare a metà anni '70. Cfr. la ricostruzione storiografica condotta da M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico: Ioan Petru Culianu e i “non detti”*, Settimo Sigillo, Roma 2008, pp. 443-446.

⁴ L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit. Il volume è stato preceduto dal saggio Id., *Lo sciamanesimo e l'estasi nel sistema religioso di Mircea Eliade*, in A. Saggio (ed.), *Sciamani e sciamanesimi*, Carocci, Roma 2010, pp. 29-57.

⁵ Id., *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 31. Cfr. anche *ibi*, p. 496: «il materiale contenuto nel presente volume dovrebbe rappresentare il progetto di rendere visibile in controluce, per così dire, la filigrana dei complessi rapporti interdisciplinari e delle personali inclinazioni che resero possibile a Eliade la costruzione del suo concetto di sciamanesimo».

⁶ Basta, intanto, il rimando alla rassegna critica di G. Casadio, *Lo sciamanesimo prima e dopo Mircea Eliade*, Il Calamo, Roma 2014, pp. 47-71. Su Eliade nel ruolo di “globalizzatore” contemporaneo del concetto di *yoga* e sciamanesimo (*New Age*, neosciamanesimo, nuove forme di spiritualità ecc.), cfr. A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 165-203; L. Sacco, *Neosciamanesimo & New Age. Il “contributo” di Mircea Eliade*, in «Archæus» 11-12 (2007-2008), pp. 277-284; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 22-23, 61-62, 112, 490-491, tutti con vasta bibliografia.

⁷ Cfr. già P. Angelini, *Introduzione*, in M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati

2. Non è forse un caso, mi sembra, che l'etichetta «anthropologist» manchi dalla pur sostanziosa lista di attribuzioni disciplinari ad Eliade promossa da Mihaela Gligor: «Historian of religions, orientalist, ethnologist, sociologist, folklorist, essayist, short story writer, novelist, dramatist, memorialist – here are just a few of his multiple sides of his activity»⁸. Se Eliade debba essere o no considerato anche un antropologo, essendosi occupato vastamente di un'orientalistica che abbraccia l'etnologia e di religioni cosiddette “primitive” (al di là della più generale ermeneutica storica e comparata delle religioni), è una questione che può apparire strana ma che forse non è del tutto peregrina, visto che si ripresenta sporadicamente dagli anni '70 ad oggi da parte degli studiosi più simpatetici all'“eliadismo”, fra cui si può menzionare il biografo e allievo di Eliade Mac Linscott Ricketts⁹.

Boringhieri, Torino 1999² (ed. or. 1948), p. XLIII: «poco “studiate” sono ancora le sue ricerche sulle vie di salvezza – alchimia, yoga, sciamanismo – il meglio forse che [Eliade] ci ha dato». Per una rassegna storiografica sulla ricezione accademica dei lavori sullo yoga, cfr. L. Bordaș, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954) - 1st part*, in *New Europe College «Ștefan Odobleja» Program Yearbook*, New Europe College, București 2010-2011, pp. 19-73; Id., *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954) - 2nd part*, in «Historical Yearbook. Journal of the “Nicolae Iorga” History Institute» 9 (2012), pp. 177-195. Per una (superficiale) analisi delle prime pubblicazioni di Eliade sullo yoga in Italia, cfr. F. Vosa, *Tra Umanesimo e Yoga. Le prime pubblicazioni di Mircea Eliade in Italia*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli» 123 (2013), pp. 89-116.

⁸ Cfr. M. Gligor, *Conceptual patterns in symbolic representation of history. Mircea Eliade's legacy at 25 years after his death*, in «International Journal on Humanistic Ideology» 4, 2 (2011), pp. 7-13, p. 12 (frase ripresa anche in altri lavori della studiosa).

⁹ L'argomento è decisamente complesso: se M.L. Ricketts, *In defence of Eliade. Toward bridging the communications gap between anthropology and the history of religions*, in «Religion» 5 (1973), pp. 13-34, difende abbastanza efficacemente Eliade dalle prime accuse degli antropologi di usare un metodo non empirico, come quella nota e pungente del 1966 di E.R. Leach, *Sermons by a man on a ladder*, in «New York Review of Books» 7, 6 (1966), pp. 28-31 (dando però adito alla reazione serrata di J.A. Saliba, *An anthropological critique of Eliade's views on “religious man”*, in Id., “Homo Religiosus” in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Brill, Leiden 1976, pp. 99-141; Id., *Eliade's view of primitive man: some anthropological reflections*, in «Religion» 6 [1976], pp. 150-175); G. Geană, *Notes on Mircea Eliade's epistemological profile: the historian of religions as anthropologist*, in «Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Ethnography and Folklore» 1-2 (2008), pp. 51-68, rovescia completamente gli assunti e ritiene addirittura Eliade un antropologo che ha fatto ricerca sul campo vivendo in India per tre anni (il cosiddetto periodo indiano, dicembre 1928-novembre 1931, in cui avrebbe appreso le tecniche yogiche: «Eliade, per comprendere lo yoga, che doveva essere l'argomento della sua tesi di dottorato, partì per l'India e si fece yogin»), cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 369), ha imparato la lingua (l'hindi e il sanscrito) e i costumi locali alla maniera indiana tramite una vera e propria osservazione partecipante. A.E. Guimarães, *O sagrado e a história. Fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2000, pp. 34-42, passa in rassegna le obiezioni degli antropologi al metodo eliadiano e contiene tutta la bibliografia critica del caso. Sulle critiche antropologiche a Eliade (compresa quella di non avere mai fatto campo), cfr. anche L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 77, 148-151, 166 (che

La posizione più equilibrata mi sembra essere quella di Culianu, per cui Eliade, che non ha mai voluto essere (o definirsi) un antropologo o un esperto di sciamanesimo¹⁰, si colloca in una solitaria e alquanto singolare posizione «at the crossroad of anthropology»: sia di quella di impianto funzionalista anglo-sassone che Culianu chiama «classic» o «established» e che porterà più tardi al rinnovamento di Clifford Geertz (1926-2006), sia di quella che chiama «anarchist» o «new-wave»¹¹ (comprendente nomi come l'amico tedesco Hans Peter Duerr, studioso della *wilderness*), purtroppo senza diffondersi in ulteriori precisazioni definitorie¹². Dall'altra parte, è singolare come Ambasciano ritenga, in questo ricalcando le orme di Eliade, la «storia delle religioni [la] principale disciplina che dovrebbe occuparsi dello studio dello sciamanesimo»¹³, pur coadiuvata dalla *cognitive science of religion*. Così facendo, l'autore sembra collocarsi nella visione che assegna all'antropologia il ruolo ausiliario, squisitamente eliadiano, di “mero” bacino di fruttuosa documentazione antropologica ed etnologica comparata.

3. Lo studio di Ambasciano, che si definisce «studioso di materie umanistiche impegnato nello studio delle religioni e del loro retroterra biologico-cognitivo»¹⁴, va detto, procede molto oltre i propositi appena accennati, cioè quelli dello studio storiografico del concetto di sciamanesimo eliadiano, e quindi dell'interesse disciplinare del lettore etnologo-antropologo, folklorista o storico delle religioni che sia. Esso contiene, nella fattispecie, anche una critica spietata allo statuto scientifico di quest'ultima disciplina accademica, torrenziali e provocanti considera-

a proposito dello *Chamanisme*, parla del «[testo eliadiano] probabilmente più conosciuto e/o criticato dagli antropologi»).

¹⁰ A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, cit., p. 172.

¹¹ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade at the crossroads of anthropology*, in «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 27, 2 (1985), pp. 123-131 (poi in H.G. Hubbeling - H.G. Kippenberg [eds.], *On Symbolic Representation of Religion. Groningen Contributions to Theories of Symbols*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1986, pp. 48-56).

¹² La passione di Culianu per l'epistemologia antropologica di taglio fenomenologico di Duerr (da lui definito con empatia «Teutonic wizard», cfr. I.P. Culianu, *The marvelous ointments of dr. Duerr. Review of "Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation"*, in «History of Religions» 22, 1 [1982], pp. 100-101: p. 101) necessita ancora di essere messa a fuoco. Culianu ne commenta lungamente gli scritti per tutti gli anni '80, cfr. per es. Id., *Mircea Eliade et la pensée moderne sur l'irrationnel*, in «Dialogue. Revue d'études roumaines et des traditions orales méditerranéennes» 8 (1982), pp. 39-40; Id., *Civilization as a product of wilderness. Hans Peter Duerr and his theories of culture*, in «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 40, 4 (1986), pp. 305-331. È d'obbligo ricordare che Duerr (su cui cfr. l'utile E. Guano, *L'etnologo-hagazussa. Introduzione all'opera di Hans Peter Duerr*, in «Lares» 61, 1 [1995], pp. 67-82) diede alle stampe a sua curatela, fra 1983 e 1984, ben tre volumi su Eliade.

¹³ Cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 117, 151, 494, 515.

¹⁴ *Ibi*, p. 496.

zioni biologico-evolutive, etologiche e cognitive, e molto altro ancora¹⁵. Su questi freschi e interessanti spunti (non solo per il *milieu* accademico italiano), che fanno indubbiamente riflettere in innumerevoli direzioni il lettore curioso, l'autore di queste righe non è equipaggiato dal punto di vista disciplinare e si limita più che altro a prenderne atto, riservandosi di approfondire in futuro il fitto ordito di letture di taglio scientifico (nel senso delle cosiddette “scienze dure”) sapientemente tessuto da Ambasciano.

Più mirata e senz'altro pertinente al discorso che qui si vuole condurre è la parziale ricostruzione che quest'ultimo compie dell'Eliade “folklorista”, cioè dell'Eliade studioso delle culture popolari, grossomodo tra gli anni '30 e '60 del secolo scorso.

Negli anni Trenta lo sciamanesimo per Eliade non rappresenta certo un campo autonomo di studio¹⁶, appurato che le prime osservazioni in assoluto dello storico delle religioni romeno sullo sciamanesimo paiono comparire, pressoché coeve: 1) nell'articolo *Să învățăm turcește!* («Impariamo il turco!») in «Cuvîntul», 28 agosto del 1933 (*non vidi*). In questa sede l'autore discute, nel contesto di una assenza degli studi orientalistici nella cultura romena, la pionieristica opera del turco Mehmed Fuad Köpriülü (1890-1966), menzionando il saggio *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (1929)¹⁷; 2) nella tesi di dottorato di Eliade sullo yoga, depositata l'8 dicembre 1932 ma discussa nel giugno 1933 con il titolo *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga* («La psicologia della meditazione indiana. Studi sullo Yoga»)¹⁸. In una nota viene rapidamente citato il summenzionato studio di Köpriülü, contenente «dettagli sulle influenze animiste mongole nelle danze estatiche dei più antichi ordini mistici musulmani»¹⁹. Nella revisione francese del 1936 tratta dal lavoro di dottorato e pubblicata come *Le yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, lo sciamanesimo si trova più efficacemente richiamato a proposito dell'estasi nella mistica islamica e nella corposa nota bibliografica che chiude il capitolo finale sulle origini storiche dello yoga (un approfondimento su esempi generali di influenza

¹⁵ Questo a causa della «scarsa attenzione ai contenuti scientifici e biologici [che è] un problema più generale della ricerca umanistica, e di quella storico-religiosa in particolare» (cfr. *Ibi*, p. 168 n. 776). Si tratta di temi che si ritrovano, tangenti, anche in L. Ambasciano, *Tempi profondi. Geomitologia, storia della natura e studio della religione*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 79, 1 (2013), pp. 152-214, curiosamente non richiamato in Id., *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 487, 515.

¹⁶ Id., *Lo sciamanesimo e l'estasi*, cit., p. 50 n. 69.

¹⁷ Id., *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 385.

¹⁸ M. Eliade, *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, Editura Jurnalul literar, București 1992.

¹⁹ *Ibi*, p. 193 n. 7. Cfr. anche L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 388. Ringrazio Horia Corneliu Cicortas per avermi fornito in anteprima i passi dalla traduzione italiana della tesi di dottorato di Eliade, in corso di pubblicazione per le Edizioni Mediterranee.

esercitata dal substrato nella religione e nella mistica successive)²⁰. Da queste prime constatazioni, si dipana l'assunto centrale per la teoria di Ambasciano di una «irrisolta e ambigua fascinazione [eliadiana] per il nesso tra sciamanesimo e sovrannaturale»²¹, per cui

[1] «il ruolo delle ipotesi eliadiane sul sovrannaturale e sul paranormale [ha una] incidenza nella definizione concettuale dello sciamanesimo di Eliade»²² [2] «Questi interessi potrebbero [...] essere una delle cause nascoste più importanti ad aver spinto Eliade allo studio dello sciamanesimo (ritenuto di per sé arcaico) e delle religiosità dei Nativi australiani (considerata arcaicissima)»²³ [3] «i cosiddetti fenomeni paranormali trov[ano] una loro sistematizzazione all'interno del suo sciamanesimo»²⁴.

Da qui l'urgenza di esaminare sistematicamente le posizioni bio-bibliografiche – in special modo giovanili – di Eliade sul sovrannaturale e i fenomeni extrasensoriali, che si riflettono in quelle soggiacenti la *mise en œuvre* del suo grandioso e più tardo modello sciamanico. Come mai? Studiando le une, asserisce Ambasciano, si arriva a comprendere le altre. Si tratta, a mio avviso, di una ricostruzione penetrante, erudita, per molti versi corretta²⁵, ma anche indubbiamente parziale e non perfettamente messa a fuoco. Vediamola più da vicino, prendendo le mosse da un problema storiografico essenziale anche per la ricostruzione operata da

²⁰ M. Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini della mistica indiana*, Lindau, Torino 2009, pp. 198-199 n. 17, 356-357 n. 89. In questa nota viene repertoriata l'influenza degli sciamani turco-mongoli e della loro tecnica dell'estesi sulla mistica mussulmana, viene rilevata la somiglianza dello sciamanesimo con le tecniche dello yoga e vengono citati diversi lavori, fra cui, appunto, lo studio di Köpriülü sull'influenza dello sciamanesimo negli ordini mistici mussulmani. Su queste questioni, cfr. F. Țurcanu, *Entre Occident et Orient. Vasile Parvan, Mircea Eliade et la fascination de la protohistoire dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres*, in «Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Philosophia» 1 (2006), pp. 41-52: pp. 50-51; L. Ambasciano, *Lo sciamanesimo e l'estasi*, cit., p. 47; Id., *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 374, 388-389.

²¹ *Ibi*, p. 110.

²² *Ibi*, p. 32.

²³ *Ibi*, p. 106.

²⁴ *Ibi*, p. 121. Ancora: «il prototipo dello sciamano eliadiano sembrerebbe risalire, al di là di considerazioni teologiche o tradizionaliste, agli interessi fantastici e letterari di Eliade e alla loro contaminazione con temi religiosi del subcontinente indiano. Più precisamente la letteratura fantastica eliadiana preannuncia con un decennio di anticipo, e cioè fin dal 1936-37, lo "sciamano" degli anni posteriori al 1946» (cfr. Id., *Lo sciamanesimo e l'estasi*, cit., p. 52; stessa frase, leggermente modificata, in Id., *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 476).

²⁵ Già F. Țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris 2003, p. 40, affermava: «Dans cette croyance [sulla realtà dei poteri paranormali come la divinazione, la telepatia, la levitazione ecc.] qui nourrit, secrètement, le rêve de puissance de l'adolescent [Eliade], s'enracine son intérêt futur pour la "physiologie mystique" du yogi et les pouvoirs magiques de l'ascète ou du chaman». In un saggio inconsistente dedicato a presentare alcuni articoli romeni di Eliade, prodromi della sua «vision scientifique» del più tardo periodo francese/americano, M. Rădulescu, *La genèse d'une vision scientifique. Aperçu sur quelques essais roumains de Mircea Eliade*, in «Synthesis» 14 (1987), pp. 54-64: pp. 62-64, presenta (senza trarre analisi o conclusioni) il saggio di taglio parapsicologico di cui andremo a parlare.

Ambasciano: il poco conosciuto saggio scientifico eliadiano dedicato alla questione del paranormale, datato aprile 1937 e intitolato *Folclorul ca instrument de cunoaștere* («Il folklore come strumento di conoscenza»)²⁶, «One of the strangest articles – sono parole di Ricketts – Eliade wrote in his years as lecturer at the University of Bucharest – one which must have raised some eyebrows». Lo studioso aggiunge, subito dopo: «I know of no commentary written on it»²⁷.

Tra il 2007 e il 2008, sono stati elaborati in modo indipendente da Marcello De Martino e Pietro Angelini due importanti contributi monografici su Eliade. Entrambi, si soffermano con dovizia di particolari sulla relazione che lo studioso romeno ebbe con la parapsicologia²⁸. Scioglio subito il debito che queste pagine recano nei confronti di tali studi, i quali hanno l'indubbio merito di aver operato, assai prima di me, sia un'analisi mirata che va molto in profondità, da cui talora mi distanzio, sia una cernita sostanziale della documentazione disponibile. Solo il primo dei due studi è stato utilizzato da Ambasciano, e così facendo piuttosto superficialmente. Le presenti pagine vogliono essere, a distanza di 25 anni

²⁶ M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza* (ed. or. 1937), in Id., *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (ed. or. 1993²), pp. 31-47. Il saggio uscì in «Revista Fundațiilor Regale» 4, 4 (1937), pp. 137-152, ma è stato successivamente ripubblicato da Eliade nella raccolta *Insula lui Euthanasius* «L'isola di Euthanasius» (1943, da cui si cita), che comprende scritti apparsi tra il 1931 e il 1939 in alcuni periodici e giornali romeni.

²⁷ Cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots (1907-1945)*, 2 voll., Eastern European Monographs - Columbia University Press, New York 1988, p. 869. Giustamente Ricketts (*ibi*, pp. 1388, 1389 n. 98) osserva che «Many points made in this article are contained also in a book review [del libro *Thanatos* di Ion Biberi, 1936]», stampata nel 1936. Si tratta, anzi, di una vera e propria anticipazione dell'articolo dell'anno successivo (M. Eliade, *O carte despre moarte*, in «Revista Fundațiilor Regale» 8 [1936], pp. 445-439). Altri elementi ancora si trovano nel breve scritto inserito nella raccolta *Fragmentarium* del 1939 Id., *Il secolo della storia* (ed. or. 1936), in Id., *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008 (ed. or. 1994²), pp. 111-112 (cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 871-872). Infine, le linee generali del saggio del 1937 sul folklore sono riassunte: 1) nella nota *Cunoaștere gordianică* («La conoscenza gordianica») pubblicata a Bucarest probabilmente nel 1937 e inserita in *Fragmentarium* (M. Eliade, *La conoscenza gordiana* (ed. or. 1937?), in Id., *Fragmentarium*, cit., pp. 137-138 (cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 870); 2) in un'intervista di Eliade all'amico filosofo e drammaturgo Lucian Blaga (1895-1961), pubblicata come *Convorbiri cu Lucian Blaga* («Conversazioni con Lucian Blaga», 1937) (M. Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga*, in Id., *Profetism românesc*, vol. II: *România în eternitate*, Editura Roza vînturilor, București 1990, pp. 199-211, prec. in L. Blaga, *Cunoaștere și creație, culegere de studii*, Cartea Românească, București 1987, pp. 481-492: or. in «Vreamea» 501 [22 agosto 1937], pp. 10-11). M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 870; M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 116-117, ne riportano alcuni estratti in traduzione provenienti dal paragrafo più saliente, intitolato *Problema morții* («Il problema della morte»).

²⁸ M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit.; P. Angelini, *Eliade, de Martino e il problema dei poteri magici*, in G. Casadio - P. Mander (eds.), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Mediterranee, Roma 2012, pp. 11-38 (si tratta della pubblicazione dell'intervento presentato al convegno *Le forme della tradizione e del sacro in Mircea Eliade*, che si svolse nei giorni 6 e 7 ottobre 2007 a Perugia).

dall'analisi di Ricketts già correttamente impostata in quasi tutti i punti fondamentali, un ulteriore contributo, il più aggiornato e completo possibile, alla conoscenza di questo singolare capitolo intellettuale eliadiano.

II. *Il laboratorio Eliade-de Martino sulla realtà dei poteri paranormali*

4. Nel 1943, in due sedi separate, ossia in una nota datata 22 gennaio 1943 del suo importante *Diario portoghese*²⁹ e nello studio *Comentarii la legenda Meșterului Manole* («Commenti alla leggenda di Mastro Manole»)³⁰, Eliade riporta brevemente uno stralcio di una penetrante recensione firmata da Ernesto de Martino (1908-1965), uscita nel 1942 nel fascicolo XVII (1941) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni». Il libro oggetto dell'attenzione dell'etnologo e storico delle religioni napoletano, a proposito del quale l'autore è critico pur apprezzandone l'impianto e lo sforzo documentario, è *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali* del parapsicologo Ernesto Bozzano (1862-1943), al tempo fresco di stampa³¹. De Martino (e da lì Eliade, che riporta l'estratto demartiniano

²⁹ M. Eliade, *Diario portoghese*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 86-87 (cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 179; M.L. Ricketts, *Glimpses into Eliade's religious beliefs*, in «Archæus» 14 [2010], pp. 27-40: p. 35). L'opera, che copre quasi tutto il periodo di vita di Eliade passato a Lisbona per svolgere attività diplomatica, dal 21 aprile 1941 al 5 settembre 1945, è della massima importanza visto che è l'unico diario (dei cinque pubblicati, di cui quattro quando ancora in vita, a cui si devono aggiungere due volumi di memorie) che l'autore non ha avuto modo di riprendere in mano – e quindi censurare – prima di morire: cfr. R. Scagno, *Prefazione*, in M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., p. x; L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione. Tempo, Mito, cicli cosmici*, Il Cerchio, Rimini 2013, p. 56; G. Casadio, *Mircea Eliade visto da Mircea Eliade*, in Id. - P. Mander (eds.), *Mircea Eliade*, cit., pp. 40-42, prec. in C. Scarlat (ed.), *Mircea Eliade Once Again*, Editura Lumen, Iași 2011, pp. 101-140, e parz. come Id., *La vita sessuale di Mircea Eliade*, in «Rinascita. Quotidiano di sinistra nazionale» (7 settembre 2010), on line <<http://www.rinascita.eu/index.php?action=news&id=3740>> (01/2015).

³⁰ M. Eliade, *Commenti alla leggenda di Mastro Manole* (ed. or. 1943), in Id., *I riti del costruire*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1990, pp. 3-116: pp. 14-15 n. 2.

³¹ La recensione uscì, leggermente levigata nei toni, anche per «Problemi di Metapsichica» (1942), pp. 241-242. Sul rapporto de Martino – Bozzano, continuato in alcuni scambi epistolari tra i due, cfr. G. Caratelli, *de Martino e Bozzano*, in «Luce e Ombra» 98, 1 (1998), pp. 65-76; S. Mancini, *Postface*, in E. de Martino, *Le monde magique*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris 1999, pp. 427-428, 567-568; G. Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010 (ed. or. 2009), pp. 250-251; L. Gasperini, *Ernesto Bozzano, i "popoli primitivi" ed Ernesto de Martino*, in «Luce e Ombra» 111, 1 (2011), pp. 17-25 (segnala e commenta per la prima volta una risposta di de Martino a Bozzano datata 29 gennaio 1942, tutt'ora inedita); E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa 2014, pp. 338-342. La pubblicazione integrale delle lettere si può leggere in E. de Martino, *Dal laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-1943*, ed. P. Angelini, Argo, Lecce 2007, pp. 121-123, 125-131 (lettere del 27 gennaio 1942, 3 febbraio 1942, non datata). Una breve descrizione dell'epistolario completo di Bozzano, conservato a Bologna presso la Fondazione Biblioteca Bozzano-De Boni, in L. Gasperini, *Ernesto Bozzano: An Italian Spiritualist and Psychological Researcher*, in «Journal of Scientific Exploration» 25, 4 (2011), pp. 755-773: p. 767 n. 2. Ringrazio Roberto Labanti per avermi segnalato gli studi di

nel suo diario e nei *Comentarii*) nota che l'autore non ha adeguatamente posto «in rilievo i rapporti tra la criptestesia pragmatica (o psicomètria) e la magia simpatica»³², quest'ultima una nozione elaborata, come si sa, da Sir James George Frazer (1854-1941) nel suo *Golden Bough*. Con i primi due termini ormai desueti, conati dal Nobel per la medicina e decano degli studi parapsicologici moderni Charles Robert Richet (1850-1935), si indica all'interno della metapsichica (o parapsicologia)³³ un tipo di conoscenza percettiva extra-sensoriale in cui il «chiaroveggente» moderno, ponendosi in contatto con un oggetto di provenienza a lui sconosciuta, descrive l'oggetto, le persone o i frammenti di vita delle persone che sono stati in relazione fisica con esso. Riportando il passo demartiniano, lo studioso romeno nella nota diaristica e nei *Comentarii* spiega che lui, invece, a questo nesso ha dedicato due lavori in tempi non sospetti:

1) il più recente, datato ad aprile 1937 si intitola *Folclorul ca instrument de cunoaștere*. Eliade sembra pentirsi di averlo consegnato alle stampe in romeno e non in un'altra lingua più accessibile agli studiosi³⁴; si augura, tuttavia, «che, dopo tanti anni, gli studiosi stranieri inizino a verificare le [su]e ipotesi»³⁵ che, per l'appunto, vanno già nella direzione auspicata da de Martino. Anzi, paradossalmente si spingono molto più lontano con presupposti e intenzioni completamente diverse che analizzeremo brevemente tra poco³⁶;

Gasperini.

³² Cfr. E. de Martino, *Recensione di "Popoli primitivi e manifestazioni supernormali"*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 17 (1941), pp. 82-83: p. 83 (ristampata in «I Fogli di Oriss» 21-22 (2004), pp. 229-238). L'assenza di un qualsiasi accenno ai rapporti fra «psicomètria» e magia simpatica» ritorna anche nella minuta di una lettera di de Martino, forse mai spedita, a Bozzano: cfr. G. Caratelli, *De Martino e Bozzano*, «Luce e Ombra» 98, 1 (1998), p. 70 = E. de Martino, *Dal laboratorio*, cit., p. 129.

³³ I due termini in Francia e in Italia sono intercambiabili, anche se è senz'altro significativo il cambio di nome, nei primi anni '50, della Società Italiana di Metapsichica (SIM), divenuta Società Italiana di Parapsicologia (SIP). Su questa questione prende posizione lo stesso de Martino, in una nota a proposito del sondaggio sull'uso del termine sottoposto dalla rivista «Uomini e Idee» (E. de Martino, *Metapsichica o parapsicologia?*, in «Uomini e Idee» 1 [1959], pp. 225-227; cfr. S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 548-551).

³⁴ Come vedremo, il saggio fu tradotto in francese solo nel 1978. La trad. inglese del 2006 dello stesso articolo non è esente da incompletezze: cfr. E. Ciurtin, *Review of "Mircea Eliade: A Critical Reader"*, in «Numen» 55 (2008), p. 610.

³⁵ Cfr. M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., p. 87.

³⁶ La controversia, che vede contrapporsi ma anche fertilizzarsi a lungo de Martino (come radicale storicista idealista) e Eliade (come ermeneuta fenomenologo antistoricista, accusato di irrazionalismo), è comunque arcinota e non vale la pena di soffermarvisi troppo. Dopo le pagine (che restano ancora poco note) già dedicate da I.P. Culiuanu, *Mircea Eliade et la pensée moderne*, cit., pp. 44-45, al confronto fra l'articolo eliadiano del 1937 e le teorie demartiniane, ampie analisi generali, riflessioni e ricostruzioni sui rapporti intercorsi fra i due studiosi sono dedicate, fra gli altri, da G. Giarrizzo, *Note su Ernesto de Martino (1908-1965)*, in «Archivio di Storia della Cultura» 8 (1995), pp. 141-181: pp. 153, 162-163; E. Menadeo, *Del sacro. Ernesto de Martino e Mircea Eliade a confronto*, in «Rivista di Storia della Storiografia Moderna» 17, 1-3 (1996), pp. 125-135; C. Gatto Trocchi, *Il Risorgimento esoterico. Storia*

2) il secondo scritto a cui fa sinteticamente riferimento Eliade, menzionandolo d'appresso insieme a quello del 1937, è un breve lavoro pubblicato nel 1927 con il titolo *Magie și metapsichică* («Magia e metapsichica»)³⁷: qui lo studioso sviluppa per la prima volta il nesso fra la magia contagiosa di Frazer, il raffronto con i fenomeni moderni parapsicologici e la criptestesia pragmatica³⁸. Nella seconda metà degli

esoterica d'Italia da Mazzini ai giorni nostri, Mondadori, Milano 1996, pp. 186-192; Ead., *L'occultismo in Occidente secondo Eliade: fascinazioni e inquinamenti*, in L. Arcella - P. Pisi - R. Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 319-336; pp. 323-324; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 435-437; R. De Angelis, *Storia delle religioni e parapsicologia: un incontro possibile?*, in «Luce e Ombra» 108, 2 (2008), pp. 183-194; C. Ginzburg, *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, cit., pp. 319-320; A. Testa, *Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur la «réalité» de la magie*, in «Ethnographiques.org» 21 (2010), on line <<http://www.ethnographiques.org/Numero-21-novembre-2010>> (01/2015) = Id., *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*, Domograf, Roma 2012, pp. 205-230; pp. 214-217, 226 n. 44, 227 n. 46 (in italiano); S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 514-527 (da cui P. Coppo, *Ma gli sciamani volano davvero? E. de Martino e l'etnometapsichica*, in «I Fogli di Oriss» 21-22 (2004), pp. 179-207; pp. 198-200); Ead., *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in G. Cazzaniga (ed.), *Storia d'Italia. Annali*, vol. XXV: *Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 629-658; pp. 652-653; Ead. - B. Méheust, *La réponse des "métapsychistes"*, in «L'Homme» 161 (2002), pp. 225-238; pp. 230 n. 9, 232 n. 14; P. Angelini, *L'uomo sul tetto, Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 77-139 (cfr. anche la recensione A. Castaldini, *Recensione di "L'uomo sul tetto, Mircea Eliade e la «storia delle religioni»"*, in «Lares» 4 [2001], pp. 691-693); Id., *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008, pp. 91-94; Id., *Eliade, de Martino*, cit.; A. Mariotti, *Il riscatto del presente. Ernesto de Martino e Mircea Eliade*, in «Parénklisis» 5 (2007), pp. 119-139 (*non vidi*); E. Montanari, *Eliade ed Evola: aspetti di un rapporto "sommerso"*, in G. Casadio - P. Mander (eds.), *Mircea Eliade*, cit., pp. 93-112; pp. 109-111; L. Bordaș, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954)*, cit., pp. 16, 22-23, 35-37; F. Vosa, *L'ontologia arcaica nel pensiero di Mircea Eliade*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Napoli "Federico II", Napoli 2013, pp. 73-94; Id., *Tra Umanesimo e Yoga*, cit., pp. 105-111; O. Cerbone, *Ernesto de Martino și cultura românească*, in «Academica» 6-7 (2014), pp. 86-90.

³⁷ M. Eliade, *Magie și metapsihică*, in Id., *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, ed. M. Handoca, Humanitas, București 2003, pp. 205-209, poi anche in Id., *Morfologia religiilor. Prolegomene*, ed. M. Handoca, Editura Jurnalul literar, București 1993 (or. in «Cuvîntul» 3, 786 [17 giugno 1927], pp. 1-2). Questo lavoro è accennato anche in Id., *Ocultismul în cultura contemporană*, in Id., *Itinerariu spiritual*, cit., pp. 371-374; p. 373 (or. in «Cuvîntul» 2, 943 [1 dicembre 1927], pp. 1-2).

³⁸ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 186, 299-300; L. Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger și secretul unei nuvele eliadești (II)*, in «Origini. Revistă de studii culturale» 3-4 (2003), pp. 129-158; p. 132; Id., *Time, history and soteriology: some considerations concerning Eliade's philosophy of history and the indian philosophy of transcendency*, in M. Gligor - M.L. Ricketts (eds.), *Întâlniri cu Mircea Eliade/Encounters with Mircea Eliade*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca 2005, pp. 41-48; pp. 44-45; F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 40, 52-54 (da cui E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., pp. 96-98); M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 5. Dalla tr. inglese del diario portoghese (M. Eliade, *The Portugal Journal*, State University of New York Press, New York 2010, p. 260 n. 9) apprendo che lo scritto precedente a cui fa brevemente riferimento Eliade, che pure indica «Cuvîntul» come nome della sede di pubblicazione, sarebbe *Magia și cercetările metapsihice* («Magia e ricerche metapsichiche», 1926:

anni '20, Eliade dà alle stampe ulteriori lavori di taglio parapsicologico e spiritista. Si possono ricordare almeno il lungo testo *Știință și ocultism* («Scienza e occultismo», 1925), scritto alla fine del periodo liceale, *Pe marginea unor cărți metapsihice* («A margine dei libri di metapsichica», 1926), e *Ocultismul în cultura contemporană* («L'occultismo nella cultura contemporanea», 1927)³⁹.

Il *Folclorul ca instrument de cunoaștere* del 1937, infatti, non è certo, *pace* Radu Dragan, «le seul texte où Eliade acceptait explicitement la réalité des phénomènes paranormaux»⁴⁰, se non altro perché in questo «vengono citati di nuovo tutti gli autori che figuravano ne[gli] articol[i] di dieci anni prima, con gli opportuni aggiornamenti»⁴¹. In altre parole, i medesimi temi sviluppati negli articoli menzionati sopra vengono ripresi tali e quali da Eliade, dieci anni più tardi, sostanziati da maggior erudizione e inseriti in un quadro comparativo più vasto.

Merita di essere segnalata l'opinione di alcuni commentatori moderni, per cui alla base dei lavori giovanili di Eliade di taglio paranormale si osserverebbe «senza dubbio» un netto influsso dei *Saggi sull'idealismo magico* di Julius Evola (pseudonimo per Giulio Cesare Andrea Evola, 1898-1974) pubblicati nel 1925. Lo studioso romeno userebbe addirittura le stesse fonti evoliane, pur «con un maggior interesse antropologico»⁴², oltre a trattare argomenti in gran parte analoghi. Liviu Bordaș a questo

Id., *Magia și cercetările metapsihice*, in Id., *Misterele și inițierea orientală. Scrieri din tinerețe 1926*, Humanitas, București 1998, pp. 74-78, or. in «Foaia Tinerimii» 10, 4 [15 febbraio 1926], pp. 59-60), una sorta di gemello tematico dell'articolo del 1927. In realtà, la confusione è senz'altro dovuta allo stesso studioso romeno, che si sbaglia con le date, come ha notato M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 180 (ma il garbuglio si ritrova già in M. Eliade, *O carte despre moarte*, cit., p. 445).

³⁹ Id., *Știință și ocultism*, poi in Id., *Cum am găsit piatra filozofală. Scrieri de tinerețe 1921-1925*, ed. M. Handoca, Humanitas, București 1996, pp. 243-254 (or. in «Vlăstarul» 2, 8-10 [maggio 1925], pp. 29-39); Id., *Pe marginea unor cărți metapsihice*, in Id., *Misterele și inițierea orientală*, cit., pp. 26-30, poi anche in Id., *Arta de a muri. Antologie*, eds. P. Ursachi - M. Ursachi, Editura Moldova, Iași 1993, pp. 147-150 (or. in «Revista Universitară» 1, 1 [gennaio 1926], pp. 15-19); Id., *Ocultismul în cultura contemporană*, cit. Questi lavori sono ignorati da A. Testa, *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 217 n. 31, il quale afferma che Silvia Mancini «ci ricorda che si possono rintracciare delle posizioni parapsicologiche nella letteratura di Eliade [solo] a partire dal 1934 e fino al 1937». In realtà, Mancini è ben cosciente della retrodatazione di queste posizioni agli anni '20, e la data 1934 è evidentemente frutto di un refuso: cfr. S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 514-515; Ead., *Fra pensiero simbolico*, cit., p. 653 n. 41.

⁴⁰ Cfr. R. Dragan, *Compte-rendu de "Mircea Eliade esoterico, Ioan Petru Culianu e i «non detti»"*, in «Politica Hermetica» 24 (2010), pp. 134-144: pp. 136-137.

⁴¹ Cfr. E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 105.

⁴² Cfr. *ibi*, pp. 96-97, 101, 105, 111, che si rifà con ogni probabilità a F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 53 (cfr. anche N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade - Károly Kerényi*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 137-138). L'influenza dell'idealismo magico evoliano pare incontrovertibile anche per M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 262-299 = Id., *L'idealismo magico di Faptul magic: alla ricerca di un manoscritto perduto*, in C. Scarlat (ed.), *Mircea Eliade Once Again*, cit., pp.

proposito preferisce vedervi, invece, «the result of a convergence, not of an influence»⁴³: bisognerebbe accettare il fatto che Eliade «era attratto da certi autori proprio in quanto aveva anticipato già alcune delle loro idee o tematiche»⁴⁴.

5. Nella prima nota di fondo pagina del saggio sui poteri magici del 1937, Eliade si ripropone, addirittura, di scrivere sul tema un libro «di più ampie proporzioni, in preparazione»⁴⁵, un libro che sappiamo non verrà mai scritto. Marcello De Martino, e con lui Ambasciano che lo parafrasa⁴⁶, si chiedono a ragion veduta, a questo proposito, se lo storico delle

205-245, il quale si impegna in un'analisi approfondita che tiene da conto anche l'influsso del "pragmatismo magico" di Giovanni Papini studioso del paranormale, su cui cfr. *infra*.

⁴³ Cfr. L. Bordaș, *The Secret of dr. Eliade*, in B.S. Rennie (ed.), *The International Eliade*, State University of New York Press, Albany NY 2007, pp. 101-130: p. 103; Id., *The magic fact and the mystic fact: Eliade's first encounter with the works of Evola*, in N. Babuts (ed.), *Mircea Eliade: Myth, Religion, and History*, Transactions Publishers, New Brunswick-London 2014, pp. 113-160: pp. 120, 122, 135 (prec. legg. ampliata in «Revista de istorie și teorie literară» 1-4 [2012], pp. 355-400). Una posizione che riecheggia quella, più stemperata, di P. Pisi, *Evola, Eliade e l'alchimia*, in «Studi Evoliani» (1999), pp. 62-92: p. 68.

⁴⁴ Cfr. L. Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger*, cit., p. 152 n. 52. Come è noto, i *Saggi evoliani* saranno menzionati da Eliade più tardi, in sede di recensione, come sorta di pre-cursori de *Il mondo magico* di de Martino (M. Eliade, *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux*, in «Critique» 23, 3 (1948), pp. 315-323: p. 320; Id., *Compte-rendu de "Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo"*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 135, 1 (1949), p. 105-108: p. 107 [tr. it. in P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., pp. 121-125]). Come rileva E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 111 (ripreso da V.S. Severino, *Cronaca della prima ricezione de Il mondo magico (Italia, 1948-1955)*, in F. Ciccodicola (ed.), *Ernesto de Martino*, cit., pp. 167-204: p. 203 n. 84), si tratterebbe di una sorta di tarda evocazione ormai «fuori tempo e fuori luogo». Angelini da parte sua scrive, invece, che tramite il «maligno accenno» (cfr. P. Angelini, *Ernesto De Martino*, cit., p. 44) a Evola, «Eliade prende (senza volerlo) quasi in giro de Martino» (cfr. Id., *L'uomo sul tetto*, cit., p. 107) con una «divertente ma insostenibile analogia» (cfr. Id., *Eliade, De Martino*, cit., p. 34) o «un pizzico di insolita ironia» (cfr. Id., *Ernesto De Martino*, cit., p. 44). Cf. anche A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 214, in italiano.

⁴⁵ Cfr. M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., p. 33 n. 1. Mi chiedo se Eliade ha in mente questo progetto di monografia anche mentre scrive, nelle righe finali del suo saggio: «Cercherò, in altra occasione, di delineare le basi del nuovo "metodo" che ritengo di poter applicare nella discussione del problema della morte». In questo caso si tratterebbe, infatti, del libro (mai scritto) sulle mitologie della morte e sull'esperienza della morte come strumento di conoscenza, pianificato già nel 1935 (alcune parti sono integrate in lavori successivi sul folklore balcanico, cfr. L. Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger*, cit., pp. 133-134, con tutte le fonti) e la cui intenzione di stesura accompagna Eliade per gran parte della sua vita (M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 105, 122, 124, raduna tutte le menzioni che lo studioso romeno lascia cadere nel corso dei decenni a proposito di questo libro mai più pubblicato, l'ultima del 1964). Per la comprensibile fascinazione, anzi ossessione del tema mortuario in Eliade in quanto studioso di religioni, al punto che ci si è spinti a parlare di una vera e propria tanatologia eliadiana, cfr. *ibi*, pp. 104-135. Per l'ossessione del tempo come «marchio distintivo di tutta l'opera teorica e letteraria di Eliade», cfr. invece L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., p. 9, *passim*.

⁴⁶ Subito mettendo in guardia – correttamente, come osserveremo – dal pericolo di ridurre

religioni avrebbe davvero mai avuto «il coraggio di scrivere una grande opera di rottura tutta dedicata all'argomento del paranormale mantenendo la stessa prospettiva euristica professata nel *Folclorul ca instrument de cunoaştere*»⁴⁷. È ancora questo libro ipotetico che Eliade ha con ogni evidenza in mente, quando stende il 3 gennaio 1945 una nota del *Diario portoghese*:

«mi piacerebbe scrivere un libro che fosse una provocazione per il mondo moderno, un invito alla libertà assoluta che decifro in certi miti e scopro ancora viva in certi uomini, persino nel nostro secolo (gli *yogin*, i mistici; i fenomeni di levitazione; l'incombustibilità del corpo, la chiaroveggenza, la profezia, ecc.; e che testimoniano l'autonomia dell'uomo nei confronti delle leggi della materia, la libertà che questi potrebbe acquisire se...). Ciò che mi tenta in particolar modo è una controversia con Hegel e con lo storicismo. Sento di possedere un'intuizione che potrebbe dare i suoi frutti in una grande visione d'insieme. Ma non riesco a concentrarmi. Non so decidermi a mettermi a lavorare. Temo che non potrò più terminare alcun libro»⁴⁸.

In una osservazione di poco successiva, datata 8 marzo 1945, Eliade continua:

«Trovo di continuo, nel corso delle mie letture, testimonianze e osservazioni di esploratori, missionari, viaggiatori, ecc., relative alle facoltà eccezionali di certi indigeni di parlare con gli animali, di divinare il futuro, ecc. L'ultima volta in *Mythologie primitive* di Lévy-Bruhl, p. 56. Sarebbe molto interessante riunire tutti questi fatti e pubblicarli senza aggiungere commenti. In realtà, essi sono "impossibili" per noi perché non concordano con lo stadio attuale delle nostre conoscenze scientifiche. Ma può, questo, essere un criterio assoluto? Possiamo invalidare alcune migliaia di osservazioni esatte soltanto perché non si adeguano a ciò che abbiamo imparato ad accettare come reale, come "vero"?»⁴⁹.

Giustamente, Ricketts⁵⁰ accosta fugace a questo passo diaristico un aneddoto autobiografico eliadiano molto più tardo, dell'estate 1957. Giunto in America, al campus universitario di Chicago Eliade è colpito dalla familiarità che gli scoiattoli hanno con gli esseri umani, al punto che si fanno nutrire direttamente dalla mano. E scrive una pagina immaginifica e potente, che merita riportare per intero:

«Ogni volta che la diffidenza, l'inimicizia, la lotta per la vita, tutto ciò che caratterizza i rapporti fra l'uomo e le bestie selvatiche mi sembra abolito, sia pure

faziosamente tutto il pensiero eliadiano «ad un tradizionalismo esoterico *sui generis*», cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 110.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, su M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 431.

⁴⁸ Cfr. M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., p. 198 (cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 431; M.L. Ricketts, *Glimpses into Eliade's*, cit., p. 34).

⁴⁹ Cfr. M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., pp. 249-250.

⁵⁰ M.L. Ricketts, *Glimpses into Eliade's*, cit., p. 37.

per un attimo, s'impadronisce di me una potente e oscura emozione, quasi che fosse annullata la condizione attuale dell'uomo e del mondo e fosse reintegrata quell'epoca paradisiaca esaltata dai miti primitivi. Allora, *in illo tempore*, prima della "caduta", prima del "peccato", gli uomini vivevano in pace con le fiere, comprendevano il loro linguaggio e parlavano loro amichevolmente. L'amicizia con gli animali selvaggi e la comprensione del loro linguaggio è una sindrome nel contempo paradisiaca ed escatologica. Il giorno in cui il lattante giocherà con la vipera e il capretto rizzerà col leopardo, la storia volgerà alla fine e sarà prossimo il tempo messianico. Gli eremiti e i santi ritrovano, ma a loro esclusivo uso, tale amicizia con le fiere. Di tutto ciò ho parlato a lungo in studi e articoli che non ho intenzione di mettermi a riassumere. Quello che è incoraggiante è che un uomo odierno possa essere così profondamente commosso dall'amicizia di un animale non addomesticato»⁵¹.

6. L'interesse in primo luogo giovanile di Eliade al problema della realtà o meno dei poteri magici e ai suoi rapporti con il documento metafisico (complessivamente, un altro «percorso poco studiato»⁵² nella bibliografia dell'autore romeno) è, difatti, certo costante negli anni. Nella seconda edizione (1958) de *Il mondo magico*, il significativo volume dedicato all'interpretazione del magismo etnologico, de Martino riporta in appendice, tradotte, alcune delle «reazioni più interessanti»⁵³ alle tesi del suo libro. Si tratta di 5 importanti recensioni e discussioni critiche di filosofi e storici delle religioni (nell'ordine di ristampa: Benedetto Croce – con due testi, Enzo Paci, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade). Tra queste ultime, una di Mircea Eliade del 1948 uscita su «Critique», abbreviata (o meglio, censurata) per l'occasione da de Martino⁵⁴, che lo studioso rome-

⁵¹ Cfr. M. Eliade, *Giornale*, Bollati Boringhieri, Torino 1976 (ed. or. 1973), pp. 176-177. A partire da questo episodio che ruota attorno all'idea del tempo sacro paradisiaco, cfr. N.J. Girardot, *Introduction. Imagining Eliade: a fondness for squirrels*, in N.J. Girardot - M.L. Ricketts (eds.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982, pp. 1-16.

⁵² Cfr. P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., p. 11.

⁵³ Cfr. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007², p. 273.

⁵⁴ M. Eliade, *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali* (ed. or. 1948, tr. parziale), in E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 266-272 (cfr. anche i commenti di I.P. Culiuanu, *Mircea Eliade et la pensée moderne*, cit., pp. 44-45; P. Angelini, *Ernesto de Martino*, cit., p. 44; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 297-298 = Id., *L'idealismo magico*, cit., pp. 241-242; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 111; M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 7-8). Un paio di parentesi quadre oscurano il testo originale, decurtato di circa due pagine, ove de Martino è addirittura accostato come variante all'«idealismo magico» di Evola: esso si può leggere per intero in M. Eliade, *Science, idéalisme*, cit. Le ragioni dei tagli evocate dalla critica moderna si trovano in o sono collezionate da E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 111; P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., pp. 36-37; V.S. Severino, *Cronaca della prima ricezione*, cit., p. 203 n. 84 (aggiungere M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 297-298 n. 102; A. Testa, *Le destin tylorien*, cit., n. 15 = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., pp. 214-215 n. 27, in italiano) e sostanzialmente riguardano, tutte: 1) la probabile volontà di de Martino di distanziarsi ideologicamente e politicamente dallo «scomodo» accostamento al

no ripubblica in gran parte uguale, esattamente un anno dopo (ma i due testi sono entrambi stati scritti negli stessi mesi del 1948)⁵⁵, come seconda rassegna critica de *Il mondo magico* nel fascicolo CXXXV della «Revue de l'Histoire des Religions»⁵⁶.

Entrambe le recensioni di Eliade rimandano, ad un certo punto, all'articolo sul folklore paranormale del 1937, «publié[e], malheureusement, en roumain»⁵⁷ (l'autore continua a cruciarsi per il suo testo che rimane ancora sconosciuto al pubblico internazionale), dove lo studioso – sono le parole che adopera egli stesso – cerca «di risolvere il problema della realtà dei poteri paranormali in una prospettiva completamente diversa»⁵⁸ da quella demartiniana.

È probabile che de Martino non abbia mai letto l'articolo di Eliade del 1937⁵⁹, neppure quando inizia a porsi intorno alle fasi iniziali della Seconda Guerra Mondiale il problema della realtà dei poteri magici, im-

pensiero di Evola; 2) la volontà di espungere pagine eliadiane, “anti-positivistiche”, fortemente critiche e pungenti verso l'impianto teorico e filosofico demartiniano.

⁵⁵ Id., *Le destin tylorien*, cit., nn. 14-15 = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., pp. 214-215 nn. 26-27, in italiano (l'autore si sbaglia nell'affermare che la prima studiosa ad accorgersi del taglio è stata C. Gatto Trocchi, *L'occultismo in Occidente*, cit., p. 324; cfr. per es. Ead., *Il Risorgimento esoterico*, cit., pp. 187-192; E. Menadeo, *Del sacro*, cit., p. 126); V.S. Severino, *Cronaca della prima ricezione*, cit., p. 191 (con fonti e bibliografia prec.).

⁵⁶ M. Eliade, *Compte-rendu*, cit. (su *Il mondo magico*, cfr. anche le memorie Id., *Le messi del solstizio. Memorie 2 [1937-1960]*, in R. Scagno [ed.], Jaca Book, Milano 1995 (ed or. 1988), pp. 107-108). A voler essere precisi, la recensione per la «Revue de l'Histoire des Religions» sembra essere stata pubblicata (e pensata) prima di quella uscita per «Critique», anche se le date di pubblicazione sembrano affermare il contrario: cfr. la lettera di Eliade a Pettazzoni datata 1 marzo 1948, in cui il primo accenna alla recensione allora in cantiere per la *Revue* (M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, éd. par N. Spineto, Editions du Cerf, Paris 1994, pp. 173-174; cfr. anche A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 214 n. 26, in italiano; V.S. Severino, *Cronaca della prima ricezione*, cit., p. 191). Sbaglierebbero quindi sia P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., p. 107 e Id., *Eliade, de Martino*, cit., pp. 33-34, 36 (per cui quelle pubblicate su «Critique» «Sono impressioni a caldo, che solo qualche mese più tardi si coaguleranno in una recensione vera e propria [cioè quella della *Revue*]»; Angelini è ripreso da F. Vosa, *L'ontologia arcaica*, cit., p. 81) che E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 111 (il quale scrive: «Di lì a poco Eliade scrive una seconda recensione a *Il mondo magico* [cioè quella della *Revue*]»).

⁵⁷ Cfr. M. Eliade, *Compte-rendu*, cit., p. 108.

⁵⁸ Cfr. M. Eliade *Scienza, idealismo*, cit., p. 271 (la stessa frase in Id., *Compte-rendu*, cit., p. 108).

⁵⁹ Così P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., pp. 27-28 (il quale aggiunge: «de Martino non ha letto il saggio in questione, ma se lo avesse letto lo avrebbe giudicato come una curiosa anche se interessante testimonianza di fede e non come una prospettiva ermeneutica da prendere in considerazione»); G. Casadio, *Lo sciamanesimo*, cit., p. 50 («[de Martino], che non leggeva la letteratura in romeno, non poteva sapere che, in altro contesto e parecchi anni prima, Eliade si era interrogato sulla questione e aveva fornito una risposta sperimentale che non si sa quanto sarebbe piaciuta al Nostro, ma che, comunque, andava nella direzione da lui auspicata»). Da parte sua, S. Mancini, *Postface*, cit., p. 526, sembra lumeggiare una dipendenza dall'articolo di Eliade di certi passaggi demartiniani, anche se non si pronuncia chiaramente a riguardo. Ricordo di passaggio che Eliade si fece personalmente promotore di un precoce tentativo, abortito, di traduzione de *Il mondo magico* presso Gallimard o Payot, cfr. la corrispondenza in

mergendosi «dans l'univers intellectuel de la métapsychique»⁶⁰ per elaborare il primo libro *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e, soprattutto, cominciare a riflettere sul primo capitolo di quello che sarà *Il mondo magico* (pubblicato in prima ed. nel 1948, ma condotto a una fase avanzata già nel 1943).

7. Nel volume *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, pubblicato nel 1949, a proposito dell'ideologia cosmogonica, ripetuta e ciclica in cui è immerso l'uomo arcaico, Eliade lascia cadere in nota una asserzione piuttosto criptica: «Senza parlare delle possibilità di “creazione magica” nelle società tradizionali, che sono reali»⁶¹. Verità e realtà ontologica dei poteri che il mondo contemporaneo è ormai solito denominare “sovranaturali”, dunque: siamo probabilmente all'interno dello stesso ordine di idee. Un anno prima di elaborare le due recensioni demartiniane del 1948, in una lettera datata 19 maggio 1947, Eliade avverte Raffaele Pettazzoni (1883-1959) che sta seguendo con interesse le ricerche di de Martino, e aggiunge:

«Il y a déjà 12 ans, j'ai publié un étude – malheureusement en roumain – sur le “Folklore comme instrument de connaissance” (en roumain, folklore = ethnologie), dans laquelle je me posais un peu les mêmes problèmes. Si j'aurais l'occasion de préparer une version française de cette étude, j'utiliserai les résultats de M. De Martino»⁶².

Come vedremo, da lì a qualche anno Eliade perde interesse per l'articolo giovanile sul folklore paranormale, e non lo cita più. Già nel 1943, a proposito di questo scritto, l'autore aveva scritto: «una versione francese

M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions*, cit., pp. 197, 267 n. 4 (cfr. anche F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 390).

⁶⁰ Cfr. S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 410-411.

⁶¹ Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Rusconi, Torino 1975³, p. 200 n. 3. Cfr. M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 8.

⁶² Cfr. M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions*, cit., p. 154. Eliade viene a sapere di de Martino nel 1939 grazie alla mediazione di Vittorio Macchioro, un rapporto su cui ci soffermeremo più avanti (cfr. la lettera di Macchioro del 30 aprile 1939 in M. Mincu - R. Scagno [eds.], *Mircea Eliade e l'Italia*, Jaca Book, Milano 1987, p. 240 = M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. 3: *K-P*, Minerva, București 2003, pp. 115-116, e la risposta di Eliade del 12 maggio 1939 in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux dans l'oeuvre de Raffaele Pettazzoni et de Mircea Eliade*, Tesi di Dottorato, Université Paris-Sorbonne, Paris 1999, pp. 369-370 = M. Eliade, *Europa Asia America... Corespondență*, in M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. 2: *I-P*, Minerva, București 2004, p. 182). Tra i due studiosi si riscontra una certa circolarità: secondo L. Bordaș, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954)*, cit., p. 22 n. 22, è molto probabile che la recensione di de Martino del libro di Eliade *Techniques du Yoga*, 1948, uscita nel 1947-1948 nel fascicolo XXI di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», è a sua volta influenzata dal richiamo eliadiano allo yoga contenuto nella recensione de *Il mondo magico* di M. Eliade, *Science, idéalisme*, cit.

ampliata uscirà prossimamente»⁶³. Richiamata più volte, la revisione in francese non venne, però, mai approntata, e la traduzione del saggio esce solo nel 1978 in un numero monografico (XXXIII) dei *Cahiers de l'Herne* dedicato allo storico delle religioni. Questa traduzione assai tardiva non manca di sorprendere Culianu, il quale nel 1982-1983, nella seconda biografia su Eliade che non vedrà mai la luce dal titolo *Mircea Eliade necunoscutul* (ma il manoscritto originale è scritto in francese), così commenta, con toni che oscillano tra la costernazione e l'esaltazione:

«Il fatto che egli [Eliade] abbia ripreso questo articolo del 1937 per includerlo con pochi ritocchi nel numero de “Les Cahiers de l'Herne” che gli è stato dedicato nel 1978 significa che egli non ha cambiato per niente opinione durante i quarant'anni che sono trascorsi dalla pubblicazione di quello scritto. Lanciando al mondo scientifico una provocazione, oggi forse ancor più formidabile di allora, Eliade è l'unico professore universitario che accetta incondizionatamente la realtà delle testimonianze folcloristiche riguardanti i fatti soprannaturali. Tale provocazione è passata comunque inosservata»⁶⁴.

È difficile, in effetti, fare i conti con questa schietta, duplice osservazione di Culianu circa: 1) le ragioni che si nascondono dietro la tardiva traduzione francese, verosimilmente accettata (magari dietro insistenza del curatore del volume gratulatorio, Constantin Tacou, 1926-2001), se non voluta, dallo storico romeno in persona, ormai settantenne; 2) da lì, la testimonianza di una supposta continuità di vedute di Eliade sui fenomeni paranormali, dagli anni '20 fino agli anni '70 inoltrati. Interpretando nettamente questo passo nella seconda direzione, da parte sua Marcello De Martino ritiene che Culianu, il quale nella biografia eliadiana pubblicata pochi anni prima aveva parlato, a proposito del saggio del 1937, come di un «tentativo importantissimo ma, purtroppo, prematuramente e definitivamente interrotto»⁶⁵, si sentisse più libero di commentare, a distanza di quattro anni, le tendenze parapsicologiche del suo maestro, visto che questi era ormai un professore anziano⁶⁶. Può darsi, così come è possibile che Eliade abbia voluto finalmente veder pubblicata la “sua” versione francese, vagheggiata per così tanti anni, magari lanciando nello stesso tempo – come dice Culianu – un qualche tipo di provocazione. Ebbene, a ben vedere è assai strano che Eliade non abbia accompagnato la traduzione del suo articolo da un cappello introduttivo volto a conte-

⁶³ Cfr. M. Eliade, *Commenti alla leggenda*, cit., p. 14 n. 2.

⁶⁴ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul («studiu inedit scris in limbă franceză in 1982-1983»)*, in Id., *Mircea Eliade. Editie revăzută și augmentată*, Nemira, București 1995, pp. 238-239, apud M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 178-179.

⁶⁵ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., p. 67. Culianu era per altro a conoscenza, nello stesso tempo in cui scriveva queste righe, della ripubblicazione in francese del saggio del 1937 nei *Cahiers*, avvenuta in quello stesso anno.

⁶⁶ M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 178-179, 181.

stualizzarne criticamente la gestazione (e menzionando accanto, magari, *Il mondo magico* di de Martino, di cui nel 1947 prometteva a Pettazzoni di impiegare i risultati). Prima di lanciarsi in un bilancio dei pro e dei contro sulla questione, sarebbe senz'altro importante conoscere meglio le vicende editoriali che hanno portato alla traduzione francese dell'articolo del 1937 per i *Cahiers*.

Continuando a parlare di assenze, non è un caso che nella monografia sciamanica di Eliade del 1951/1964 il saggio *Folclorul ca instrument de cunoaștere* non è mai menzionato: la discussione dei poteri extrasensoriali sciamanici gioca un ruolo molto limitato nell'economia argomentativa eliadiana, essendo del resto assente ogni riferimento al problema della realtà oggettiva dei poteri magici, come non perde tempo di far notare – quasi irritato – de Martino in sede di recensione⁶⁷.

8. Ma quale è la prospettiva euristica che ribalterebbe le vedute in gioco, in un certo qual modo, rispetto a de Martino? Eliade e de Martino, anche se entrambi affermano in modo indipendente l'utilità ermeneutica dell'accostamento dei documenti etnologici “primitivi” (e per lo storico delle religioni romeno, anche di quelli più ampiamente storico-religiosi⁶⁸) con quelli metapsichici e paranormali moderni «sperimentalmente verificabili e riproducibili»⁶⁹, hanno tra loro due prospettive filosofiche

⁶⁷ E. de Martino, *Recensione di “Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition”, “Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du ‘Centre’”, “Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase”*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 23 (1951-1952), pp. 154-155. Cfr. F. Vosa, *L'ontologia arcaica*, cit., p. 92; G. Casadio, *Lo sciamanesimo*, cit., pp. 49-50.

⁶⁸ M. Eliade, *Compte-rendu*, cit., pp. 107-108; Id., *Scienza, idealismo*, cit., p. 271, rinfaccia a *Il mondo magico* di de Martino l'uso limitato della comparazione a causa dell'orizzonte storicista dell'autore, che lo ha costretto a focalizzare lo sforzo analitico solo sui “primitivi” e i *medium* moderni, trascurando i soggetti religiosi appartenenti alle civiltà di tutte le epoche (per es. quella indù, con i suoi *yogi* e *fachiri*). Altrove, M. Eliade, *Esperienza sensoriale ed esperienza mistica presso i primitivi* (ed or. 1954), in Id., *Miti, sogni, misteri*, Lindau, Torino 2007⁴ (ed or. 1957), pp. 97-129: p. 115, sottolinea «la perfetta continuità con cui l'esperienza paranormale dei primitivi raggiunge le stesse religioni più evolute. Non esiste un solo “miracolo” sciamanico che non sia attestato anche nelle tradizioni delle religioni orientali e nella tradizione cristiana. Questo è vero soprattutto per le esperienze sciamaniche per eccellenza: il “volo magico” e il “dominio sul fuoco” [corsivo dell'A.]. Per l'ampiezza di vedute eliadiana su questo problema, cfr. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 54, il quale traduce un estratto dal saggio eliadiano giovanile *Magie și metapsichică* (1927): «le rapprochement entre l'histoire des religions et les recherches métapsychiques sera, bientôt, indispensable [...] Ce n'est qu'ainsi que les phénomènes religieux pourront être éclairés dans leur origine et leur développement». Su questo particolare punto metodologico, cfr. anche M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 186.

⁶⁹ Cfr. P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., p. 23. Si noti come la (pretesa) verificabilità oggettiva dei poteri extra-sensoriali da parte dell'uomo di scienza europeo è un dato acquisito sia per Eliade che per de Martino, i quali ovviamente si basano sui dati di letteratura precedente, di inizio '900. In realtà, attualmente nessun caso è stato realmente dimostrato in laboratorio con metodo scientifico sperimentale (cfr. *inter alia* le lucide osservazioni di P. Coppo, *Ma gli*

differenti che soprattutto Eliade si sforza di mantenere caparbiamente separate.

La sua è, infatti, una chiara veduta d'insieme di tipo "continuista-regressivo" – uso volutamente l'ossimoro – dell'esperienza umana arcaica riunita sotto l'esperienza effettiva (o realtà oggettiva) del concetto di magismo contagioso di frazeriana memoria, riscontrabile in tutti i popoli e in tutte le ere (per usare le sue parole, un «mondo accessibile, in linea di principio, a *tutti e in qualsiasi momento storico*»⁷⁰ [corsivo dell'A.]). Per Eliade, il principio fondamentale alla base delle forze magiche che agiscono su un oggetto che è stato in contatto con l'obiettivo dell'azione magica, e ciò secondo il principio generale elaborato da Frazer, è soggiacente anche alla capacità conoscitiva-percettiva mediante il tatto illustrata da casi di sensitivi, confermati dalle prove sperimentali, che danno prova di criptestesia pragmatica (ne era convinto già negli anni '20 quando, criticando Frazer, affermava che la magia contagiosa è «la legiferazione di osservazioni ripetute, una verità obiettiva, scientifica»⁷¹). Questo *continuum* di forze universali invisibili sarebbe disincarnato dalla volontà degli uomini, che perciò si limiterebbero a riscontrarlo, attivo, in una natura già data. Si tratta di un punto teorico decisivo, completamente rovesciato rispetto alla tesi demartiniana di una "natura culturalmente condizionata" che Eliade rimprovera all'etnologo napoletano in sede di recensione (ovvero, l'assunto relativistico alla base de *Il mondo magico*: l'idea che la magia non esiste in sé, ma solo in chi in quel momento affronta o si pone il problema, visto che è sempre il soggetto che si costruisce il suo mondo secondo una sorta di soggettiva volontà creatrice).

Eliade considera i continuatori dello stesso magismo arcaico, cioè i maghi-veggenti moderni e contemporanei con i loro poteri straordinari, come dei veri e propri «*mostri [...] sopravvissuti* alla trasformazione radicale delle facoltà psichiche e metapsichiche indotta dalla "civiltà"»⁷² [corsivo dell'A.]. In altre parole, secondo lo studioso romeno ci trove-

sciamani volano davvero?, cit., p. 183; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 286). La questione, legata al concetto di verità che assume la scienza a seconda delle epoche culturali, è interessante e meriterebbe di essere approfondita.

⁷⁰ Cfr. M. Eliade, *Scienza, idealismo*, cit., p. 271.

⁷¹ Cfr. M. Eliade, *Magie și metapsihică*, cit., p. 209. Qui Eliade, in particolare, afferma con forza il bisogno di andare oltre il concetto di "falsa scienza" o "pseudo-scienza" della nozione di magia di Frazer, essendo la magia anch'essa una scienza che descrive la realtà, ma una realtà ontologica fondata diversamente. Cfr. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 52-54; E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 97. È interessante notare come dell'articolo di Eliade del '27 venga, ancora oggi, fatto ampio uso in sede accademica: cfr. per es. il paragrafo *Magie și metapsihică* di I. Mânzat, *Psihologia credinței religioase. Transconștiința umană*, Editura Științifică și Tehnică, București 1997, pp. 203-210.

⁷² Cfr. M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., p. 37. P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., p. 23, legge in queste righe un «quasi paradossale ricorso alla nozione tyloriana di "sopravvivenza"» e, a ragione, «una direzione che potremmo definire degenerazionistica».

remmo di fronte ad una continuità di poteri (recenti e rari) in pochi, indotta dalla regressione dei suddetti poteri (arcaici e frequenti) in molti. Poteri scomparsi o, nel migliore dei casi, diventati latenti. Le concrete esperienze passate di tipo parapsicologico devono essere state molto comuni nei tempi antichi – continua Eliade – visto che «si sono conservate – con inevitabili alterazioni fantastiche – nel folklore», sulla base di una concatenazione logica forse un po' brusca: «Le credenze *folkloriche* sembrano essere un immenso deposito di *documenti* di certe tappe mentali oggi superate»⁷³ [corsivo dell'A.]. Da qui, l'enorme importanza accordata dallo studioso alla funzione conoscitiva dei documenti folklorici come autentici fatti scientifici, «un assunto metodologico che attraverserà una buona parte dell'opera scientifica maggiore di Eliade a partire dagli anni Quaranta del secolo scorso»⁷⁴.

Non possiamo soffermarci sul particolare (e delicato) problema sollevato dalla nozione di “residuo culturale”, che presuppone agire in Eliade – senza sottintesi – l'esistenza di una scala temporale di valori tutta interna alla sua particolare concezione di ortogenesi evolutiva psico-biologica, antropologica e storico-religiosa: entro questo percorso temporale, è contemplata dallo storico romeno la possibilità di una vera e propria stasi mentale delle facoltà umane psichiche e cognitive⁷⁵. Intanto, basta notare che le righe citate non hanno mancato di imbarazzare i biografi eliadiani, i quali hanno proceduto perlopiù con argomenti *ex silentio*. Ricketts, per

⁷³ Cfr. M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., pp. 45-46.

⁷⁴ Cfr. L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., p. 19 n. 20. Eliade aveva già affermato la funzione conoscitiva del folklore nel 1933, in alcuni appunti diaristici raccolti poi nel capitolo *Fragments* («Frammenti») di *Oceanografie* («Oceanografia»), una raccolta di scritti del 1934: «In questa rassomiglianza fondamentale tra tutte le produzioni folcloriche c'è qualcosa di concreto e di positivo [...] Esse sono l'humus in cui affondano le radici dello strumento della conoscenza mitica, simbolica, fantastica. Il folklore nasconde una conoscenza concreta, ciò che non si trova nell'opera di nessun grande letterato, di nessun grande artista. [...] ogni produzione folclorica, [...] partecipa di questa presenza fantastica che permette di accedere alla radice delle cose, di intuire la sostanza della realtà, di esprimere i limiti della vita e l'infinitudine della morte» (cfr. M. Eliade, *Oceanografia*, Jaca Book, Milano 2007 [ed. or. 1934], p. 184).

⁷⁵ È a questo punto che, nella ripubblicazione del saggio del 1937 contenuta in *Insula lui Euthanasius*, Eliade rimanda in nota al proprio breve articolo datato 1938-1939: *Speleologie, istorie, folclor* («Speleologia, storia, folklore») (M. Eliade, *Speleologia, storia, folclor...* (ed. or. 1938); Id., *Fragmentarium*, cit., pp. 53-56). Sulla base di un meccanismo di analogia metaforica, Eliade pone in relazione la documentazione folklorica raccolta in epoca recente (che conserva i significati arcaici originari, sopravvissuti alla degradazione del tempo) con i ritrovamenti moderni di animali delle caverne, i cosiddetti troglolobi, da parte di speleologi e biologi, considerati una sopravvivenza di una fauna da lungo tempo scomparsa dalla superficie della terra per prosperare e adattarsi a condizioni di vita specifiche negli antri e negli abissi inaccessibili. Entrambi i comparandi costituiscono, per lo storico, dei «fossili viventi». Per quest'ultimo concetto che, a partire dalla fine degli anni '40, permane nella produzione scientifica di Eliade lungo un arco di ben 40 anni, cfr. l'importante analisi di L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., *passim* (a cui mi limito a rimandare). Si tratta di uno dei punti forse più deboli dell'intero sistema di pensiero scientifico dello studioso romeno.

esempio, dopo essersi chiesto quali siano le conseguenze di queste teorie nel successivo pensiero storico-religioso del maestro, non va oltre il notare come lo studioso romeno abbia sempre trattato i materiali folklorici ed etnografici con rispetto, e che «the question of the “truth” or “falsity” of folk beliefs and narratives usually is not raised»⁷⁶.

Se pure in Eliade e de Martino la personale visione della magia si differenzia notevolmente, nel complesso i due studiosi hanno in comune una visione evolutiva precisa imperniata in «una sorta di decadimento generazionale»⁷⁷ di fasi mentali ormai sorpassate, certo assai poco differente fra di loro. Come nota correttamente Silvia Mancini basando le sue analisi sul programmatico manifesto demartiniano *Lineamenti di etnometapsichica* (1942)⁷⁸ che andrà da lì a qualche anno a costituire il primo capitolo de *Il mondo magico*, anche lo scrittore napoletano vede nelle attitudini parapsichiche in Occidente «le résidu d'un psychisme dé-fonctionnalisé par suite d'un changement du rapport homme/monde, déterminé par les modifications de l'environnement historique»⁷⁹.

L'universalismo della credenza magica di tipo contagioso starebbe a dimostrare per Eliade, in altre parole, l'origine eminentemente esperienziale, cioè da fatti concreti o comunque da un «nucleo “sperimentale”»⁸⁰ realmente efficace, della credenza magica. Secondo lo storico, gli stessi fatti che influenzano, per tramite di leggi mentali atemporali sopravvissute presso certi individui, e quindi inaccessibili alla maggioranza dell'umanità, sia l'insorgenza extrasensoriale paranormale moderna che quella dei documenti di impianto meraviglioso di cui il mondo indiano popolare o il folklore etnografico e rurale europeo è pieno⁸¹.

9. Quali sono le leggi mentali adombrate da tale interpretazione? Non ci è dato saperlo, visto che lo storico delle religioni romeno è estremamente vago nei confronti dei meccanismi soggiacenti all'evoluzione della specie umana di cui pure parla, per cui «nuove facoltà mentali sono apparse o si sono sviluppate in modo straordinario, mentre altre scomparivano o diventavano estremamente rare»⁸². Dieci anni prima, appoggian-

⁷⁶ Cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 871.

⁷⁷ Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 266 = Id., *L'Idealismo magico*, cit., p. 210.

⁷⁸ E. de Martino, *Lineamenti di etnometapsichica*, in *Problemi di etnometapsichica*, Società Italiana di metapsichica, Milano 1942, pp. 113-139.

⁷⁹ Cfr. S. Mancini, *Postface*, cit., p. 431 (il passo è riprodotto, in italiano, in P. Coppo, *Ma gli sciamani volano davvero?*, cit., p. 189).

⁸⁰ Cfr. M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., p. 47.

⁸¹ *Ibi*, pp. 43-47.

⁸² Cfr. *ibi*, p. 47. Cfr. anche Id., *O carte despre moarte*, cit., pp. 444-445, e le parole di Eliade, dall'intervista con Blaga del 1937: «I believe that in all religions as well as in the superstitions of all peoples, we find traces of certain ancient experiences which today, in the

dosi all'articolo *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea* (1927) di Evola che si impegna a discutere, Eliade si spinge addirittura a parlare di una forte contrazione delle forze mentali, ormai conservatesi in pochi maghi, «in una degenerazione spiegabile con gli eccessi sessuali»⁸³. Ambasciano chiosa come l'improbabile carattere ortogenetico di atemporalità riflesso nelle parole di Eliade «indicherebbe la psiche come una sorta di contenitore atemporale (lamarckiano) che ha codificato e trasmesso per generazioni avvenimenti emotivi o storie»⁸⁴.

L'articolo del 1937, evocato talvolta ancora oggi in modo del tutto acritico⁸⁵ e che lo stesso Culianu tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80 qualificò in diverse sedi come «eccellente»⁸⁶ e «importantissimo»⁸⁷ concedendo anche lui, pare, la possibilità di prendere in considerazione la realtà

present mental condition of man, for the most part are no longer accessible to us» (cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 870; M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 116-117, 163).

⁸³ Cfr. M. Eliade, *Ocultismul în cultura contemporană*, cit., p. 372.

⁸⁴ Cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 105, 426. Ambasciano così glossa Eliade: «Non è dato sapere esattamente quali siano queste facoltà che si succedono nel tempo dell'evoluzione o, forse, Eliade le ritiene talmente ovvie da non doverle specificare» [108]. Il lamarckismo (dal nome del naturalista francese Jean-Baptiste de Lamarck, 1744-1829) è una teoria evuzionistica basata sulla concezione della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti attraverso l'uso o il disuso.

⁸⁵ Cfr. per es. B. Neagota, *Cultural transmission and mechanisms of fictionalisation and mythification in oral narratives*, in «Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Ethnography and Folklore» 1-2 (2013), pp. 75-76, un saggio del resto molto confusionario. Neagota lamenta addirittura che «Eliade's thesis (1937), although known and used in university bibliography, continues to be ignored by the ethnological community». L'opinione critica di E. Ciurtin, *Review of "Mircea Eliade: A Critical Reader"*, cit., p. 610, cade certo a fagiolo, a questo proposito: «When not contextualized - especially against the background of other Indological researches - Eliade's article was received as a proof of epistemological courage and insight».

⁸⁶ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade et la pensée moderne*, cit., p. 44; Id., *Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel*, in «Le Club français de la Médaille, Bulletin» 84 (1984), pp. 48-55: p. 52 (ripubblicato in F. Schwarz [ed.], *Mircea Eliade. Dialogues avec le sacré*, Editions N.A.D.P., Paris 1987, pp. 9-16). Le righe di questo secondo saggio, in cui Culianu rintraccia una (vaga) influenza dell'articolo del 1937 nei romanzi e nei racconti fantastici eliadiani (così anche G. Magliocco, Domnișoara Christina de *Mircea Eliade. Les avatars vampiriques de l'anima*, in P. Walter, C. Braga (eds.), *Fantômes, revenants, poltergeists, mânes*, in «Caietele Echinox» 21 [2011], pp. 233-247), sono riprese nel breve testo I.P. Culianu, *Mircea Eliade et son oeuvre: l'"histoire vraie" du mythe*, in «Aurores» 38 (1983), pp. 11-13, senza citazioni e senza l'aggettivo «eccellente». Cfr. anche Id., *Mircea Eliade necunoscutul*, cit., pp. 240, 273-274 (apud M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 155-156, 183) e l'intervento di Culianu del 21 agosto 1989 alla tavola rotonda *L'inquirente nella letteratura, cioè il protagonista dell'indagine* svoltasi durante il meeting di Rimini, leggibile all'indirizzo <<http://www.meetingrimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=1033&key=3&prefix=>> (01/15) (su cui cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 99).

⁸⁷ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., p. 67 («very important») anche in Id., *Mircea Eliade at the crossroads*, cit., p. 127), che però poi parla di «idee forse un po' esagerate» sottolineando come queste anticipino de Martino di un decennio (il quale, su questi temi, non è peraltro «arriva[to] a conclusioni soddisfacenti»; su de Martino e i poteri magici, cfr. anche Id., *Mircea Eliade et la pensée moderne*, cit., pp. 44-45; Id., *Mircea Eliade at the crossroads*, cit., p. 127). Cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 46.

dei fenomeni preternaturali presso le popolazioni di interesse etnologico e presso l'uomo contemporaneo come rilevante per la storia delle pratiche religiose (l'ambiguo rapporto di Culianu con l'articolo eliadiano del 1937 e de Martino andrebbe soggetto a un'analisi specifica)⁸⁸, insomma, non è esente da marcate ingenuità e da un impianto filologico e teorico-metodologico complessivamente debole, frutto di una tesi che per Angelini, uno dei più sottili conoscitori sia dell'opera di de Martino che di Eliade, sembra

«ardita e sostenuta da una documentazione “di parte” [e] che non coglie la radice del problema proprio perché concepita come una risposta ai detrattori e agli assertori degli eventi registrati, senza alcuna preoccupazione per le modalità della registrazione e del “perché” del ricorso al miracolo»⁸⁹.

Stando ad alcune annotazioni stese nell'arco del 1943, sembra quasi che Eliade sia ben cosciente di queste problematiche. In due sedi diverse, a proposito dell'articolo del 1937, lo studioso si preoccupa di osservare: «Non so in che misura lo studio abbia convinto i pochi lettori romeni»⁹⁰ / «Non so quanti tra i miei lettori romeni ho convinto»⁹¹.

10. Sempre Angelini ha scritto recentemente che «il programma che si nasconde dietro le [...] parole del saggio [*Folclorul ca instrument de cunoaștere*] rimarrà, come era fin troppo facile prevedere, lettera morta»⁹², essendo da lì a poco espunto dalla produzione scientifica “diurna” del giovane autore che ha ormai scelto di essere storico delle religioni a tempo pieno, ma continuando ad affiorare carsico e “notturno” nella finzione della sua produzione romanzesca-letteraria⁹³. Ricketts, da parte sua, ag-

⁸⁸ Partendo, obbligatoriamente, dalle pagine già dedicate da E. Iricinschi, *Where the author dwells: searching for a definition of religion in the introductions to Culianu's books*, in Sorin Antohi (ed.), *Religion, Fiction, and History: Essays in Memory of Ioan Petru Culianu*, vol. II, Nemira, București 2001, pp. 501-541: pp. 511-512, 536-537 n. 27, 538 n. 61, e M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 21, 43, 45-47, 75, 99, 155-170, 178-184, 227-230, 249-252, 413-422, 442 (il quale prende spunto da T. Anton, *Eros, Magic, and the Murder of Professor Culianu*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 59-61, 99, e infine analizza – ma in modo certo preliminare – le inclinazioni occultistiche e filosofiche-*New Age* di Culianu).

⁸⁹ Cfr. P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., p. 28.

⁹⁰ Cfr. M. Eliade, *Commenti alla leggenda*, cit., p. 14 n. 2.

⁹¹ Cfr. Id., *Diario portoghese*, cit., p. 87.

⁹² Cfr. P. Angelini, *Eliade, de Martino*, cit., p. 27 (ancora: «Eliade tocca il problema e poi sostanzialmente lo mette in secondo piano»).

⁹³ Qui riecheggia volutamente, oltre M. Cugno, *Mircea Eliade: lo studioso e il narratore, «l'uomo diurno» e «l'uomo notturno»*, in L. Arcella - P. Pisi - R. Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 27-42; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 20, 46, 177-178, le parole dello stesso Eliade espresse nel 1978: «se una certa corrispondenza si scopre tra le mie opere scientifiche e la mia opera letteraria è perché non esiste una vera soluzione di continuità tra il regno diurno dello spirito e il suo regno notturno. Scrivendo, si dimentica tutto quel che si sa» (cfr. M. Eliade, *Signorina Christina*, Jaca Book, Milano 1984 [ed. or. 1936], p. VI, *apud* L. Ambasciano, *Sciamanesimo*

giunge: «It is within this attitude [quella mostrata dal saggio del 1937] that we should look for the source of Eliade's fictional writings in the fantastic genre»⁹⁴. Si tratta di un'importante suggestione storiografica tutta interna al noto nodo tematico eliadiano di contaminazione fra pensiero teorico e produzione letteraria. Essa sembrerebbe del tutto confortata dalle parole dello stesso storico romeno, a proposito della novella occulta *Secretul doctorului Honigberger* («Il Segreto del dottor Honigberger») scritta nel periodo 1939-1940 e confluita in *Two Tales of the Occult* (1970), primo libro di Eliade di racconti tradotti in inglese, in cui il protagonista, il dottor Zerlendi, manifesta poteri occulti attraverso esercizi yogici che finiscono per renderlo invisibile e trascinarlo fuori dal tempo e dallo spazio. Proprio come l'esercizio e il coronamento meditativo dello *samyama* può comprendere, per lo *yogin*, la possibilità miracolosa di evadere dai condizionamenti storici e di comparire e scomparire⁹⁵. Mi riferisco alle memorie di Eliade e al libro-intervista con Claude-Henri Rocquet del 1978, tre passi autobiografici che non sono, del resto, sfuggiti ad altri attenti esegeti eliadiani:

«Ciò che si poteva dire sugli effetti dei diversi esercizi preliminari [yogici] l'ho riferito il più esattamente possibile nei miei lavori sullo yoga. Per quanto riguarda altri esercizi e altre esperienze ho dovuto mantenere il silenzio, volendo restare fedele alla tradizione indiana che ammette solo la comunicazione di tipo iniziatico dal *guru* al discepolo. Del resto, non credo che sarei stato in grado di descrivere esattamente, cioè in modo scientifico, certe esperienze. Il solo mezzo espressivo sufficientemente preciso avrebbe potuto essere un nuovo linguaggio poetico ma per questo sarebbe stato necessario un talento che non ho mai posseduto. Più tardi, nel 1939, ho tentato di rievocare certe esperienze yogiche in una novella intitolata *Secretul Doctorului Honigberger*. La libertà "creativa" dell'artista mi ha permesso di alludere di più e con più precisione di quanto avrei potuto fare in un testo strettamente scientifico»⁹⁶.

senza sciamanesimo, cit., p. 427). Per S. Mancini, *Fra pensiero simbolico*, cit., p. 653, dopo il saggio del 1937 Eliade ha «abbandona[to] definitivamente l'interesse per la metapsichica a profitto di una storia delle religioni di orientamento fenomenologico, dominato da problematiche ermeneutiche e simboliste». Come abbiamo visto, preso atto dei richiami eliadiani al suo saggio ancora nei tardi anni '40, si tratta di una affermazione solo parzialmente vera.

⁹⁴ Cfr. M.L. Ricketts, *Glimpses*, cit., p. 35.

⁹⁵ Cfr. per es. l'agile esposizione in M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 (ed or. 1948), pp. 82-83.

⁹⁶ Cfr. M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937)*, a cura di R. Scagnò, Jaca Book, Milano 1995 (ed or. 1980), pp. 200-201. Cfr. anche R. Comoth, *Mircea Eliade, romancier et historien des religions*, in «L'Athénée. Bulletin de la Fédération de l'Enseignement Moyen Officiel du Degré Supérieur de Belgique» 73 (1984), pp. 23-33: p. 30; C. Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta: the History of Their Encounter; Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga; A Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion*, Universität Heidelberg, Zürich 2008, p. 20; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 165.

«In quell'inverno del 1939-1940 ebbi la tentazione di scrivere – e lo feci a un ritmo vertiginoso – una novella fantastica, *Secretul doctorului Honigberger*. Volevo utilizzare certi fatti reali (l'esistenza storica di Honigberger, le mie esperienze personali a Rishikesh), camuffandoli in un racconto fantastico, in modo tale che solo un lettore attento avrebbe potuto distinguere la realtà dalla fantasia»⁹⁷.

«Io credo alla realtà delle esperienze che ci fanno “uscire dal tempo” e “uscire dallo spazio”. In questi ultimi anni ho scritto alcune novelle in cui si parla di questa possibilità di uscire dal proprio momento storico, oppure di ritrovarsi in un altro spazio, come Zerlendi. Descrivendo gli esercizi di yoga di Zerlendi, nel *Segreto del dottor Honigberger*, ho fornito certe indicazioni, fondate sulle mie esperienze personali e che ho passato sotto silenzio nei miei libri sullo yoga. Ma, al tempo stesso, ho aggiunto delle inesattezze, proprio per camuffare i dati reali [...] [Il lettore] [s]arebbe in tal caso portato a concludere che tutto il resto è inventato, il che non è vero»⁹⁸.

In un'altra occasione memorialistica datata 21 aprile 1963, Eliade sceglie espressamente di non divulgare le esperienze da lui vissute in India, probabilmente rifiutando, ancora una volta, di discutere la precisa natura e il contenuto degli esercizi yogici da lui eseguiti. Si rappelli il primo dei tre estratti riportati *supra*, proveniente dalle memorie stese durante gli anni '60:

«Ci sono molte cose sulle quali non ho il diritto di scrivere. Potrei, tuttavia, annotare una copia dattiloscritta, precisando però che questi appunti non dovranno mai essere pubblicati. Semplici informazioni per gli eventuali lettori del manoscritto dei *Ricordi*»⁹⁹.

⁹⁷ Cfr. M. Eliade, *Le messi del solstizio*, cit., p. 47. Cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 159.

⁹⁸ Cfr. M. Eliade, *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano 1990² (ed or. 1978), p. 47 (cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 49-50, 151-152, 157, 223, 413, 441-442; E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., pp. 101-102; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 431, 436). Cfr. anche M. Eliade, *Le messi del solstizio*, cit., p. 221, a proposito del gioco di corrispondenze tra scritti letterari e scientifici: «potrei ricordare *Secretul doctorului Honigberger* (Il segreto del dottor Honigberger), che deriva direttamente da *Yoga* [cioè dalla tesi di dottorato del 1933]». Fra i commentatori recenti, cfr. per esempio J.J. Kripal, *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*, University of Chicago Press, Chicago 2010, pp. 18-19 = Id., *The future human: Mircea Eliade and the fantastic mutant*, in «Archæus» 15, 1-2 (2011), pp. 187-208: pp. 200-201, che si spinge fino a notare, in modo abbastanza acuto, come «Eliade was now hiding his own paranormal experiences in his literary creations», una questione quasi paradossale e “rovesciata” considerato il fatto che, nel saggio del 1937, Eliade afferma che la creatività letteraria (per esempio, del fantastico paranormale e folklorico) può costituire un autentico strumento di conoscenza della realtà. Il problema, semmai, risiede nella presunta realtà delle esperienze paranormali yogiche attraversate da Eliade.

⁹⁹ Cfr. M. Eliade, *Giornale*, cit., p. 317. Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 150-152.

In realtà, i passi suddetti, così come molte delle affermazioni di Eliade a proposito del suo periodo indiano 1928-1931, sono certamente da ridimensionare: le esperienze yogiche furono di ben altro tenore, come ha dimostrato, al di là di ogni dubbio, Bordaș, il quale ha perfino parlato di «Himalayan “myth”». Grazie a una revisione approfondita dell’esperienza indiana di Eliade condotta su tutta la documentazione disponibile (interviste, fonti memorialistiche, carteggi, ecc.), Bordaș ha completamente decostruito la popolarissima immagine dei famosi sei o sette mesi di solitario eremitaggio mistico condotti dallo storico romeno tra 1930 e 1931 nell’*āśram* di Rishikesh in Himalaya. Fonti alla mano, si tratterebbe, insomma, di una consapevole fabbricazione dello stesso Eliade¹⁰⁰, il quale invece avrebbe esperito in Himalaya un più modesto (e assai svincolato) periodo di tre mesi al massimo come iniziato a certe forme di yoga e al *tantra* sotto la guida e gli insegnamenti del maestro (*Swami*) Shivananda Saraswati (1887-1963) («anything more than an introduction into the techniques of *pranāyāma* and meditation»¹⁰¹).

Nell’elaborare la descrizione del dottor Zerlandi esperto praticante *yogin*, Eliade avrebbe, pertanto, totalmente inventato i poteri sovranaturali (*siddhi*) raggiunti da Zerlandi nella parte finale dell’apprendistato (confacendosi con ciò alla «libertà “creativa”»¹⁰² dello scrittore, come per altro spiega Eliade stesso, ovviamente traendo ispirazione dai testi classici sullo yoga che conosceva) o, al limite, avrebbe preso ispirazione da fenomeni che altri (e non certo lui) avrebbero esperito, relativi, per esempio, alla pratica *prāṇāyāma* del controllo del respiro per raggiungere stati alterati di coscienza¹⁰³. Culiuanu stesso è di questa opinione e, in una

¹⁰⁰ Potrebbe aver giocato un ruolo psicologico importante, in Eliade, la ricerca di sé (e di un’identità indiana) in seguito al rapporto d’amore bruscamente troncato a Calcutta con la figlia di Dasgupta, Maitreyi. Sei mesi intercorrono, infatti, dal distacco, nella seconda metà di settembre 1930, al ritorno in Calcutta, nel marzo del 1931.

¹⁰¹ L. Bordaș, *The Secret of dr. Eliade*, cit., pp. 112-120 (cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 143-144 n. 19). In una lettera di Macchioro indirizzata a Eliade e datata 24 luglio 1936, il primo, dopo avere “recensito” il libro sullo yoga eliadiano, scrive: «Mi piacerebbe sapere se Lei [= Eliade] ha fatto esperienze personale nello yoga. Mi fa l’impressione che non se ne sia occupato: lo concludo dal fatto che Lei accenna in modo dubitativo agli effetti terapeutici dello yoga [...] mentre quegli effetti sono indiscutibili. Io lo dico per mia esperienza» (cfr. M. Mincu - R. Scagno [eds.], *Mircea Eliade e l’Italia*, cit., p. 243 = M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., pp. 109-110; cfr. il breve commento di L. Bordaș, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954)*, cit., pp. 15-16). I silenzi e le mezze verità caratterizzano l’intera vita di Eliade anche nei confronti del suo passato giovanile di simpatizzante di estrema destra: cfr., da ultimi, le note e la bibliografia critica contenute in M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 443-466; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 367-368.

¹⁰² Cfr. M. Eliade, *Le promesse dell’equinozio*, cit., p. 201.

¹⁰³ C. Guggenbühl, *Mircea Eliade*, cit., pp. 18-25. *Contra*, cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 142-145, 152, 156, 168, 221, 229-230, 249-252, il quale sulla base di una costellazione di indizi basati su “non detti” eliadiani, afferma che «non è assurdo credere [che Eliade abbia appreso in India] le tecniche opportune per conseguire simili poteri “super-

prefazione datata 1988 a una raccolta di novelle di Eliade tradotte in lingua greca, si esprime eloquentemente a riguardo:

«Ma quali erano, forse, le convinzioni del dottor Eliade nel 1940, alla data della stesura di quelle due novelle? [...] nel 1937, quando si è sentito abbastanza sicuro da pubblicare il saggio intitolato *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, in cui appare un'accettazione incondizionata della validità delle esperienze paranormali, il dottor Eliade evidentemente credeva almeno nelle *possibilità* esplorate poi nelle novelle che doveva scrivere nel 1940. In altre parole, è ragionevole credere che le esperienze yogiche di Eliade non l'abbiano portato in un altro mondo, come pare suggerirci con elaborata discrezione; era comunque convinto che esse *l'avrebbero potuto condurre* in un altro mondo ed era capace ad immaginarsi molti modi in cui questa cosa avrebbe potuto avvenire. Ancora in altre parole, il dottor Eliade ha trattato tanto la pretesa esperienza di Zerlendi, quanto quella, ricreata di Honigberger, come fossero esperienze proprie. Ho avuto l'occasione di dire ripetutamente che i punti di vista di Eliade dovevano modificarsi. Chi aveva familiarità con la sua prosa fantastica e con i suoi saggi ha potuto leggere più tardi tra le righe che, sebbene gli "fossero capitate" molte cose, non aveva mai ottenuto l'entrata per il sacro in alcun modo canonico, mediante l'utilizzo di alcuna tecnica, come sarebbe quello dello yoga o altre. Ho motivo di credere, a dispetto di quello che si è scritto più recentemente da parte di alcuni, che la prospettiva di Eliade sul mondo si è modificata ancora una volta, e alquanto drasticamente, negli ultimi anni della sua vita»¹⁰⁴ [corsivo dell'A].

La nuova prospettiva eliadiana sul mondo paranormale a cui fa riferimento nelle righe finali Culianu, ormai differente da quella espressa nell'articolo del 1937, possiede, a ben vedere, una elaborazione risalente più articolata. Angelini così continua:

«a Eliade interesserà sempre meno sapere se il santo o il mago "vola" davvero, oppure sapere se un tempo chiunque "poteva" volare davvero. Il suo problema, negli anni che verranno, sarà un altro: come arrivare a sapere *perché* si vuole volare e *cosa* si spera di ottenere volando, nell'ambito delle religioni che hanno elaborato questo e altri motivi mitico-rituali di pari aspirazione»¹⁰⁵ [corsivo dell'A].

normali", tra cui quello di realizzare viaggi nello spazio e nel tempo». Altrove, *ibi*, p. 144 n. 19, finisce per chiedersi «se davvero un così breve *training* [di 3 mesi e mezzo al massimo] possa bastare a ricevere una corretta "iniziazione" al tantrismo e a conseguirne così i "poteri magici" (*siddhi*)». G.G. Filippi, *Prefazione*, in L. Sanjakdar, *Mircea Eliade*, cit., p. IV n. 2, ritiene essere l'esperienza di Eliade con Swami Shivananda «fallimentare, come si può dedurre dalla fatica e svogliatezza con cui egli portò a termine il suo primo studio sullo Yoga».

¹⁰⁴ Cfr. I.P. Cuianu, *Secretul doctorului Eliade* (ed. or. 1988), in Id., *Studii românești I. Fantasmale nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, ed. C. Popescu - D. Petrescu, Polirom, Iași 2006², pp. 383-386, *apud* M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 249-254, il quale fatica assai nel rendere conto di questo passo culianiano all'interno della sua personale interpretazione di un Eliade «esperto operatore di pratiche yoga (anche di natura tantrica)».

¹⁰⁵ Cfr. P. Angelini, *Eliade, De Martino*, cit., p. 27.

11. Le cose stanno proprio così? A giudicare dalle posizioni alquanto polemiche che Eliade mostra nei confronti delle idee di de Martino, molti anni più tardi, nella discussione – definita, forse con una punta di esagerazione, un «dialogue de sourds»¹⁰⁶ – svoltasi durante il congresso di parapsicologia organizzato tra aprile e maggio 1956 dalla newyorkese *Parapsychology Foundation* nell'abbazia medievale francese di Royaumont, vicino a Parigi¹⁰⁷, si risponde senz'altro di sì. Si tratta di un vero e proprio «turning point per lo storico delle religioni romeno [basato] su una visione più problematica riguardo alla realtà dei fenomeni paranormali»¹⁰⁸, espressa, per altro, in una circostanza in cui Eliade non avrebbe avuto niente da nascondere a chicchessia, trovandosi in un “covo” di studiosi del paranormale (anche se in quell'occasione parteciparono numerosi non-parapsicologi, cultori di discipline diverse: filosofi, etnologi, psicologi, ecc.)¹⁰⁹. In questa occasione, a differenza di quanto ha sostenuto nel 1937, Eliade non perde tempo nel dimostrarsi scettico circa l'opportunità dello storico delle religioni di pronunciarsi sulla realtà dei poteri magici (in particolare, di quelli espressi nella levitazione e nella possibilità di “ascensione magica” celeste) attraverso un confronto con i fenomeni paranormali indagati dalle scienze parapsicologiche. È merito di Angelini l'aver sottolineato come le parole di Eliade ricalchino, esattamente, gli argomenti da lui elaborati due anni prima, in un passo del saggio del 1954 dedicato all'*Expérience sensorielle et expérience mystique chez*

¹⁰⁶ Cfr. S. Mancini, *Postface*, cit., p. 522, ripresa da A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 216, in italiano, il quale parla espressamente di «distance intellectuelle qui les sépare». C. Gallini, *Introduzione*, in E. de Martino, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di A. Talamonti, Argo, Lecce 2008, pp. 7-38: p. 15, parla di «duello [che] vede scendere in campo due paladini di verità opposte, con una radicalizzazione di posizioni sorprendente certo ma anche efficace quanto a retorica».

¹⁰⁷ M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, «Belfagor» 53 (1998), pp. 455-465 (pubbl. or. in «La Tour Saint-Jacques» 6-7 (1956), pp. 96-106; poi abbrev. in P. Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 126-139; parte del dibattito fu ripubblicato da E. Zolla nel «Corriere della Sera» (8 agosto 1998), p. 23). Gli atti completi del colloquio sono stampati nel fascicolo *La Parapsychologie et le Colloque de Royaumont* della rivista «La Tour Saint-Jacques» 6-7 (1956). Si può leggere una efficace descrizione dei lavori in un *magazine* americano dell'epoca specializzato in parapsicologia: «Tomorrow» 4, 4 (1956), pp. 80-93 («The Royaumont Symposium. An Editorial Report» + «Highlights from Royaumont»). Roberto Labanti mi ricorda come sia «Tomorrow» che la *Parapsychology Foundation* furono fondate da Eileen Jeanette Vancho Lyttle Garrett (1893-1970) dopo il suo arrivo negli Stati Uniti.

¹⁰⁸ Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 435-436.

¹⁰⁹ Il merito del forte taglio interdisciplinare fu dovuto senz'altro ai co-organizzatori europei: Emilio Servadio e il singolare parapsicologo e esoterista Robert Amadou (1924-2006). Cfr. P. Lagrange, *Renaissance d'un ésotérisme occidental (1945-1960)*, in Id., C. Voisenat (eds.), *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions*, BPI/Centre Pompidou, Paris 2005, pp. 53-54 (fu in quell'occasione, afferma l'autore, che «La parapsychologie atteint sans doute là son plus haut degré d'intégration au reste de la culture»); R. Evrard, *1935-1968. L'ère du réalisme fantastique. Contribution à l'histoire de la parapsychologie en France*, in «The Missing Links» 2 (2010), pp. 42-43.

*les primitifs*¹¹⁰, anche se si possono menzionare, in precedenza, due rapide annotazioni lasciate cadere nella prima edizione del 1951 del libro sullo sciamanesimo, presenti anche nella seconda edizione aggiornata del 1964:

«Come abbiamo già detto, il problema dell'autenticità di tutti questi fenomeni sciamanici [di tipo paranormale, per esempio la registrazione della voce degli spiriti oltremondani] cade fuori dal quadro del presente lavoro»

«Il liberarsi dello sciamano dalle corde con cui è strettamente legato costituisce, come tanti altri fenomeni del genere, un problema di parapsicologia che qui non possiamo trattare. Dal punto di vista da noi assunto – che è quello della storia delle religioni – il liberarsi dalle corde è, al pari di tanti altri “miracoli” sciamanici, espressione della condizione di “spirito” che lo sciamano avrebbe conseguita grazie alla sua iniziazione»¹¹¹.

Questi scritti lasciano trapelare un pensiero scientifico che si può definire come attestato su una posizione di “agnosticismo”. Eliade non condanna né si oppone esplicitamente all'effettivo problema sollevato dalla realtà dei fenomeni extrasensoriali: la considera una questione irrilevante dal punto di vista storico-antropologico limitandosi a sospendere il giudizio, in quanto non interessa il compito dello storico delle religioni che in sede scientifica si può, e anzi si deve, accontentare di altro. Insomma, allo studioso è più che sufficiente un punto di vista incentrato sulla “sola” analisi dei complessi simbolici e mitico-rituali dietro l'idea del volo magico rinvenibile in molteplici culture umane.

¹¹⁰ P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., p. 108, su M. Eliade, *Esperienza sensoriale*, cit., p. 115. Il senso di questo passo è stranamente stravolto e completamente invertito da L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 112 (probabilmente influenzato da M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 432-433), che lo ritiene essere un chiaro esempio di continuità del pensiero giovanile di Eliade sul paranormale. Per sostenere le sue affermazioni, Ambasciano riporta monca una porzione del passo: «[...] questi miti, questi riti, queste credenze esprimono a un tempo situazioni esistenziali dell'uomo nel Cosmo ed esprimono i suoi desideri oscuri e le sue nostalgie. In un certo senso, tutti questi fatti sono *reali* per lo storico delle religioni» [corsivo dell'A.]. In realtà, il passo è decurtato dalle due righe finali, che così continuano: «[...] sono *reali* per lo storico delle religioni, poiché ognuno rappresenta un'esperienza spirituale autentica in cui l'anima umana si è trovata profondamente impegnata». La realtà dei fenomeni paranormali qui non è, chiaramente, quella oggettiva, fattuale e autentica (sostenuta negli anni '20 e '30), quanto quella metafisica dell'esperienza spirituale religiosa, l'unica che deve interessare lo storico delle religioni come introduce lo stesso Eliade, poche righe più sopra.

¹¹¹ Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma 1974², pp. 279 n. 46, 318 n. 10, ove, per altro, l'interpretazione di tali fenomeni operata da de Martino ne *Il mondo magico* è definita «ardita». A esperienze “concrete” di viaggio sciamanico «nell'attuale condizione umana, non [...] più accessibil[i] se non sul piano dello “spirito”» Eliade vagheggia in *ibi*, p. 524, immediatamente concludendo: «Ma noi preferiamo lasciar aperto questo problema che, del resto, va oltre il quadro della storia delle religioni e sbocca nel dominio della filosofia e della teologia». Cfr. anche G. Casadio, *Lo sciamanesimo*, cit., pp. 50-51, che richiama alcuni di questi passaggi dallo *Chamanisme* contro «coloro che insistono a sottolineare in Eliade gli aspetti criptoteologici».

Senza voler ritrovare a tutti i costi troppe coerenze e uniformità all'interno di un sistema epistemologico di pensiero, quello eliadiano, che è stato recentemente definito, forse con un po' di esagerazione, come strutturalmente incoerente e incongruente a causa di «inconsistencies» generate da cambiamenti di opinione consci/inconsci e dall'impossibilità di produrre sempre teorie generali che diano ragione di contesti specifici¹¹² (e la mole lussureggiante di scritti a disposizione del temerario esegeta, che si spalmano lungo un arco cronologico di ben 65 anni, certo non aiuta la ricerca di una eventuale coerenza monolitica eliadiana: un assunto, per l'appunto, nella sua interezza più aprioristico che altro)¹¹³, è probabile che queste nuove prese di posizioni risalgano a una riflessione incominciata circa 10 anni prima. In un lucido passaggio del *Diario portoghese* datato 5 gennaio 1945, Eliade difatti scrive:

«La mia passione per la storia delle religioni, il folclore e l'etnografia, tradiva in primo luogo il mio interesse per un mondo di libertà che l'uomo moderno ha perso da lungo tempo. La stessa spiegazione si può dare alla mia inclinazione (fin dal liceo) per le scienze occulte e la magia: la libertà che l'uomo conseguiva con tali tecniche. Neppure adesso ho la certezza che le scienze occulte siano "reali".

¹¹² M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 4, 20-21, 196, il quale si riferisce anche alla medesima situazione attraversata, in generale, dagli studi umanistici («humanities»). La non-univocità, l'ambiguità, talvolta la contraddizione delle prese di posizione scientifiche di Eliade sono sottolineate, *inter alii*, da M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 186; L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., pp. 225-332; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 143, 331, 366, 406. È interessante notare come la categoria di contraddizione deve essere utilizzata anche nella composizione del pensiero di De Martino (*contra*, P. Cherchi, *Intorno alla "preistoria" di Ernesto de Martino*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio» 6, 3 [1991], pp. 27-41: p. 36 n. 14; più sfumata E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., *passim*), dove per altro non ha senso «una distinzione meccanica tra processo di comprensione dell'opera e processo di comprensione della persona – umana e intellettuale – dell'autore», cfr. R. Di Donato, *I greci selvaggi: Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999, pp. 140-141.

¹¹³ Come se il pensiero di un singolo essere umano, tanto più di così lunga durata e di tale complessità, si possa intendere in modo riduttivo come puramente statico (poniamo: dal lettore). Ciò non significa, dall'altra parte, evitare di ammettere che esistano delle costanti interne di pensiero, come vedremo più avanti. G. Casadio, *Mircea Eliade*, cit., p. 40, elenca, secondo una stima «probabilmente in difetto»: 15 romanzi o racconti lunghi, 4 volumi di novelle, 5 diari, 2 volumi di memorie, 4 drammi, oltre 34 monografie di storia delle religioni, di filosofia, di critica letteraria, 7 tomi di curatele di opere singole o collettive, una curatela di enciclopedia di 15 volumi, 3 riviste fondate e dirette o co-dirette, più di 1900 articoli. «E non parliamo degli infiniti frammenti inediti: abbozzi di libri non condotti a termine, note erudite, appunti di diario smarriti nei vari traslochi o da lui stesso gettati nelle fiamme o distrutti nel grande incendio che devastò il suo ufficio all'Università di Chicago un anno prima della morte». M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 21-22, da parte sua, aggiunge libri composti da pubblicazioni di interviste e di interventi di Eliade alla radio. Cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 373; L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 23-24.

Ma, se non altro, il loro mondo è riconfortante: un mondo in cui l'uomo è libero e forte, e lo spirito è creatore»¹¹⁴.

12. Giustamente, mi pare, Moshe Idel legge in queste righe «some form of hesitation as to the validity of his earlier conviction in the power of magic»¹¹⁵. La riflessione è precedente al 1948 e quindi alle ultime menzioni del saggio del 1937 sul folklore paranormale: tuttavia, sembra già contenere *in nuce* elementi del successivo pensiero “post-parapsicologico” di Eliade. Per converso, come sostiene Sandro Barbera (1946-2009) che ha curato in Italia la ripubblicazione di dibattito di Royauumont dimenticato per decenni¹¹⁶, in quell'occasione de Martino continua a sostenere ancora a spada tratta la promozione della psicologia paranormale «al rango di “scienza sperimentale”», una «sopravvivenza tenace»¹¹⁷ nel pensiero del cosiddetto “secondo de Martino” di nozioni raggruppabili nell'etnometapsichica o parapsicologia etnologica (i nuovi campi disciplinari fondati dall'etnologo napoletano), chiaramente attestate ancora nel 1956 dalla sua relazione congressuale¹¹⁸. Vediamo contrapposte tra

¹¹⁴ Cfr. M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., p. 200 (cfr. anche F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 37; M.L. Ricketts, *Glimpses*, cit., p. 35).

¹¹⁵ Cfr. M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 7.

¹¹⁶ Si ignora, tuttavia, che ben prima della “riscoperta” italiana del 1995 dovuta a Elémire Zolla (1926-2002) (E. Zolla - D. Fasoli, *Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente*, Marsilio, Venezia 2002², p. 67), Servadio accennò in modo paradigmatico al dibattito di Royauumont in diversi convegni internazionali di parapsicologia sempre organizzati dalla *Parapsychology Foundation*, fra gli anni '60 e '80. Ogni volta sottolineando la diversità di approcci fra Eliade e de Martino (quest'ultimo ritenuto essere orientato materialisticamente). Servadio, nel 1956, partecipò a Royauumont e dovette rimanere estremamente colpito dalla discussione fra i due storici delle religioni. Cfr.: 1) nel 1968 il commento di Servadio alla p. 9 del saggio di C.T. Tart, *Did I really fly? Some methodological notes on the investigation of Altered states of consciousness and Psi phenomena*, in R. Cavanna (ed.), *Psi Favorable States of Consciousness. Proceedings of an International Conference on Methodology in Psi Research*, Parapsychology Foundation, New York 1970, pp. 3-10; 2) nel 1973 il commento alla p. 257 del saggio di J.E. Dingwall, *The end of a legend: a note on the magical flight*, in A. Angoff - D. Barth (eds.), *Parapsychology and Anthropology. Proceedings of an International Conference*, Parapsychology Foundation, New York 1974, pp. 241-257, anche in «Parapsychology Review» 5, 2 (1974), pp. 1-27 (ripreso da A.M. Turi, *La levitazione. Fenomeno mistico e parapsicologico*, Mediterranee, Roma 1977, pp. 21-22); 3) nel 1982 il commento alla p. 49 del saggio di E.R. Gruber, *Outside and inside the paranormal*, in B. Shapin - L. Coly (eds.), *Parapsychology's Second Century. Proceedings of an International Conference*, Parapsychology Foundation, New York 1983, pp. 39-54 (Servadio si professa nettamente a favore dell'approccio eliadiano e dice che lo parteggiava già nel 1956). Ringrazio Roberto Labanti per avermi segnalato la questione.

¹¹⁷ Cfr. M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., p. 467.

¹¹⁸ M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 437, addirittura, si stupisce nel vedere il «marxista e materialista de Martino [...] più incline a creder[e]» nella realtà oggettiva della magia, a differenza di Eliade. Sulla questione della permanenza nel pensiero di de Martino del dilemma parapsicologico sulla “realtà metapsichica” (e della sua conseguente difesa), che attraverso molto critica recente e che taluni esegeti (come Silvia Mancini o Pietro Angelini) datano correttamente (almeno!) fino al 1963 a causa del saggio E. de Martino, *L'approccio*

loro le opinioni dei due studiosi, estrapolando dalla discussione francese alcune frasi particolarmente dense di significato:

de Martino: «il valore stabilito secondo il criterio della realtà non è mai stato estraneo a nessuno storico. Perché dovrebbe essere estraneo allo storico delle religioni?»;

Eliade: «[lo storico delle religioni o l'etnologo] può accontentarsi – perché è questa la sua prospettiva – di ciò che a proposito di questi fatti [i fatti paranormali] si crede, si fa ritualmente, si pensa ideologicamente»¹¹⁹.

Vent'anni dopo Royaumont, in una intervista del 1975 che non vedrà mai più la luce, Culianu chiede ad Eliade se questi avrebbe firmato di nuovo il saggio del 1937 *Folclorul ca instrument de cunoaștere*. Domanda al mentore, poi, se questi vede retrospettivamente nella propria opera un cambio di programma. Eliade così risponde:

«Sì e no. Se ti ricordi quello che dicevo nel *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, vedrai che lì enunciavo il mio interesse per la realtà di alcune esperienze che compaiono nelle tradizioni popolari ecc. Più tardi sono rimasto interessato al folclore nella misura in cui esso si inquadra in un universo immaginario, e ho esplorato quell'universo immaginario che ha le strutture e le regole sue proprie. Quindi vedrei questa modificazione di prospettiva nello spostamento d'accento dalla valorizzazione delle esperienze paranormali su cui dà testimonianza il folclore all'universo immaginario di cui esso fa parte»¹²⁰.

Come si vede chiaramente da questi passi e come accennato poc' anzi, Eliade, dal canto suo, durante il congresso di Royaumont è decisamente dubbioso sulla possibilità conoscitiva concreta dei poteri magici. Con sorpresa – se si pensa all'importanza accordata all'articolo del 1937,

etnologico della fenomenologia paranormale, in «Giornale Italiano per la Ricerca Psicica» 1, 2 (1963), pp. 81-86, cfr. gli appunti di A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., pp. 209, 212; S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 468 n. 1, 547-553; Ead., *Fra pensiero simbolico*, cit., pp. 640-655; P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., p. 109; Id., *Eliade, De Martino*, cit., p. 38 (che ne riporta erroneamente il titolo come «L'approccio etnologico alla psicologia paranormale», basandosi con ogni evidenza sul commento di Barbera in M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., p. 466); G. Casadio, *Lo sciamanesimo*, cit., p. 50. Il problema, a mio avviso, è piuttosto di lana caprina, visto che non mi pare che de Martino abbia mai definitivamente accordato alla parapsicologia lo statuto di scienza autonoma (pace P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., pp. 108-109), facendone un uso, come nota a ragione E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., p. 351, «sostanzialmente strumentale».

¹¹⁹ Cfr. M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., pp. 463, 465.

¹²⁰ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, cit., p. 346, *apud* M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 182, 422. La domanda di Culianu prende ispirazione da una constatazione personale: il 13 aprile 1975 Eliade si dichiarava d'accordo con l'osservazione, avanzata da qualcuno, secondo la quale egli avrebbe abbandonato il programma esposto nel saggio del folclore del 1937. Culianu, che era lì presente, confessa che in quel momento era pronto a protestare, essendo convinto della continuità (sotto nuove forme, ma quali?), fino agli anni '70, delle credenze parapsicologiche giovanili del maestro.

che abbiamo visto da lui evocato ancora nel 1948! –, lo studioso romeno adotta un temperamento che continuerà a fare fronte negli anni '70, collocandosi all'interno di un orientamento della ricerca scientifica che sarà marcatamente dominante nei decenni successivi. Mi riferisco, con qualche azzardo non solo anacronistico di cui sono cosciente, all'approccio etnografico interpretativo di tipo geertziano, vale a dire a un'ermeneutica anti-ontologizzante sensibile al significato delle "sole" codificazioni culturali e sociali dell'emergenza magica. Non certo alla verifica della realtà in sé delle credenze in quanto fenomeno fisico¹²¹. Si compari a Eliade, a questo proposito, la seguente riflessione di Ronald Hutton, autore di una delle migliori sintesi recenti sullo sciamanesimo siberiano:

«The question of whether the shamans' spirits were in any sense real entities is one which should not much trouble many contemporary academic practitioners of anthropology or religious studies. The consensus among these is that belief systems need to be understood in their own terms, without the need for judgements on the part of the scholar carrying out research into them; in other words, the spirits can be supposed to have reality to the people under study, even while the academic making the supposition has no personal belief in their literal existence»¹²².

Certo, le prese di posizione eliadiane (o di Hutton), consapevolmente disinteressate dal piano dell'analisi dei poteri paranormali in quanto eventi reali, lasciano il fianco sguarnito nei confronti di uno dei due vecchi estremismi esplicativi dei poteri extra-sensoriali (ovvero, il raffrontamento binario *belief vs disbelief*): l'accusa mossa alla parapsicologia di essere una pseudoscienza, in accordo alla duratura influenza scettica del riduzionismo scienziata positivista ancora oggi operante, vera e propria «dottrina basata su prove che offrono risposte scientifiche»¹²³. Una corrente di pensiero che il giovane Eliade criticava duramente nel 1937, insieme allo storicismo scienziata che si basa sul primato del documento come sola e possibile comprensione della realtà, ritenendo entrambi un abuso euristico fondato sull'ossessione delle prove tangibili¹²⁴.

¹²¹ A. Testa, *Le destin tylorien*, cit., n. 19 = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 227 n. 45, il quale cita molto opportunamente *The Interpretation of Cultures* di Geertz, 1973. Secondo I.P. Culianu, *Mircea Eliade at the crossroads*, cit., Eliade condivide con l'antropologia religiosa di Geertz il ruolo religioso giocato dal simbolo nel sistema culturale e nella comunicazione sociale.

¹²² Cfr. R. Hutton, *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, Hambleton, London - New York 2001, pp. 93-94.

¹²³ Cfr. I. Capiluppi, *La "religione come esperienza". Materiali per una biografia di Vittorio Macchioro*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Torino 2002, p. 118.

¹²⁴ M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., p. 38 (cfr. anche la bordata contro il metodo storico sulla conoscibilità dei fatti ritenuti «impossibili» in M. Eliade, *Il secolo della storia*, cit., p. 111, e il commento di M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 871-872). Su questa densa pagina eliadiana, cfr. L. Bordaş, *Time, history*, cit., pp. 45, 47-48; J.J. Kripal, *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*, University of Chicago

Si può, pertanto, riportare la formula epistemologica efficacemente sintetizzata da Alessandro Testa, a proposito dello statuto corrente di pseudoscienza posseduto dalla parapsicologia:

«[une] position presque unanimement acceptée par la communauté scientifique internationale, pour laquelle les phénomènes dits “paranormaux” sont, dans le meilleur des cas, un symptôme de crédulité et d’ingénuité, ou dans le pire, une escroquerie»¹²⁵.

13. È esattamente per questi motivi che Bryan Rennie, discutendo recentemente l’articolo del 1937 sul folklore come forma di conoscenza autonoma, è in buona compagnia nel sentirsi turbato – e, diciamo tranquillamente, anche imbarazzato – nel seguire le elucubrazioni giovanili dello scienziato romeno a proposito della realtà dei fenomeni extra-sensoriali e di levitazione come “dato di fatto” sulla base di una letteratura antecedente appena evocata, mai confutata o discussa criticamente da Eliade: in pratica, una semplice lista di nomi nonché una mancanza sicura di metodo scientifico comprovato sul controllo delle fonti¹²⁶. Si considerino le due seguenti, lucide affermazioni di Rennie:

Press, Chicago 2006, p. 153; Id., *Authors of the Impossible*, cit., pp. 18, 216 = Id., *The future human*, cit., p. 200; E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., pp. 108-109. Grosso modo, si tratta di un attacco al cosiddetto «orientamento tyloriano» scienziato contro cui, significativamente, de Martino si scaglia nella discussione francese in M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., pp. 455-460, più o meno come aveva già fatto Eliade nel 1937 (sulla questione cfr. A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., con bib. precedente). Riprendendo uno stralcio di Eliade da questo dibattito, dedicato alla possibilità reale *tout court* del volo magico sciamanico, è curioso come L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 106, non colga una certa ironia sottesa alle parole eliadiane, e le consideri *sic et simpliciter*, riportandole decontestualizzate, come una attardata insistenza su posizioni teoriche elaborate nel 1937, cioè esattamente 20 anni prima di Royauumont («un’inammissibile delega al sovrannaturale e una divagazione irresponsabile allora come oggi per uno studio disciplinare, critico e verificabile della storia dello sciamanesimo»). In realtà, per tramite di un procedimento argomentativo di tipo retorico, Eliade «non os[a] spinger[s]i tanto lontano» (cfr. M. Eliade - E. de Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., p. 463) e non pensa che uno sciamano possa volare: immagina, o in altre parole evoca soltanto la possibilità, riferendosi al pensiero di de Martino per il quale quella possibilità appare del tutto reale.

¹²⁵ Cfr. A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 228, in italiano (lo stesso parere, per es., in I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., p. 127). L’autore, comunque, sbaglia a credere la somiglianza tra l’opzione teorica di Eliade dimostrata a Royauumont e l’approccio generale di stampo socio-antropologico francese, come un «criterio solo apparentemente simile». Lo stesso «tuttavia», subito adoperato da A. Testa, *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit., p. 227 n. 46, per introdurre nel suo testo la strana “eccezione” eliadiana di Royauumont, dimostra l’imbarazzo che suscita presso alcuni esegeti questa presa di posizione in un certo senso “illuminista” di Eliade, così lontana dall’etichetta di fenomenologo della religione tradizionalmente attribuitagli. La questione informa, ancora una volta e se ce ne fosse ancora il bisogno, della difficoltà di ricondurre il pensiero e la bio-bibliografia di Eliade (come quelli di qualsiasi studioso di spessore) a una o più etichette analitiche di comodo.

¹²⁶ Più tagliente L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 107, che a

[1] «No bibliography accompanies these references to establish that this [cioè la possibilità della criptestesia pragmatica] is, indeed, a “matter of fact”. The unquestioning assumption of such “knowledge” as fact by Eliade is apparent. Equally apparent to me is the immediate assumption that I find in myself (and suspect in others), that these studies [la lista di nomi di studiosi riportati da Eliade per sostanziare la realtà dei poteri paranormali] must be the work of charlatans, dilettantes, or fools. I find that my mind is, without considerable mental effort, automatically closed to the possibility of such a faculty and such a “fluid” connection» [2] «I want to remain open to the documentary evidence, but I find myself already convinced that the documents to which he refers must be redescribed as something other than accounts of perceptions, because they are inconsistent with my own understanding»¹²⁷.

Come si fa, infatti, a prendere semplicemente per buone – oggi più di ieri – le premesse delle seguenti affermazioni?

«Infatti si constata che, in taluni casi, la legge della gravità non vale più e che il corpo umano può restare sospeso in aria (esempi di levitazione sono oggi confermati dalla scienza); egualmente, si rileva in altri che la legge della combustibilità del corpo umano è soppressa e certe persone possono stare sui carboni ardenti senza riportare il minimo danno (casi ben studiati e unanimemente accettati). Si può dunque pervenire alla conclusione che le leggi fisiche e biologiche che condizionano la vita umana posso talvolta essere sospese. Davanti a una conclusione del genere la questione della morte acquista un altro senso. L'interdipendenza tra la vita organica e la vita spirituale non sembra più così categorica perché, se le leggi della vita organica hanno potuto essere annullate in una certa circostanza (levitazione, incombustibilità), potrebbero esserlo anche in un'altra (la morte, ad esempio). Indagando in questa direzione, si perverrebbe forse a risultati concreti»¹²⁸.

proposito delle prove “portate” da Eliade di fatti paranormali commenta: «ma non è chiaro quali: dal testo si ricavano affastellati rimandi a letteratura paranormale che non verifica nulla, ma si limita a registrare mere illazioni».

¹²⁷ B.S. Rennie, *Mircea Eliade: 'Secular Mysticism' and the History of Religions*, in «Religion» 38 (2008), pp. 328-337: pp. 330-331. In realtà, pochi anni prima Id., *General introduction*, in Id. (ed.), *Mircea Eliade: a Critical Reader*, Equinox Publishing, London 2006, p. 4; Id., *The life and work of Mircea Eliade*, ibi, pp. 5-16: p. 14 (prec. in M. Gligor, M.L. Ricketts [eds.], *Întâlniri cu Mircea Eliade/Encounters with Mircea Eliade*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca 2005, pp. 203-216, ristampato in «Studia Universitatis Babeș-Bolyai Philosophia» 1 (2006), pp. 19-28, e in M. Gligor, M.L. Ricketts [eds.], *Professor Mircea Eliade: Reminiscences*, Codex, Kolkata 2008, pp. 170-183) è ancora più esplicito, e tratta il saggio del 1937 come un lavoro giovanile esoterico sorprendentemente credulone (posizione «not persuasive» per E. Ciurtin, *Review*, cit., p. 610). Per questi motivi, mi sembrano fuori mira le critiche rivolte a Rennie da L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 112-113, per cui il primo, nel suo articolo del 2008, «giustific[a] nell'ottica della *political correctness* questo significativo tassello del mosaico eliadiano».

¹²⁸ Cfr. M. Eliade, *La conoscenza gordiana*, cit., ove rimanda in nota al suo articolo del 1937 (cfr. anche il breve commento di M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 870). Sulla medesima lunghezza d'onda, come già detto, sono M. Eliade, *O carte despre moarte*, cit., pp. 444-445; Id., *Il secolo della storia*, cit.

Se anche, in linea di massima, si può essere d'accordo con Giovanni Casadio secondo il quale Eliade concepisce le sue tesi, pur sempre, in una «chiave puramente sperimentale» figlia, per così dire, del «discorso scientificamente verificabile»¹²⁹ (ovvero, non meramente metafisico-speculativo), bisogna ammettere che la scientificità dei poteri magico-parapsicologici (ovvero, la loro conferma grazie al metodo scientifico basata sulla verificabilità, l'analisi empirica rigorosa, ecc.) per Eliade è qui semplicemente presunta, come una sorta di constatazione oggettiva, su una serie di letture secondarie, tra cui spiccano due pubblicazioni dell'economista, storico e antropologo Olivier-Gilbert Leroy (1884-1962?) dedicate a due «cavalli di battaglia» eliadiani: la levitazione e la pratica del *firewalking*.

Leroy gode di altissima considerazione agli occhi del giovane romeno, che non a caso tra 1936 e 1937 si preoccupa di definire (con ogni evidenza, per conferire autorevolezza agli occhi del lettore alle proprie «ardite» tesi) come «né spiritista né occultista, ma un erudito etnografo»¹³⁰, nonché «un illustre etnologo»¹³¹. *La lévitation. Contribution historique et critique à l'étude du merveilleux* (1928)¹³² e *Les Hommes Salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain* (1931), sono due opere leroyane a cui Eliade fa molto affidamento per sostenere la sua teoria della realtà dei poteri magici a cominciare dalla pubblicazione della tesi di dottorato sullo *Yoga* nel 1936¹³³, passando per l'articolo del 1937 e l'anticipazione del 1936, le successive recensioni de *Il mondo magico* di de Martino, ecc., finendo per essere «ridimensionate», a partire dagli anni '50, quando vengono citate in bibliografia – per esempio proprio nello *Chamanisme* – solamente nel loro compito di ricca fonte di documentazione di esempi miracolosi, perlopiù storico-agiografici ed etnologici¹³⁴.

¹²⁹ Cfr. G. Casadio, *Lo sciamanesimo*, cit., p. 50 n. 133.

¹³⁰ Cfr. Id., M. Eliade, *O carte despre moarte*, cit., p. 444.

¹³¹ Cfr. Id., *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit., p. 41. Su Leroy, figura straordinaria contemporanea di Marcel Mauss (1872-1950) e da lungo tempo del tutto obliata, cfr. J.-M. Gastellu, *Un économiste fourvoyé en anthropologie: Olivier Leroy*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie» 59 (1975), pp. 315-336; B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, II (*Le choc des sciences psychiques*), Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Paris 1999, pp. 284-294.

¹³² Libro che Eliade preferisce nettamente agli accenni sulla levitazione già fatti da Leroy ne *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (1927): un'opera, comunque, talvolta citata a questo proposito, per es. in M. Eliade, *Symbolisme du "vol magique"*, in «Numen» 3, 6 (1956), pp. 1-13: p. 12 n. 35; Id., *Lo sciamanesimo* cit., p. 511 n. 56; Id., *Esperienza sensoriale*, cit., p. 127 n. 19.

¹³³ Nel dattiloscritto originale del 1933 (M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, cit.) Leroy non è citato.

¹³⁴ Per es. in Id., *Lo sciamanesimo*, cit., pp. 399, 511-512; Id., *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1999 (ed or. 1968²), p. 392; Id., *Esperienza sensoriale*, cit.

14. Culianu stesso, commentando nel 1985 il saggio di Eliade sul folklore di cui stiamo trattando, parla di «[a] profession of faith [...] tantamount to an unequivocal acceptance of the validity of non-ordinary experience»¹³⁵, collocando senza sottintesi il maestro romeno tra i più espliciti studiosi che hanno preso una posizione sull'irrazionale e accusandolo in diverse sedi, in sostanza, di nutrire un'evidente reticenza nell'esprimere le proprie convinzioni di carattere scientifico a riguardo. Ammissioni favorevoli alla realtà dei poteri paranormali che – secondo Culianu – sarebbero trapelate esplicitamente solo una volta in sede accademica, nell'arco della vita di Eliade: con la stesura del saggio del 1937¹³⁶. Per non aggiungere ulteriori pareri, recenti e in qualche modo radicalizzati, che vedono nell'articolo eliadiano «a kind of radical empiricism [...] based on a series of actual concrete experiences of the occult»¹³⁷ di stampo autobiografico e datate 1929-1930, durante il periodo di studio in India a casa di Surendranath Dasgupta (1887-1952) in cui, ad un certo punto, il giovane Eliade sperimenta, giornalmente, “inquietanti” sedute di yoga¹³⁸, o al massimo, un anno più tardi, modesti periodi di introduzione alla pratica dello *hatha-yoga* con Sivananda Saraswati (cfr. *supra*).

Il medesimo Eliade, dopo aver chiuso durante gli anni '50 con l'interesse schiettamente parapsicologico e lasciato cadere nel dimenticatoio il suo saggio del 1937 (con la sostanziale eccezione, come abbiamo notato, della traduzione francese del 1978 e delle menzioni del discepolo Culianu fatte tra gli anni '70 e '80), non si dilunga più su queste particolari interpretazioni sull'effettiva conoscibilità della realtà dei poteri magici; difficile dire se «in compliance with the academic standards of common sense and skepticism»¹³⁹ o, semplicemente, a causa della perdita di interesse nei

¹³⁵ Cfr. I.P. Culianu, *Mircea Eliade at the crossroads*, cit., p. 128.

¹³⁶ Su Culianu investigatore se Eliade credesse o no ai poteri paranormali, cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 178-184.

¹³⁷ Cfr. J.J. Kripal, *The Serpent's Gift*, cit., p. 153.

¹³⁸ *Ibi*, pp. 207-208 n. 56, sospetta, alla base dei richiami al potere dell'invisibilità contenuti nelle ultime pagine del saggio del 1937, un evento autobiografico (quale?) o una fantasia che avrebbe più tardi portato al richiamo letterario su questo superpotere contenuto nella già menzionata novella *Secretul doctorului Honigberger*. Queste iniziali suggestioni sono state poi sviluppate in J.J. Kripal, *Authors of the Impossible*, cit., pp. 18-19 = Id., *The future human*, cit., pp. 199-201, ma c'è da notare che si trovano già anticipate da Culianu durante gli anni '80 e da Zolla nel 1992 (cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 49-50, 94, 143, 161-171, 249-252). Cfr. anche L. Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger*, cit., pp. 131, 134.

¹³⁹ Cfr. E. Iricinschi, *Where the author dwells*, cit., p. 512. Cfr. anche I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., p. 67 (da cui M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 46) che parla di un «tentativo importantissimo ma, purtroppo, prematuramente e definitivamente interrotto perché forse troppo “scottante” per uno scienziato». Altrove, I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, cit., p. 240 (*apud* M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 183) commenta, ironizzando: «forse allorquando [Eliade] sarà libero da tutte le proprie fatiche universitarie, darà una risposta anche a questa domanda [= la questione dei poteri magici oggettivi e concreti]». La stessa lunghezza d'onda pervade *ibi*, pp. 159, 414-415, 423.

confronti di una tematica il cui studio esula dal compito dell'antropologo o dello storico delle religioni. Si può addirittura notare, laconicamente, come il saggio *Folclorul ca instrument de cunoaştere* non è più ristampato da Eliade nelle sue opere, il quale era pur uso a queste operazioni editoriali nella sua tarda età: si pensi agli importanti volumi sul folklore romeno, *De Zalmoxis a Gengis-Khan* (1970) e *Briser le toit de la maison* (1986), raccolte composte, in parte, da articoli di fine anni '30¹⁴⁰.

In questo senso, nel colloquio svoltosi all'abbazia di Royaumont emergono questioni ancora attuali, dalla densa portata teorica, dato che le stesse posizioni del 1956 sostenute da Eliade e de Martino sono approssimativamente adombrate, *mutatis mutandis*, dal dibattito che ha visto confrontarsi in anni recenti, nelle pagine della rivista francese «L'Homme», da una parte l'audace approccio "demartiniano" oggettivo e metapsichista rappresentato da Mancini e dallo storico della parapsicologia Bertrand Méheust, dall'altra l'approccio relativista per così dire "eliadiano" (ma dell'Eliade del 1954 e 1956) impersonato da Giordana Charuty¹⁴¹. Si tratta di una controversia scientifica sorta a proposito della traduzione francese (1999) de *Il mondo magico* e dell'atteggiamento di scettica e ferma distanza assunto oggi dall'antropologia nei riguardi della parapsicologia. È certo significativo che Mancini e Méheust, nella loro risposta a Charuty, sottolineano l'importanza della polemica Eliade – de Martino del 1956, «dont celle qui se déroule ici semble le calque»¹⁴².

III. *Per una preistoria di Eliade "parapsicologo": alcuni (s)punti storiografici*¹⁴³

15. Fino qui il problema della realtà dei poteri magici all'interno della disputa, a specchio, tra Eliade e de Martino, due fra i maggiori esponenti del secolo scorso nell'interpretazione dei fatti magico-religiosi. Veniamo

¹⁴⁰ È d'uopo notare, tuttavia, come questi volumi non contengano nessun saggio già ristampato nelle precedenti raccolte di Eliade di articoli degli anni '30-'40, *Insula lui Euthanasius* e *Fragmentarium*.

¹⁴¹ Cfr. G. Charuty, *Le retour des métapsychistes*, in «L'Homme» 158-159 (2001), pp. 353-364; S. Mancini - B. Méheust, *La réponse des "métapsychistes"*, cit. L'intera polemica è ripercorsa e analizzata da P. Coppo, *Ma gli sciamani volano davvero?*, cit., pp. 200-206; A. Testa, *Le destin tylorien*, cit. = Id., *Il magismo di Ernesto de Martino*, cit. (evocano tutti Royaumont). Sono cosciente, ovviamente, che dare dell'eliadiana' a Charuty è una pura e semplice esagerazione: mi riferisco, tuttavia, alle sole posizioni di Eliade adombrate dall'esperienza di Royaumont.

¹⁴² Cfr. S. Mancini - B. Méheust, *La réponse des "métapsychistes"*, cit., p. 232 n. 14.

¹⁴³ Questo paragrafo prende spunto, ovviamente, da R. Di Donato, *I greci selvaggi*, cit., pp. 41-67 (capitolo origin. in «Studi Storici» 30, 1 [1989], pp. 225-246, ripubblicato, con qualche variazione, in Id. [ed.], *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa 1990, pp. 41-67).

ancora all'articolo del 1937 «devenit celebru abia postum»¹⁴⁴, molto importante per delineare alcuni aspetti cruciali dell'etnologia religiosa eliadiana. Ambasciano si sofferma a lungo, con vigore, su questo testo, uno dei pochissimi dello studioso romeno (e non è un caso che preannunci un progetto scientifico monografico, quello sulla realtà dei poteri magici, poi abortito) che ha voluto cercare di chiarire con intenti esplicitamente scientifici il metodo utilizzato¹⁴⁵.

A differenza di numerosi esegeti e biografi di Eliade a lui antecedenti, quasi rispondendo a Ricketts che nel 1988 si chiede «what consequences these beliefs [riflesse dall'articolo del 1937] had for Eliade's use of folklore and ethnographic materials in his history of religions studies»¹⁴⁶, Ambasciano individua una decisa importanza dello stesso all'interno del complesso percorso intellettuale che da lì a dieci anni porta all'elaborazione matura da parte dello storico delle religioni del proprio modello sciamanico. Lo studioso si spinge oltre, suggerendo addirittura di scorgere (o, meglio, lui stesso scorgendo) un nesso tra la posizione politica eliadiana e la sua particolare concezione del folklore e dei poteri paranormali-occulti. Il gennaio del 1937 – lo ricordo, due mesi prima della data di pubblicazione dell'articolo sul folklore come strumento di conoscenza – marca l'aperta adesione personale partecipativa (propaganda, ecc.) al movimento ortodosso politico legionario-guardista romeno di estrema destra fondato da Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938)¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cfr. L. Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger*, cit., p. 131. Cfr. per es. l'uso recente, sostanzialmente all'acqua di rose, che dell'articolo ha fatto M. Gligor, *Între filosofie și medicină, Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade și Valeriu Bologa*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2012, pp. 129-135, nello studiare gli anni '30 di Eliade votati al folklore e al fantastico.

¹⁴⁵ Cfr. P. Angelini, *Eliade, De Martino*, cit., p. 21: «[l'articolo è] una delle sue poche incursioni nel discorso sul metodo in generale». Cfr. anche F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 54: si tratta «d'un texte où Eliade nous introduit le plus dans l'intimité de sa pensée».

¹⁴⁶ Cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 871. Sulla stessa lunghezza d'onda M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 189, 255, che fornisce a suo modo una risposta: «quale valore scientifico possono avere gli studi e i risultati delle ricerche di Eliade in questo settore, posta la visione del mondo testé rilevata [quella riflessa dall'articolo del 1937]? [...] si può arguire che detto interesse, sorretto e alimentato da un radicato convincimento, avesse in certa misura influenzato i suoi scritti di storico delle religioni». Per una rassegna generale del ruolo della parapsicologia all'interno dell'etnologia e della storia delle religioni del '900, cfr. B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, cit., pp. 273-298; S. Mancini, *Fra pensiero simbolico*, cit. (per il caso italiano).

¹⁴⁷ L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 355, 423, 426. Complesivamente più moderate, invece, le posizioni in *ibi*, p. 493, ove l'autore insiste sul rischio di appiattimento confusionario tra biografia eliadiana e materia di studio (la storia delle religioni e le discipline affini). L'adesione formale di Eliade al movimento politico, comunque, data al tardo 1935, come ricorda, da ultimo, M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. XII, 113, 126, 142, 144, 195-196, 249, 256.

16. Così facendo, Ambasciano imposta correttamente la controversa questione dell'intesa eliadiana con il pensiero politico interbellico di estrema destra, o perlomeno della chiarissima influenza in Eliade di tematiche politiche patriottiche se non (ultra)nazionalistiche. Un nesso posto in luce da numerosi autori¹⁴⁸. Tuttavia, ai fini del nostro discorso bisogna tenere presenti tre punti: 1) l'influsso ideologico politico sul giovane Eliade scienziato è una questione di ampia portata che non si esaurisce certo entro semplici coincidenze cronologiche (per esempio, la data del 1937); 2) beninteso, mi sembra estremamente difficile accusare Eliade di essere mosso da una più o meno occultata, o addirittura inconscia, virulenta ideologia politica e di potere nei suoi scritti giovanili sul folklore parapsicologico: lascio volentieri l'onere della prova ad altri¹⁴⁹; 3) *mutatis mutandis*, si tratta di un tema assai poco pertinente per il discorso che stiamo conducendo, cioè l'analisi delle prese di posizione eliadiane sulla realtà dei poteri magici. Anche se si possono considerare gli anni 1936-1937 come il periodo "magico" più fertile, «when magic looms in a sharper manner than earlier in Eliade's writings»¹⁵⁰, bisogna prendere atto di come gli interessi per gli argomenti di parapsicologia emergano, indipendentemente, dalla precoce frequentazione di Eliade, fin dai tempi del liceo, di una imponente letteratura incentrata sulla confluenza di approcci di storia delle religioni, etnologia, magismo e occultismo/esoterismo¹⁵¹.

¹⁴⁸ M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 194-225, ripercorre con acribia il coinvolgimento nella politica romena. Si può anche notare che il nesso fra studi folklorici, ideologia politico-nazionalistica e invenzione della tradizione è un luogo comune dell'epoca (e certo non solo di quella): cfr. P. J. Anttonen, *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-state in Folklore Scholarship*, Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2005; T. Baycroft - D. Hopkin (eds.), *Folklore and Nationalism in Europe during the long Nineteenth Century*, Brill, Leiden 2012; S. Fiszer - D. Francfort - A. Nivière - J.-S. Noël (eds), *Folklores et politique. Approches comparées et réflexions critiques (Europes-Amériques)*, Le Manuscrit, Paris 2014.

¹⁴⁹ Del tutto arbitrarie rimangono, *pace* l'autore, le seguenti affermazioni di L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 355 n. 610, 478: 1) «Credeva Eliade all'epoca a una possibilità concreta di sfruttamento di questi poteri paranormali in chiave politica? Può sembrare una questione velleitaria o bizzarra ma, tenendo in considerazione la fascinazione generale del periodo storico per il sovrannaturale e il paranormale nonché le inclinazioni eliadiane, non è del tutto arbitraria»; 2) «andrebbe considerata la fascinazione eliadiana per i fenomeni paranormali nell'ottica di un loro recupero "sperimentale" in una chiave non democratica e palinogenetica».

¹⁵⁰ Cfr. M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 6.

¹⁵¹ *Ibi*, p. 8, parla di una miscela di «theosophy, occultism, yoga, magic, and folklore» che confluiva a creare l'universo mentale di Eliade, in questo periodo. Lo studio di lunga durata di questa «cultura occultistica» informa interamente l'informatissima monografia di M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., da cui però ci distanziamo con fermezza nel voler ritenere Eliade immerso completamente in una *forma mentis* magica, incapace di operare una separazione netta tra verità/realtà e immaginario, nonché «una sorta di *yogin* dai poteri soprannaturali [...] spinto in un'attrazione fatale verso l'accettazione fideistica e preconcreta di tutto ciò che concerneva il mondo dello spirito» (165, 177).

Da questo secondo punto sorge l'idea eliadiana del superiore contributo della scienza dell'occultismo per una più ampia e profonda conoscenza della realtà, visto che questa procede anche per un cammino più sicuro di tipo non-positivista col fine di cogliere le verità inaccessibili alla maggioranza del consorzio umano, parallelo a quello positivista-causale trasmesso con le facoltà intellettuali razionali¹⁵².

Il pensiero filosofico, in formazione, dell'Eliade giovanile e antipositivista, insomma, affonda per lo più le sue radici, com'è naturale, nella tempèrie del momento storico-culturale nazionalista degli anni '20-'30, che si può definire un po' in tutta Europa, a buon diritto, una «véritable contre-culture»¹⁵³ ancora tardo-romantica e pesantemente patriottica, infatuata per tematiche irrazionali spiritiste, esoteriche e sovrannaturali¹⁵⁴. Le precoci letture di Eliade dell'epoca – moltissime, non a caso, dedicate alla problematica “sotterranea” delle religioni misteriche, dell'orfismo e dei culti iniziatici nel mediterraneo antico – ne danno chiara testimonianza, negli anni '20, «au début de son engouement pour les sciences occultes et les phénomènes “métapsychiques”»¹⁵⁵ che assicurano, secon-

¹⁵² L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., pp. 59-63, 70-71; M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 5, i quali si riferiscono specialmente al saggio del 1925 *Știință și ocultism*. Cfr. anche F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 39.

¹⁵³ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibi*, pp. 39-40, 51; L. Bordaș, *The magic fact*, cit., pp. 114-117. Cfr. anche S. Cigliana, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivistica*, in G. Cazzaniga (ed.), *Storia d'Italia*, cit., pp. 521-546 (efficace panorama dello spiritismo e della parapsicologia nell'Europa di fine '800, con un occhio di riguardo al caso italiano); S. Mancini, *Fra pensiero simbolico*, cit. (sugli incroci tra parapsicologia e storia delle religioni del primo '900 italiano, a cui volse i suoi interessi il giovane Eliade subendone un influsso profondo e durevole). Il retroterra culturale e le letture degli anni '20 e '30 di Eliade di argomento parapsicologico e spiritista sono un caso sorprendentemente ignorato dalla ricostruzione di L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 311, 351, 368, con l'eccezione di: 1) una rapidissima menzione dell'articolo *Știință și ocultism* del 1925 (un'«accanita, e ingenua, difesa dei fenomeni paranormali», cfr. *ibi*, p. 106, che probabilmente parafrasa M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 425: «un'accurata e minuziosa difesa dell'oggettività dei fenomeni occultati»); 2) un'isolata citazione dalla biografia di F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 51: «Non c'è da meravigliarsi che [Eliade] abbia cercato [nei libri di Pettazzoni, Frazer e Macchioro, letti tra 1924 e '25] una conferma della sua credenza nell'esistenza di alcune forze nascoste dello psichismo umano, il cui uso poteva essere associato alle pratiche magiche e alle iniziazioni arcaiche».

¹⁵⁵ Cfr. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 51 (cfr. anche I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., p. 166). F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 55, menziona una «impressionante liste», redatta forse nel 1927, di 40 titoli sulle religioni misteriche che Eliade pretende di avere già letto: in realtà, la lista è dell'anno prima visto che è menzionata anche in un lettera di Eliade a Macchioro datata fine ottobre-inizio novembre 1926 (N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., p. 339; cfr. anche le memorie in M. Mincu, R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 117 = M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio*, cit., p. 139). Ne dà parziale testimonianza, al tempo, l'ampia rassegna critica di Id., *Les religions des mystères dans les publications récentes*, in «Logos» I (1928), pp. 117-131, su 11 studiosi di religioni misteriche. Eliade aveva anche pronto, probabilmente già nel 1927, un libro sui misteri greco-romani e su tematiche iniziatiche pensato l'anno prima e mai più pubblicato (la prefazione doveva essere dello stesso Macchioro): cfr. la menzione che ne fa lo stesso Eliade in M. Eliade, *Theös*

do Eliade, una più ampia comprensione della realtà, essendo basati su esperienze concrete. Il 3 febbraio del 1964 Eliade scrive, riferendosi al periodo liceale 1917-1925:

«Nell'autunno del 1924 lessi "I Misteri" [*I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, 1924] di Raffaele Pettazzoni. Più di tutti gli altri questo libro è stato decisivo per la mia vocazione di storico delle religioni»¹⁵⁶.

17. È forse l'influenza del poeta e scrittore fiorentino, nonché celebre polemista Giovanni Papini (1881-1956) a manifestarsi con più chiarezza negli anni della genesi intellettuale di Eliade, uno dei grandi eroi culturali del giovanissimo romeno che affretta la sua conoscenza della lingua italiana per leggere le opere del maestro, a cui dedica alcuni ferventi saggi tra 1925 e 1927 e molti altri scritti dal 1931 fino al 1965, e con il quale rimane in sporadico contatto epistolare per decenni, a partire da inizio 1927¹⁵⁷. I rapporti fra le due erudite personalità a vocazione enciclopedica sono

Éghénou... (ed or. 1927), ed. M.L. Ricketts, in N. Babuts (ed.), *Mircea Eliade*, cit., pp. 77-84; pp. 82, 84 n. 8, e, soprattutto, la corrispondenza Eliade-Macchioro (e viceversa) in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 319-370 = M. Eliade, *Europa Asia*, cit., pp. 109-183; M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., pp. 89-91 (lettere del settembre-ottobre 1926, fine ottobre-inizio novembre 1926, 16 ottobre 1926, gennaio 1927, marzo 1927, 16 e 29 marzo 1927). Cfr. anche M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 145.

¹⁵⁶ Cfr. M. Eliade, *Giornale*, cit., p. 340. Cfr. anche Id., *La prova del labirinto*, cit., pp. 27-28. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 147, corregge la data menzionata da Eliade da 1924 a 1925 (e non certo 1926, come pensa F. Vosa, *Tra Umanesimo e Yoga*, cit., p. 90). N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., p. 324, nota come, nelle opere mature, l'interesse di Eliade per le religioni del mondo greco-romano antico si affievolisce, continuando però a privilegiare le correnti mistiche della religione greca nei rari contributi dedicati alle prime. Per il rapporto di Eliade con Pettazzoni, ormai molto studiato, cfr. Id., *Mircea Eliade*, cit., pp. 93-132, 229-238 (ricco di bibliografia).

¹⁵⁷ Sul densissimo rapporto di Eliade con Papini, fatto di torrenziali letture e ri-letture (il romeno si attribuisce, fin dal liceo, l'epiteto di "papiniano"), cfr. I.P. Culiianu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 30, 41, 165-168; M. Mincu, R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit.; R. Scagno, *Mircea Eliade e la cultura romena interbellica. Al di là dell'autoctonismo e dell'occidentalismo*, in «Buletinul Bibliotecii Romane» 14 (1987-1988), pp. 7-19; A.E. Guimarães, *O sagrado e a história*, cit., pp. 129-130; P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., pp. 11-24; F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 35-37, 71-72, 75-77, 95, 108-109; A. Castaldini, *Giovanni Papini: la reazione alla modernità*, Olschki, Firenze 2006, pp. 21-22 n. 5; A. Menetti, *La finezza percettiva di Mircea Eliade, lettore*, in «Annali d'Italianistica» 25 (2007), pp. 123-138; A. Mariotti, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un maestro d'iniziazioni*, Castelvechi, Roma 2007, pp. 17-22; E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., pp. 93-94; F. Vosa, *L'ontologia arcaica*, cit., pp. 47-60; L. Bordaș, *Mircea Eliade e Giovanni Papini, una "corrispondenza" spirituale / Mircea Eliade, Giovanni Papini: lettere e dediche*, in «Antares» 7 (2014), pp. 51-60 (compendente la trascrizione integrale in italiano delle sedici lettere scambiate fra i due). L'ascetismo pragmatico dell'ultimissimo Papini (impegnato a dettare alla nipote migliaia di pagine, cieco e quasi immobile) ricorda in qualche modo le note prove fisiche ascetiche dell'Eliade adolescente impegnato a superare le limitazioni imposte all'uomo dalla sua condizione, cfr. P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., p. 18 (da cui L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 320-321); E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 100.

ben noti (anche se nelle opere di carattere scientifico sembra che nessuno dei due utilizza le opere dell'altro)¹⁵⁸ ma, come ha scritto recentemente Bordaș, «Un [...] aspetto poco conosciuto che accomun[a] i due [è] l'attenzione giovanile per lo spiritualismo, l'occultismo e l'esoterismo»¹⁵⁹.

Molto prima della conversione al cattolicesimo nel 1921, il percorso mentale e la formazione culturale di Papini, così come quella degli altri intellettuali dell'epoca, comprendono terreni para-religiosi abbracciati un'infarinatura di magia, ricerche metapsichiche, occultismo, avendo egli anche assistito a sedute spiritico-medianiche¹⁶⁰. Rovesciando i termini del problema, si è anche supposto che questi interessi abbiano costituito in Papini un «terreno predisponente»¹⁶¹ all'adozione di una fede. Dell'influsso su Eliade del «pragmatismo magico» papiniano si è già accennato *supra*, nota 42¹⁶². Tra 1905 e 1907, nelle pagine della rivista d'avanguardia letteraria «Leonardo» da lui fondata nel 1903 insieme a Giuseppe Prezzolini (1882-1982), Papini (o, meglio, il suo pseudonimo Gian Falco) emerge come un avversario entusiasta dei dogmi positivisti celebrante le «recenti scoperte sull'inconscio», indagatore sistematico dei «risvolti misteriosi dell'animo umano: dalla metapsichica alla mistica»¹⁶³.

A ragione, mi sembra, Florin Țurcanu, nella sua biografia su Eliade, ha scritto di come le ricerche papiniane indirizzino il giovane romeno «vers les expériences des ascètes et des grands mystiques, ainsi que sur le terrain de la magie et de la parapsychologie»¹⁶⁴. Alberto Castaldini, l'unico autore che ha compiutamente indagato il rapporto di Papini con le frontiere dell'occulto e dello spiritismo¹⁶⁵, ha riunito alcune menzioni papiniane ben incamminate sul sentiero dell'irrazionalismo. Fra cui questa:

¹⁵⁸ P. Angelini, *L'uomo sul tetto*, cit., p. 24.

¹⁵⁹ Cfr. L. Bordaș, *Mircea Eliade e Giovanni Papini*, cit., p. 51 = L. Bordaș, *Pilotul orb și tânărul ce învăța să zboare. Despre întâlnirile lui Eliade cu Papini*, in M. Gligor - M.L. Ricketts (eds.), *Întâlniri cu Mircea Eliade/Encounters with Mircea Eliade*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca 2005, pp. 149-162: p. 155, in romeno.

¹⁶⁰ *Ibidem*, il quale così continua: «Eliade prese le distanze da questo aspetto biografico di Papini. Più avanti parlerà di “una breve crisi di misticismo, contraddistinta da un teosofismo eclettico congiunto a un occultismo frettolosamente assorbito, tipico dei neofiti”». Sono parole di Eliade, da *Giovanni Papini. Preludii* («Giovanni Papini, preludio»), una rassegna pubblicata in «Cuvîntul» (18 dicembre 1926), pp. 1-2 (*non vidi*). Per le sedute spiritiche di Papini e di altri concoscenti con la celebre *medium* Eusapia Palladino (1854-1918), cfr. A. Castaldini, *Giovanni Papini*, cit., pp. 19-20 (*contra*: G.P. Tenti, *Accadeva ieri*, in «Luce e Ombra» 1 (2015), pp. 85-87: p. 85: «non abbiamo testimonianze certe della partecipazione [...] alle sedute»). Anche M. Eliade, *Știință și ocultism*, cit., p. 251, si sofferma sulla Palladino, celebrandone i poteri e minimizzando l'accusa di frode.

¹⁶¹ Cfr. G.P. Tenti, *Accadeva ieri*, cit., p. 87, per cui il passaggio sarebbe «Fuor di dubbio» (senza portare prove a sostegno dell'affermazione).

¹⁶² Cfr. soprattutto M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 262-299 = Id., *L'Idealismo magico*, cit., pp. 236-239; L. Bordaș, *The magic fact*, cit., pp. 116, 127.

¹⁶³ Cfr. A. Castaldini, *Giovanni Papini*, cit., pp. 7, 23.

¹⁶⁴ Cfr. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 36.

¹⁶⁵ A. Castaldini, *Giovanni Papini*, cit. Ma cfr. anche G. Tuccini, *Il pragmatismo di Gian*

«Non si sono ancora trovate le istruzioni precise e sicure per trasformare l'anima nostra od altri in modo da assicurare la stabilità delle trasformazioni (suggestione, ipnotismo, educazione all'ipocrisia ecc.). Questi mezzi o sono ancora oscuri e impraticabili, o sono imperfettamente sviluppati e usati. Si va a tentoni, a caso, senza un piano ben determinato, senza fini ben stabiliti, senza regole precise e senza metodi definitivi. Manca, ad esempio, uno studio comparativo e completo su quelle categorie di uomini che hanno mostrato di esser dotati di poteri spirituali non ordinari (santi, maghi, *mediums*), uno studio, cioè, che ricerchi le condizioni della potenza psichica per trarne precetti e norme e ricette per la vita pratica»¹⁶⁶.

18. Il romanzo autobiografico di Papini *Un uomo finito* pubblicato nel 1913 che, come si sa, è estremamente importante per il giovanissimo Eliade, il quale lo legge e rilegge avidamente in traduzione romena a partire dal 1923, a soli sedici-diciassette anni (al punto da definire tale grandioso incontro letterario come una sorta di colpo di fulmine, che lo spinge alla conoscenza della cultura italiana¹⁶⁷), contiene un lungo paragrafo che ripercorre in modo vivido la ricerca appassionata di Papini per la conoscenza dell'occulto. Eccone alcuni estratti:

«Prima di attraversare l'Atlantico come profeta del nuovo regno io dovevo essere – realmente, effettivamente essere – quel che nella lunga vigilia avevo sognato per me, aveva proposto agli altri: un santo, una guida, un semidio. [...] Come si poteva concepire un santo senza miracoli, un fondatore di fede senza prestigio, un Dio senza poteri? [...] Il mio scopo immediato era uno solo: accrescere all'infinito il potere della mia volontà; far sì che il mio spirito potesse comandare a uomini e cose senza bisogno di atti esterni. Cioè: *far miracoli*. Null'altro. [...] I santi e i maghi [o quelli ch'eran un po' l'uno e un po' l'altro: i profeti ebrei, i fahiri indiani] pretendevano d'aver fatto miracoli. I primi senza cercare, quasi senza volere; gli altri sottoponendosi a una rigorosa disciplina e sorretti da segrete dottrine e da forze estranee. Ma i miracoli, insomma, erano possibili – e v'era già il principio d'un'arte del miracolo. Un principio, un accenno, un rudimento; era necessario costituirlo, quest'arte, ritrovarne le regole sicure – e applicarla. Anche se quelli che gli storici dei beati e i teorici della magia chiaman miracoli non son veri e propri miracoli nel senso rigoroso e filosofico della parola a me non importava. Erano fatti straordinari; esempi di poteri non comuni; manifestazioni di volontà insolite, di uomini dotati di qualità divine: mi bastava. Studiando

Falco: *Giovanni Papini 1903-1907*, in «Chroniques Italiennes» 3 (2005), on line <<http://www.chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web7/Tuccini.pdf>> (01/15) (poi in «Critica Letteraria» 130 [2006], pp. 93-126; e Id., *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, QuattroVenti, Urbino 2008, pp. 19-58).

¹⁶⁶ Cfr. *Avvertimento agli psicologi*, nel fascicolo III di «Leonardo», aprile 1905, *apud* A. Castaldini, *Giovanni Papini*, cit., pp. 23-24. Cfr. anche l'analisi dell'articolo condotta da G. Tuccini, *Il pragmatismo*, cit.

¹⁶⁷ Cfr. M. Mincu, R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 111 = M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio*, cit., p. 90. Cfr. anche F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 36; A. Mariotti, *Mircea Eliade*, cit., p. 17.

questi uomini, penetrando nella loro vita, osservando per quali vie eran giunti a fare quel che avevan fatto si doveva sorprendere finalmente il loro segreto – la molla prima e comune dei prodigi. Dopo era soltanto questione di volontà e di pertinacia. [...] I santi mi portavano verso le religioni; i maghi verso le scienze occulte. Cammini solo in apparenza divergenti: religione e magia eran nate insieme, ne' tempi primi. I santi erano stati taumaturghi (e Cristo stesso?) e i maghi (i veri) erano stati, avevan dovuto essere, puri ed asceti. Conoscevo di già tutt'e due i cammini: quello celeste, verso i paradisi consacrati; e quello sotterraneo, verso gli inferni maledetti. [...] Che m'importava di una piena possibilità perduta nell'incoscienza? Io volevo agire sulle cose particolari: conoscere, sapere, prevedere. Non perder me stesso, non abolire il pensiero. E allora mi rivolsi più arditamente dall'altra parte: verso l'occultismo. Per la volgare strada maestra delle sedute spiritiche [salotti ridicoli; vecchie isteriche abbrunate; lampade rosse; incontri di gambe e di piedi; risate trattenute silenzio penoso in attesa dei colpi fatali!] avevo fatto qualche conoscenza fra le spie dell'al di là. Altri, più idealisti, aspiravano a una rigenerazione morale del mondo di qua attraverso la conoscenza delle leggi del mondo di là. Altri, infine, più eroici o più cerretani, facevan capire che tutti i piccoli prodigi fisici del medianismo e le sbrodature e compilazioni abracadabranti della teosofia non eran nulla: il principio, tutt'al più. Accennavano a dottrine superiori, a tradizioni segrete, a maestri invisibili o lontani, a esoterismi di prim'ordine serbati a chi può sormontare le mille terribili prove – e promettevano vagamente la potenza, quella stessa potenza ch'io cercavo in ogni parte. Con alcuni di loro parlai a lungo; lessi i loro libri preferiti (le fonti torbide della loro sapienza raccogliaticcia); frequentai alcune riunioni di odor diabolico; m'iniziai, alla lontana, alla teosofia; provai l'esperienze respiratorie delle varie Yoghe indoyankee; chiesi insistentemente i segreti; mi offrii come discepolo. Non già ch'io avessi piena fede in quel guazzabuglio teologico e simbolico dal quale secondo loro, doveva sprizzar la luce (la luce che doveva portare in noi la nuova vita, una vita ricca di poteri) ma credevo che qualcosa di vero ci fosse nelle istruzioni raccomandate ai discepoli, per quel che riguardava la preparazione a un regime mentale (e fisico) diverso dal solito. Dei sistemi arruffati e imbrogliati; delle cerimonie e delle formule stupidamente imitate o ereditate, sorridevo, ma pur mi ostinavo nella credenza che in tutta quella massa d'insegnamenti e d'esperimenti che per decine di secoli, tra l'oriente e l'occidente, s'eran comunicati e tentati, qualcosa di solido doveva pur esserci. Il nucleo, il seme, il primo frammento di un'arte del miracolo. E colla mia foga abituale mi tuffai nelle ricerche, nelle letture e nelle meditazioni. Effetti fisici di cause spirituali se ne vedevano: se almeno non mentivano tutti i medi e i medianisti. La telepatia era già un adombramento dei futuri rapporti fra gli uomini, dopo soppressi gli intermediari lenti e pesanti – i movimenti degli oggetti a distanza, le così dette materializzazioni (non da tutti negate) i primi esempi di possibilità trascendenti, di padronanza diretta, psichica, sul mondo dell'inerte. Questi miracoli eran compiuti soltanto da uomini anormali in stati straordinari: bisognava renderli possibili per tutti, anche negli stati più ordinari. Eran spesso involontari: dovevano mutarsi in volontari. Eran pochi: dovevan diventare comuni. [...] Chi erano gli attori, gli agenti di questi primi spunti miracolosi? I santi, i maghi, i medi: nomi diversi di quegli uomini soprapotenti che avevano compiuto, con diverse fedi, prodigi somiglian-

tissimi. Il segreto non era dunque nelle dottrine. Il santo impregnato di teologia cattolica; il mago tutto invasato di teologia cabbalistica, alessandrina, paracelsica; il medio imbevuto di teologia spiritualista uso Allan Kardec facevano, o speravano o promettevan di fare, le stesse cose. La vera causa risiedeva dunque nell'essere medesimo di questi uomini privilegiati che soltanto per caso o spinti da una qualunque frenesia teorica manifestavano saltuariamente la loro potenza. Il punto era li: studiare profondamente, minutamente, intimamente la loro vita, il loro sistema di vita, la loro costituzione, le loro tendenze e anomalie. Costruire la fisiologia e la psicologia dell'*uomo potente*. [...] Fissato così, esattamente, il compito e il cammino mi posi disperatamente al lavoro. Psicologie generali e particolari, normali e patologiche; leggende di santi e autobiografie di veggenti; rapporti di sedute medianiche e catechismi d'iniziati; propedeutiche magiche e storie di taumaturghi: tutto ingoiai e tracannai con la mia vecchia impaziente voracità»¹⁶⁸ [corsivi dell'A.].

Sempre a buon diritto, dunque, Țurcanu ha potuto parlare di come «La fascination qu'il éprouve dès son adolescence pour les pratiques magiques et la parapsychologie rappelle, en même temps, de manière troublante, la recherche de la puissance surhumaine par l'"homme fini"»¹⁶⁹. Ma sono altre due densissime e dimenticate pagine di Papini pubblicate nel 1906, in particolare, che devono avere presumibilmente colpito l'Eliade lettore-divoratore papiniano, a proposito della possibilità concreta di superamento della condizione umana con il fine dell'onnipotenza ed elevazione divina, «una facoltà che ha una categoria di uomini speciali dai poteri sovraumani, "magici"»¹⁷⁰:

«Da quale parte ci verrà questa potenza? Questa volontà di onnipotenza è un delirio poetico o una possibilità pratica? Questa potenza – rispondono – esiste già negli uomini e s'è manifestata in tempi vicini e lontani ed è possibile aumentarla e disciplinarla. *La preparazione dell'Uomo Dio è un problema pratico*. Si potrà giungere allo stato divino compiutamente oppure soltanto avvicinarsi, ottenerlo rapidamente o lentamente, con facilità o a stento, ma non siamo dinanzi a qualcosa d'irrimediabilmente assurdo e di radicalmente impossibile. C'è tutta una classe di uomini, di razze, di lingue, di nomi, di metodi, di tempi diversi (santi, yoghi, medium, fakiri, magnetisti, profeti ecc.) i quali hanno ottenuto un certo numero di fatti cosiddetti *miracolosi* per mezzo di poteri cosiddetti *occulti*. Questi fatti sono:

- 1) *far muovere i corpi senza toccarli* (levitazione ecc.);
- 2) *far sparire ed apparire i corpi* (apporti, fantasmi, scomparse di oggetti ecc.);
- 3) *trasformare i corpi e cambiarne gli effetti*;
- 4) *allontanare o provocare i fenomeni naturali* (tempeste ecc.);

¹⁶⁸ Cfr. G. Papini, *Un uomo finito*, Libreria della Voce, Firenze 1913, pp. 189-196.

¹⁶⁹ Cfr. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 37.

¹⁷⁰ Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 292 = Id., *L'Idealismo magico*, cit., pp. 236-239.

5) *vedere e conoscere l'invisibile* (il pensiero altrui, le cose lontane, le future ecc. Divinazione, chiaroveggenza ecc.);

6) *trasmettere direttamente il loro pensiero* (telepatia ecc.) *a distanza*;

7) *conservare e prolungare la vita umana* (guarigioni istantanee dei mali, continuazione della vita in condizioni anormali; senza mangiare, senza dormire – risuscitare i morti ecc.).

Tutti questi fatti, chiamati meravigliosi solo a causa della loro relativa rarità, costituiscono nel loro insieme, quando fossero riuniti in un solo uomo, un grado di potenza molto superiore a quello dell'uomo comune, ridotto all'uso delle sue membra e dei suoi strumenti. So bene che questi fatti da molti non son creduti e vengono attribuiti alla frode o alla fantasia, ma le testimonianze son tante e così diverse e indipendenti fra loro che, pur facendo la parte dell'inganno – che del resto si riduce il più delle volte a imitazione di fatti reali – siamo costretti ad ammetterne la possibilità e la realtà»¹⁷¹ [corsivi dell'A.].

In queste due pagine si vede già all'opera una grossa fetta dell'elaborazione che sottende la tesi eliadiana dell'articolo sul folklore paranormale del 1937 e degli articoli d'esordio formativo precedenti, della seconda metà degli anni '20: i fatti miracolosi prodotti dai poteri magici e occulti di uomini eccezionali, manifestatisi «in tempi vicini e lontani», siano essi santi cristiani, *medium* e chiaroveggenti moderni, fahiri o *yogi*, esistono e sono reali. L'abbondanza e la sistematicità seriale delle evidenze miracolistiche fra loro indipendenti già costituiscono, di per sé, una prova della loro esistenza. Queste rare facoltà divine sono accessibili anche all'uomo normale, che li può raggiungere e conoscere per mezzo della possibilità pratica della disciplina (in Papini, l'avvicinamento alla condizione divina). Se pure non siamo certi che il giovane studioso romeno abbia letto questi e altri passi papiniani, è probabile che l'abbia fatto: come scrive Eliade nel 1934, forse esagerando, «Confesso d'aver letto ciascuno dei 30 volumi di Papini almeno tre volte»¹⁷². Fin dall'adolescenza, poi, il futuro storico delle religioni è ben cosciente della storia e del ruolo formativo svolto in Italia dalla rivista «Leonardo»¹⁷³.

19. Si pensi anche al discepolato “di penna e letture”, dal 1926 al 1939 (cioè appena dopo la fine del liceo fino allo scoppio della Seconda

¹⁷¹ Cfr. G. Papini, *Sul Pragmatismo. Saggi e ricerche, 1903-1911*, Vallecchi, Firenze 1920², pp. 65-67 (il capitolo che contiene la porzione di nostro interesse, intitolato *Dall'uomo a Dio*, era stato pubblicato nel fascicolo IV di «Leonardo», febbraio 1906). Debbo la segnalazione di questa pagina papiniana a M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 292-293 = Id., *L'Idealismo magico*, cit., pp. 236-238, che la riporta per esteso e che, tuttavia, forse non ne coglie fino in fondo l'importanza per un possibile studio dell'Eliade “parapsicologo”. Cfr. anche A. Castaldini, *Giovanni Papini*, cit., pp. 24-25.

¹⁷² Cfr. M. Eliade, *Una nuova biografia di “Gianfalco”* (ed or. 1934), in Id., *L'isola di Euthanasius*, cit., pp. 300-303: p. 301.

¹⁷³ F. Ţurcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 71.

Guerra Mondiale), rivendicato dal giovanissimo romeno con la singolare e stimolante figura del grecista e più tardi romanziere triestino-ebreo Vittorio Macchioro (1880-1958)¹⁷⁴, l'archeologo e direttore del Museo Archeologico di Napoli, storico dell'arte e delle religioni autore dell'importante *Zagreus: studi sull'orfismo* (1920; ed. aggiornata ed arricchita 1930), un testo che nella sua prima edizione folgora il giovanissimo Eliade (e poco più tardi, nell'edizione del 1930, lo stesso de Martino, che ne diventa genero nel 1935 avendone sposato la figlia, Anna Macchioro)¹⁷⁵ con le sue audacissime ipotesi interpretative interdisciplinari di taglio congiuntamente archeologico, etnologico, storico-religioso, psichiatrico e paranormale a tendenza spiritista.

Si tratta di un appassionante capitolo storiografico ancora assai poco studiato, un frammento di un rinnovato interesse biografico e scientifico sulla figura di Macchioro al centro di una fitta rete di rapporti intellettuali nella prima metà del secolo scorso, ma rimasta sostanzialmente dimen-

¹⁷⁴ Il vero nome di Macchioro (che si firma sempre: Vittorio Macchioro) sembra costituire una sorta di piccolo enigma storiografico. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922). Materiali per una biografia*, in «Strada Maestra» 44 (1998), pp. 97-214: p. 209 n. 22, è l'unico studioso a riportare «Raffael Vita Daniele (detto Vittorio) Macchioro». Ma Raffael Vita Daniele Macchioro era il nome del nonno, morto nel 1881. A. Parisi, s.v. «Macchioro, Vittorio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 2006, pp. 32-35 (ripresa da F. Baroni, *Benedetto Croce e l'esoterismo*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» 26 [2011], pp. 251-336: p. 271) è l'unica studiosa a riportare «Raffaele Vittorio Macchioro». Sul rapporto (praticamente inesistente) fatto di recensioni fortemente critiche e conseguenti silenzi reciproci tra gli ex compagni dai tempi dell'università nonché ex amici Macchioro e Pettazzoni, cfr. brevemente M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra*, cit., p. 171; Id., *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, in «Strada Maestra» 48, 2 (2000), pp. 141-254: p. 211; I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit., pp. 49-51, 153; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 70, 226.

¹⁷⁵ I primi contatti epistolari documentati tra de Martino e Macchioro risalgono al 18 agosto del 1930, cfr. R. Di Donato, *I greci selvaggi*, cit., pp. 45, 143; G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino*, cit., p. 143; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 54-57. Nonostante questo sodalizio, lo *Zagreus* viene pochissimo menzionato nelle opere di de Martino: mai, invece, per G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 7-9 (congettura come, così facendo, de Martino intendesse celare a Benedetto Croce il suo rapporto con lo "scomodo" Macchioro); E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., p. 242. In realtà, lo *Zagreus* 1920 è citato una sola volta, di passaggio, nella *Terra del rimorso* (E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 407 n. 249), come ha giustamente osservato G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015, p. 65 n. 17, correggendo un'osservazione molto simile alle prime di P.T. Pellegrino, *Dopo Schneider e de Martino: le nuove prospettive di ricerca sul mito e sul tarantismo*, in P. De Giorgi (ed.), *Tarantismo e rinascita. I riti musicali e coreutici della pizzica-pizzica e della tarantella*, Argo, Lecce 1999, pp. 7-44: p. 37 n. 4 (e incappando lui stesso in una «curiosa svista»: la prima ed. dello *Zagreus* data 1920, e non 1922 – Pizza riprende con ogni evidenza l'informazione da de Martino, a cui si deve l'errore). Eliade, da parte sua, a partire dall'estate del 1926 legge e commenta in anteprima diversi capitoli inediti dello *Zagreus* 1930 inviatigli da Macchioro in persona (N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., p. 332; M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., p. 85: lettera di Macchioro del 2 luglio 1926, risposta di Eliade datata fine luglio 1926).

ticata per più di 50 anni¹⁷⁶. Per dirla con le sobrie parole di Ricketts: «Eliade held this man in high regard and undoubtedly was influenced by his theories»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Gli ultimi 20 anni hanno visto un progressivo fiorire di studi sulla figura di Macchioro. Sulla sua bio-bibliografia si vedano soprattutto R. Di Donato, *I greci selvaggi*, cit., pp. 17-40, 139-157; I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit. (ringrazio l'autrice per avermi permesso di consultare la sua importante tesi di laurea); A. Parisi, s.v. "Macchioro", cit.; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 16, 76-77, 107, 113-145, 171-21, 341-348, e *l'Introduzione* del curatore Christian Pugliese a V. Macchioro, Zagreus. *Studi intorno all'orfismo*, Forum, Udine 2014³, pp. XIII-XXXIX (a p. XXVII Pugliese critica la voce della Parisi perché «adombra, con disinvolta leggerezza, un giudizio stigmatizzante» su Macchioro), il quale riporta anche in appendice un'utilissima – ma ancora parziale – bibliografia ragionata basata sul Fondo Macchioro (scritti pubblicati e non pubblicati, traduzioni, carteggi e corrispondenze, analisi varie su Macchioro ecc.). Lo studio forse più chiaro e ragionato sui rapporti fra Eliade e Macchioro mi sembra rimanere la tesi di laurea di D. Simonato, *Il rapporto di Ernesto de Martino con Mircea Eliade. Un bilancio valutativo tra critiche ed influenze nella Storia delle Religioni*, Tesi di Laurea Triennale, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2012, pp. 5-13, che molto deve, ovviamente, a Di Donato. In generale, cfr. anche M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 145-147, 185-186, 193-194; L. Rebaudo, *Vittorio Macchioro (1880-1958): un archeologo triestino a Napoli fra il 1909 e il 1915*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti di Napoli» 61 (1987-88), pp. 143-165 (anche come *Vittorio Macchioro [1880-1958], un archeologo triestino a Napoli fra il 1909 e il 1915 e gli studi sulla ceramica italiota*, in «Klearchos» 121-124 [1989], pp. 105-130); Id., *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in R. Di Donato (ed.), *La contraddizione felice?*, cit., pp. 205-220; G. Maddoli, *Religione e culti in Magna Grecia: un secolo di studi*, in R. Vitale - A. Stazio (eds.), *Un secolo di ricerche in Magna Grecia, Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1988)*, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto 1989, pp. 277-304, poi in Id., *Magna Grecia. Tradizioni, Culti, Storia*, a cura di A.M. Biraschi et al., Morlacchi, Perugia 2013, pp. 288-291 (cfr. anche la discussione alle pp. 353-354, 360); M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens*, cit., pp. 101-102 n. 4, 114 n. 1; G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino*, cit., pp. 142-158; C. Cases, *Introduzione*, in E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. XLIX-LII; N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 319-325; Id., *Mircea Eliade*, cit., pp. 20, 23, 55, 98-99, 170-172; S. Mancini, *Postface*, cit., pp. 397-414; Ead., *Fra pensiero simbolico*, cit., pp. 648-650; F. Ţurcanu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 51, 55, 83, 108-110; A. Mariotti, *Mircea Eliade*, cit., pp. 29-30; P. Angelini, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 31, 147-149; C. Ginzburg, *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, cit., p. 320; F. Massa, *The meeting between Dionysus and the Christians in the historiographical debate of the XIX and XX centuries*, in «Historia Religionum» 4 (2012), pp. 159-182: pp. 176-177; Id., F. Massa, *I rapporti tra Dioniso e il Cristianesimo nella storiografia religiosa (XIX-XX sec.)*, in G. Sfameni Gasparro - A. Cosentino - M. Monaca (eds.), *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009*, vol. II, Officina di Studi Medievali, Palermo 2013, pp. 1073-1094: pp. 1084-1086; F. Baroni, *Benedetto Croce*, cit., pp. 271-278; F. Vosa, *L'ontologia arcaica*, cit., pp. 73-76; Id., *Tra Umanesimo e Yoga*, cit., pp. 91-92, 104-105; L. Bordaş, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954)*, cit., pp. 15-16, 22-23; Id., *The magic fact*, cit., pp. 115, 120, 147, 154; S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università di Trento, Trento 2013, pp. 29-47, 136; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., *passim*; M. Eliade, *Theōs Éghènou*, cit., pp. 77-78 (commento di Ricketts).

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem* (parole del curatore). P. Cherchi, *Intorno alla "preistoria"*, cit., p. 30 n. 7, riferendosi allo Zagreus 1920, parla di «culto testimoniato nei suoi confronti da parte del giovane Mircea Eliade». Per G. Fornari, *Prefazione. De Martino: preistoria e riscatto di una ricerca*, in E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. VII-XXXII: p. X, lo Zagreus è «un incunabolo

20. Esperienze trascendentali vissute e stati di forme estatiche e dissociative della personalità (provenienti da casi clinici e psicopatologici, etnologici, psichiatrici), tecniche ipnotiche suggestive, telecinesi, sonnambulismo, *trances* medianiche, sono evocate dallo studioso triestino nel suo *Zagreus* al fine di decifrare il ciclo di affreschi della “Villa dei Misteri” a Pompei secondo la religiosità orfico-misterica di Dioniso Zagreo tracio, reinterpretata dal profeta Orfeo, rintracciabile anche nella corrente filosofica-religiosa di Eraclito e, più oltre, in quella proto-cristiana di S. Paolo¹⁷⁸.

Specialmente in età matura e nella parte finale della sua vita, Macchioro è coinvolto in prima persona in parte della cangiante fenomenologia psicologica e paranormale appena evocata, in cui manifesta un coinvolgimento sempre più marcato nei confronti del misterioso e dell’occulto, sfociante infine in «una forma di delirio mistico»¹⁷⁹; prima “scientifico”,

fondamentale» per Eliade. Estremamente significativa in tal senso è la corrispondenza Eliade-Macchioro pubblicata in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 319-370 = M. Eliade, *Europa Asia*, cit., pp. 109-183. Si leggano per es. le righe di netto apprezzamento dello *Zagreus* scritte da Eliade: 1) in una sorta di recensione pubblicata il 16 agosto e il 26 settembre 1926 in «Adevărul literar» (tr. it. in V. Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 613-622); 2) nella rassegna critica M. Eliade, *Les religions des mystères*, cit., pp. 117, 127-131 (cfr. a proposito i commenti di M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 301-302; N. Spineto in M. Eliade - R. Pettazzoni, *L’histoire des religions a-t-elle un sens*, cit., pp. 39-40; N. Spineto, *Mircea Eliade*, cit., pp. 98-99, 170-172; M. Gandini, *Raffaiele Pettazzoni negli anni 1928-1929. Materiali per una biografia*, in «Strada Maestra» 48, 1 (2000), pp. 82-249: p. 95; A.E. Guimarães, *O sagrado e a história*, cit., pp. 132-133; F. Vosa, *L’ontologia arcaica*, cit., pp. 63-64).

¹⁷⁸ V. Macchioro, *Zagreus*, cit. (un bilancio storico-religioso, aggiornato, delle idee macchiorane sull’orfismo in G. Maddoli, *Religione e culti*, cit., pp. 288-291; L. Rebaudo, *Vittorio Macchioro, storico*, cit., pp. 216-218; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 120-124; M. Tortorelli Ghidini, *Vittorio Macchioro e la religione degli orfici*, in M. Mazza - N. Spineto (eds.), *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell’800 e la seconda guerra mondiale*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2014, pp. 141-152).

¹⁷⁹ Cfr. P. Cherchi, *Intorno alla “preistoria”*, cit., p. 40 n. 17. Non si sa da quanto tempo siano attive queste inclinazioni in Macchioro, tuttavia (di sicuro non solo a partire dal 1939, come pensa C. Gatto Trocchi, *Il Risorgimento*, cit., p. 195): cenni di una esperienza (anche giovanile) magico-divinatoria e mistica in I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 9, 11, 22-28, 40-41, 158-159; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 193-197, descrizioni di frequentazioni cartomantiche e spiritiste durante tutti gli anni ’30 in I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 20, 71-72, 86-87, 111-138; Ead., *Un “inviato speciale” di Mussolini in India. La missione culturale di Vittorio Macchioro (1933-1935)*, in «Storiografia» 7 (2003), pp. 117-137: p. 125 n. 33, 126; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 189-207; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 12, 135-138, 185-186, 213, 224-225, 233-235 (sulla base di opere memorialistiche inedite e lettere personali di Macchioro indirizzate alla famiglia). Lo studioso triestino non ha mai cercato di nascondere tali frequentazioni, e nei suoi scritti biografici ne accenna spesso. Di Donato, *I greci selvaggi* cit., p. 36, riporta una lettera di Macchioro a de Martino, del 30 maggio 1939, che descrive un incontro con Benedetto Croce in cui si parla di «forme di conoscenza trascendentali» personalmente esperite per tramite di sedute spiritiche e di cartomanzia: si dilungano sulla lettera I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 121-125; G. Sasso, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 30-38 (di taglio filosofico); E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 233-234. Cfr. anche G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 209, e de Martino, qui sotto. Il parere di Croce sulla persona di Macchioro si può leggere in una nota manoscritta del primo in calce a un articolo

quasi distaccato, poi sempre più interessato e morboso. Anche se è molto difficile (e rischioso) abbozzare una sorta di diagnosi postuma di carattere medico-psicologico, sembrano ravvisarsi all'opera in Macchioro, addirittura, drammi psichici e ossessioni ai confini della psicopatologia che lo consumano con l'idea di un complotto satanico a lui ostile, per depistarlo dalla vera fede in Dio, e fenomeni di plausibile sdoppiamento della personalità¹⁸⁰. Dall'ottobre 1932 al giugno 1933, Macchioro sperimenta in casa a Napoli allarmanti contatti con i defunti evocati per mezzo della tecnica medianica del tavolino "parlante", di cui trascrive fedelmente i dialoghi trascorsi con «un atteggiamento che bisogna definire riflessivo». Come giustamente nota Charuty e come apertamente testimoniato dalla documentazione disponibile, fra cui alcuni articoli di seria ricerca spiritista/paranormale dati alle stampe nel 1942 e pubblicati ne «L'Osservatore Romano», nello stesso tempo Macchioro non si può certo liquidare come un semplice «ingenuo superstizioso»¹⁸¹.

A leggere le sue personali parole, lo studioso si accosta una prima volta alla pratica dello spiritismo qualche anno prima, durante il soggiorno accademico americano in cui dona cicli di lezioni sulla religione gre-

del secondo uscito ne l'«Osservatore Romano» (31 dicembre 1941), conservata a Napoli nel Fondo Benedetto Croce (UA 62, 263): «Vittorio Macchioro, ebreo, spiritista, chiromantico, ecc., e collaboratore dell'Osservatore romano. Il Macchioro ha questo di proprio: che è pronto a parlarla [sic] di tutto con sicumera».

¹⁸⁰ Assai lucido e quasi impietoso è il profilo che de Martino traccia del suocero in un appunto conservato nell'Archivio de Martino (2, 19): «V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità, crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti della personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per altri aspetti, è un uomo moderno, normale» (cfr. G. Sasso, *Ernesto De Martino*, cit., p. 42; cfr. anche F. Baroni, *Benedetto Croce*, cit., p. 272). Il testo demartiniano è commentato in I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit., pp. 137-138; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 241-244, 355-356. Sugli sdoppiamenti di personalità macchiorani, cfr. I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit., p. 112; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., p. 263.

¹⁸¹ G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 190. L'autrice si riferisce alle consultazioni divinatorie intraprese in India, ma è una frase valida per tutte le frequentazioni "magiche" intraprese nella sua vita da Macchioro. Per gli articoli de «L'Osservatore Romano», cfr. V. Macchioro [B. Gioia], *La vita senza fine*, in «L'Osservatore Romano» (16 gennaio 1942); Id., *Impersonazione o controllo? (Appunti di metapsichica)*, in «L'Osservatore Romano» (30 aprile 1942); Id., *Commedie spiritiche*, in «L'Osservatore Romano» (30 agosto 1942). Il primo diede adito a una piccola polemica iniziata nelle pagine del «Corriere Padano», 8 febbraio 1942, a firma di Paolo Olivi, e conclusasi ne «L'Osservatorio Romano» (19 febbraio 1942) (a proposito dell'opportunità di ospitare interventi eccentrici di quel tipo in un giornale cattolico). Gli ultimi due articoli sono brevemente commentati da un ignoto autore in «Problemi di Metapsichica» (1942), p. 226 (potrebbe trattarsi, naturalmente, della mano di de Martino, che in quel fascicolo pubblicò alcuni lavori). In questi tre scritti Macchioro ironizza contro la creduloneria degli studiosi di spiritismo sulla base di una serie notevole (e certo divertente) di esempi estratti da opere specialistiche italiane di taglio spiritista-etnologico, nonché dalla propria esperienza (cfr. qui di seguito).

ca, tra 1929 e 1932, per mezzo dell'amicizia con una famiglia di origine tedesca, di quattro persone, che partecipa a conversazioni quotidiane con gli spiriti. Estremamente importanti, a questo proposito, sono due opere macchiorane: 1) *Il gioco di Satana*, romanzo pubblicato dallo storico triestino nel 1939 (seconda ed. 1954) sotto lo pseudonimo di Benedetto Gioia, che desta molto interesse nel pubblico e nella stampa cattolica e che contiene l'esperienza macchiorana, traslata letterariamente, con la famiglia americana e ampie descrizioni delle sedute spiritiche manifestatesi sotto il segno del Maligno, prima del ritorno alla vera Fede. Nella premessa al libro, che ripeterà spesso anche pubblicamente, Macchioro specifica trattarsi di esperienza vissuta, non certo di opera frutto di pura fantasia¹⁸²; 2) il memoriale macchioriano *Confessioni spiritiche*, contenuto nel Fondo Macchioro costituito nel 2011 in seno all'archivio dell'Università di Trieste (FM busta 14, 1)¹⁸³. Esso viene pubblicato nel 1939, a puntate, nel quindicinale cattolico «Lampade Viventi», mentre nel 1941 il dattiloscritto subisce una nuova redazione, attualmente inedita¹⁸⁴. Come spiega a più riprese Macchioro, le *Confessioni* furono stese e date alle stampe per dare ulteriore prova che le esperienze spiritiche di impianto satanista che portano alla perdizione e alla pazzia il protagonista de *Il gioco di Satana* non sono frutto di fantasia, ma riflettono la “tremenda” realtà da lui stesso sperimentata. È da segnalare l'opinione di Charuty, la quale ritiene una «finzione romanzesca» la storia eziologica americana dell'origine della stagione spiritica macchiorana, preferendo postulare, senza argomentare ulteriormente, un influsso locale napoletano, dove «lo spiritismo è stato molto importante nella seconda metà del XIX secolo»¹⁸⁵.

21. Stando alle parole dei diretti interessati come appaiono dalla loro corrispondenza privata, ancora in parte non indagata (il primo contatto

¹⁸² Cfr. I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 113-116; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 199. È merito di G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 207-214, 341-342, 351, l'aver provato che *Il gioco di Satana* ha sicuramente goduto di una (assai) parziale stesura a 2 mani con il genere de Martino: ma l'attribuzione del romanzo al solo etnologo napoletano, a cui finisce per spingersi l'autrice, è senz'altro esagerata. Sulla questione si dilunga, sulla base di nuova documentazione, E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 214-221, che giustamente conclude «con certezza incrollabile che il romanzo sia opera esclusivamente di Vittorio Macchioro».

¹⁸³ Ringrazio la dott.ssa Sonia Bertorelle, archivista e curatrice del Fondo, per la gentilezza e la disponibilità dimostrata nel corso delle mie ricerche.

¹⁸⁴ Esisteva un piano di pubblicazione abortito: V. Macchioro [B. Gioia], *Commedie spiritiche*, cit., ci avverte che le «confessioni spiritiche stan per uscire in edizione completa per la Società di S. Paolo». Il manoscritto si trova commentato e trascritto, nella sua quasi integrità, in I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 20, 119-138, 168-263. Macchioro afferma di non avere mai assistito a una seduta spiritica prima del contatto con la famiglia americana. Ammette, tuttavia, di aver conosciuto molto bene la letteratura spiritista, com'è ovvio anche solo sfogliando lo *Zagreus*.

¹⁸⁵ Cfr. G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 197.

Eliade-Macchioro data maggio-giugno 1926)¹⁸⁶, la lettura del libro *Zagreus* di Macchioro avrebbe in qualche modo influenzato la pubblicazione della tesi di dottorato sulla tecnica dello yoga (discussa nel 1933 e pubblicata nel 1936)¹⁸⁷, anche se le dipendenze ed i rapporti fra i due studiosi vanno senz'altro meglio precisati. È curioso rilevare come Macchioro nella seconda metà degli '30 pratici regolarmente lo yoga, immergendosi perfino in letture specialistiche molto approfondite: un interesse, sorto in modo indipendente, che condivide con Eliade.

Come testimonia la lunga lettera che Macchioro scrive al giovane romeno il 24 luglio 1936¹⁸⁸, l'interesse che entrambi condividono per la disciplina dello yoga è, difatti, completamente slegato dai rapporti personali intercorsi tra i due: Macchioro apprende e comincia a interessarsi allo yoga durante i due anni passati in India come *visiting professor* (1933-1935), al punto da voler fondare a Milano una scuola di insegnamento e ricerche yogiche forse connessa alla Scuola di Psichiatria dell'Università, non appena tornato in Italia¹⁸⁹. Un progetto che non si concretizzò mai, come attesta la triangolazione di corrispondenza fra Macchioro, l'apprezzato psicoanalista e parapsicologo Emilio Servadio (1904-1995) e lo psicoanalista (nonché maestro di Servadio) Edoardo Weiss (1889-1970), figura di assoluto rilievo nella nascente psicoanalisi italiana.

¹⁸⁶ L'intera corrispondenza Eliade-Macchioro è trascritta in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 319-370 = M. Eliade, *Europa Asia*, cit., pp. 109-183 (ringrazio il prof. Spineto per avermela messa a disposizione). M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., pp. 82-118, dall'altra parte, ha pubblicato la corrispondenza Macchioro-Eliade. Manca ancora uno studio critico e approfondito sul carteggio e i rapporti fra i due studiosi: si tratta di un vero e proprio *desideratum*. Alcune lettere sono state pubblicate in M. Mincu, R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 238-244 (cinque lettere di Macchioro del 1927 e del 1938-1939); V. Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 632-655 (una cartolina postale e due lettere manoscritte di Eliade + tre lettere di Macchioro).

¹⁸⁷ M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, cit.; Id., *Yoga*, cit.

¹⁸⁸ La missiva (M. Mincu, R. Scagno [eds.], *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 241-244 = M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., pp. 108-110, che corregge il refuso dei primi sulla data: 1936, e non 1939) è testimone di una profonda riflessione macchiorana sul primo libro sullo yoga dello studioso romeno, quasi una specie di recensione. Il libro gli è stato personalmente inviato da quest'ultimo, qualche tempo prima. Cfr. anche il commento di L. Bordaș, *Mircea Eliade as scholar of yoga. A historical study of his reception (1936-1954)*, cit., pp. 15-16.

¹⁸⁹ Su questo periodo macchiorano all'estero e l'apprendimento delle tecniche yogiche, cfr. I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit., pp. 54-110; Ead., *Un "inviato speciale"*, cit.; G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 128-136, 184-193, 200-201; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 100, 130-140, 183-184, 203. Per l'esattezza, Macchioro incomincia a praticare lo yoga a Benares nel 1935 con lo *yogin* Bramacharji, «un simpatico vecchio sui settant'anni che non aveva nulla di atletico: piuttosto obeso e flaccido» (da un breve articolo a stampa, pubblicato in sede sconosciuta, intitolato «Il mio incontro con lo Yoga», FM busta 24). Cfr. anche le pp. 146-148 degli «Appunti yogici (1)» pubblicati nel maggio-giugno del 1948, forse nel bollettino dell'associazione romana *Pro Scientia* (FM busta 24).

22. Nessuna «“vita parallela” di Servadio con quella di Vittorio Macchioro»¹⁹⁰, dunque. Le due vite si toccarono, se pur per un istante e nei silenzi delle letture reciproche. Apriamo una parentesi. La parziale corrispondenza fra i tre, attualmente inedita, è conservata nel Fondo Macchioro (FM buste 50, 50; 51, 52)¹⁹¹. Di ritorno dal soggiorno in India, il 2, 3 e 5 giugno 1936 Macchioro dona tre lezioni sullo yoga alla sede milanese dell'Associazione Cristiana dei Giovani (il titolo del ciclo è «Lo Yoga: teoria e pratica»)¹⁹². In due lettere successive (la prima ignota, la seconda datata 29 ottobre 1936), Macchioro espone a Weiss la sua iniziativa di voler fondare un centro di ricerche yogiche in cui addirittura possa trovare spazio l'insegnamento di un “autentico” *yogin* indiano. Si capisce anche che Macchioro ha allegato stralci dei suoi diari stilati in India, ove trovano spazio episodi e osservazioni dirette e indirette su fenomeni “paranormali” apparentemente inspiegabili¹⁹³. Nella prima breve risposta, datata 26 ottobre 1936, Weiss ringrazia Macchioro e, a proposito della «possibilità di far venire in Italia lo yoghi», conclude: «sarà difficile, ma non impossibile». Dalla seconda lettera di Weiss, datata 6 novembre 1936, si capisce che Macchioro ha proposto a Weiss di dirigere le eventuali analisi, il quale si dice «senz'altro disposto di eseguire le indagini da Lei proposte – e con criteri pedagogici, psicologici ecc., precisamente come Lei desidera. Lo farei con entusiasmo». Espone dunque alcuni cauti pensieri di ordine metodologico, ammettendo “candidamente” di non disporre di laboratori per condurre le ricerche, che per altro verso non saprebbe nemmeno come attrezzare¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cfr. C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. 14.

¹⁹¹ Mancano tutte le lettere inviate da Macchioro. Le *Edoardo Weiss Papers* presso i *Freud Archives* della *Library of Congress* di Washington, ora digitalizzate per l'ASPI (Archivio Storico della Psicologia Italiana), non forniscono informazioni in tal senso. Così anche l'archivio privato di Servadio, oggi purtroppo smembrato nella doppia disponibilità privata e istituzionale dell'allieva Biancamaria Puma e dell'Associazione Italiana di Psicoanalisi (AIPSI) (ringrazio la dott.ssa Jacqueline Amati Mehler e la dott.ssa Puma per avere condotto delle ricerche).

¹⁹² Lezione 1: «Premesse storico-filosofiche»; lezione 2: «La prassi yogica»; lezione 3: «Conclusioni e corollari». In FM busta 24, sono conservate: 1) la cartolina informativa di invito all'evento; 2) il piano dettagliato di ogni conferenza; 3) il sunto in forma discorsiva delle conferenze; 4) alcuni ritagli dalla stampa cristiana che diedero rilievo alle giornate. Dalla lettura dei materiali si evince come la conoscenza macchiorana dello yoga, sia teorica che pratica, fosse di alto livello.

¹⁹³ In una minuta di lettera datata 26 ottobre 1936 e indirizzata all'allora presidente del potente gruppo assicurativo triestino Riunione Adriatica di Sicurtà (RAS), Arnoldo Frigessi di Rattalma (1881-1950), Macchioro accenna addirittura a un «libro nel quale faccio un bilancio della mia missione, e dove lancio la proposta della “Scuola di ricerche yogica [*sic*]”» (FM busta 24). Di questo libro, per quanto ne so, non si hanno altre tracce.

¹⁹⁴ E aggiunge: «Se io dovessi incominciare le mie indagini con lo Yogi, mi limiterei innanzitutto ad un ambiente raccolto, silenzioso, comodo e mi metterei a osservare quanto lo Yogi saprebbe produrre. E soltanto in base alle mie osservazioni acquisterei, forse, qualche criterio relativo alla scelta di apparati ecc. Forse, però, entrerei in un ordine di idee molto

Il 31 ottobre, Servadio si presenta spontaneamente a Macchioro (di cui apprezzava già i lavori), incaricato da Weiss di rispondere ulteriormente in qualità di «psicoanalista, e di studioso di questioni metapsichiche e occultistiche». La risposta di Servadio è molto articolata, è in sostanza tocca i seguenti punti: 1) esiste già una notevole e ricca bibliografia internazionale «intorno allo Yoga, e in generale alle filosofia e alla mistica indiana», che Macchioro sembra ignorare (per il caso italiano Servadio cita, fra gli altri, *L'uomo come potenza* di Evola, 1926); 2) per Servadio, la tecnica yogica (con i suoi poteri magici, ecc.) è un semplice mezzo, rispetto all'ascesi e allo scopo finale mistico dello Yoga: essa è quindi «epifenomenica, per così dire, e in sostanza trascurabile»; 3) essa «non si può tradurre in termini di esperienza occidentale»: Servadio ha grandi dubbi «circa l'indagabilità di tali processi attraverso i nostri metodi e strumenti scientifici, psicotecnici o altro»; 4) l'unico che potrebbe accogliere l'iniziativa di Macchioro e avere i mezzi per portarla a termine in Italia è Giuseppe Tucci (1894-1984); 5) se quest'ultimo non lo fa, è perché in Italia «la ricerca scientifica è "inquadrata" [e] irreggimentata nel "Consiglio nazionale delle ricerche" [che] "boccia" inesorabilmente tutto quanto non rientra nei suoi panorami», eliminando pure ogni «indagine "eterodossa"» (come quella sul famoso caso, del 1934, di Anna Monaro, la "donna luminosa" di Pirano); 6) se anche l'Istituto riuscisse a sorgere (magari per munificenza di privati: così – da quanto si capisce – pensava Macchioro)¹⁹⁵, avrebbe vita breve perché «verrebbero subito metterci lo zampino persone di provata "ortodossia" scientifica, e di altrettanto provata incompetenza in simili materie». Servadio ammette comunque che potrebbe sbagliarsi, e invita Macchioro, nel caso, a mettersi in contatto con Tucci e altri psicologi sperimentali di cui fornisce il nome. Invita anche Macchioro, piuttosto, a pensare all'Inghilterra, un ambiente certo più favorevole a questo tipo di ricerche e dove lui avrebbe potuto trovare appoggi essendo membro dell'*International Institute for Psychical Research*. Si chiede, in conclusione, perché in Inghilterra non esista già qualcosa del genere, domandandosi se forse anche gli studiosi inglesi siano del suo parere «circa l'inapplicabilità dei metodi di ricerca occidentali ai sistemi yoga [o] abbiano dello Yoga stesso un concetto simile al [suo]»¹⁹⁶.

La risposta di Macchioro del 3 novembre non è, al momento, conosciuta, ma si dispone di una seconda lettera di Servadio allo studioso

diverso da quello proprio della psicologia sperimentale e giudicherei opportuno di indagare senza un atteggiamento materiale».

¹⁹⁵ Dalla minuta della lettera, precedentemente menzionata, a Arnoldo Frigessi di Rattalma, si evince che Macchioro ebbe precedentemente con il compaesano una conversazione faccia-a-faccia, forse per interessare un possibile finanziamento.

¹⁹⁶ Già la prima lettera di Weiss del 26 ottobre 1936 (il quale ha conferito con Servadio) spiegava brevemente a Macchioro come fosse più facile «far[e] venire [lo *yogin*] a Londra, dove sono anche meglio attrezzati per studi di questo genere».

triestino datata 5 novembre 1936. In breve, questi si sente aggredito e lamenta con toni posati la piccata e spropositata reazione di Macchioro che lo avrebbe accusato di dare consigli ritenendo di sapere più di lui, di essere un occultista (una parola che al triestino non piace affatto) e di disprezzare la scienza. Ringrazia Macchioro per avergli consigliato la lettura dello *Yoga* 1936 di Eliade che si «affretter[à] a leggere, sicuro di trarne grande profitto». E quindi argomenta ulteriormente:

«Soltanto non ho la convinzione incrollabile che la scienza occidentale posseda le chiavi di volta per capire e spiegare tutto, e penso [...] che a una particolare fenomenologia dello spirito, com'è quella dello yoga, possano convenire metodi diversi. Ciò non è davvero “disprezzare” la scienza: è solo ammettere che questa possa avere dei limiti, oltre i quali si debbano battere altre vie»¹⁹⁷.

Servadio, aggiunge, aveva già parlato con simpatia dell'iniziativa di Macchioro ad altri ed è genuinamente sorpreso dall'ingiustificato livore macchiorano nei suoi confronti¹⁹⁸. Il 6 gennaio del 1937, infine, Macchioro scrive una lettera (FM busta 24) al Direttorio del Consiglio Nazionale delle Ricerche, proponendo all'organo di governo del CNR fascista «di farsi promotore della diffusione e della indagine dello yoga [...] da un lato diffondendone la pratica e dall'altro investigandone i fenomeni superiori». Lo studioso si dice convinto che «la diffusione e la pratica dello yoga sia cosa della più alta importanza, e che lo studio scientifico dello

¹⁹⁷ Roberto Labanti mi fa gentilmente notare come la tragedia delle leggi razziali del 1938 costrinse Servadio, poco dopo, a lasciare l'Italia per stabilirsi a Bombay. In India visse sette anni dove, quando non internato in un campo di prigionia perché italiano (e quindi nemico degli inglesi: vi rimase oltre tre anni), ebbe modo di studiare da vicino e continuare a praticare lo yoga che trattò, poi, in diversi contributi del dopoguerra. Reiterando, nella sostanza, i pareri espressi nella lettera a Macchioro. Cfr. per es. E. Servadio, *La psicologia dell'attualità*, Longanesi, Milano 1961, pp. 548-555 (un'antologia di articoli divulgativi apparsi altrove) in cui si afferma: 1) l'irriducibilità «Di fronte a un sistema così vasto e complesso [...] alla luce della scienza occidentale» e alle sue verifiche sperimentali; 2) la non veridicità dei miracoli paranormali (racconti e resoconti di volo magico, invisibilità ecc., «desideri più o meno inconsci che gli uomini, in tutto il mondo e in tutti i tempi, hanno sempre palesato nei loro sogni individuali e nella loro favolistica»). Quest'ultimo punto dimostra, probabilmente, una influenza di Eliade con le cui opinioni era d'accordo (cfr. *infra* nota 116). Sullo semi-sconosciuto ruolo di Servadio di precursore della comparazione tra psicoanalisi e meditazione orientale (yoga, buddismo), cfr. G. Graziano, *La pratica della meditazione e gli albori della psicoanalisi italiana*, in G. Orofino (ed.), *Psicoanalisi e buddismo. Atti del Seminario (Napoli 10 maggio 2010)*, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Napoli 2011, pp. 85-94; Id., *Two unexpected guests*, in A. Molino - R. Carnevali - A. Giannandrea (eds.), *Crossroads in Psychoanalysis, Buddhism, and Mindfulness. The Word and the Breath*, Jason Aronson, Lanham, MD 2014, pp. 154-159.

¹⁹⁸ È noto che Macchioro risponde sovente agli interlocutori con toni polemic, “sopra le righe”, che talvolta esulano da un ambito strettamente scientifico: esistono molti casi simili provenienti dalla sua corrispondenza privata, risposte e commenti a recensioni di propri libri, ecc. Tre anni più tardi, in una lettera a de Martino del 2 febbraio 1939, lo studioso triestino dimostra ancora un certo astio scientifico nei confronti di «Servadei» [*sic*], ritenendolo essere «completamente fuori di strada» nell'interpretazione della cartomanzia: cfr. E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 224-225.

yoga potrebbe schiudere alla scienza campi nuovi di grande importanza». Nella prima parte della lettera Macchioro descrive la propria esperienza in India e giustifica la sua proposta in termini scientifici. Si tratta, quasi, di una piccola lezione introduttiva sulle «due branche» della prassi yogica, lo Hatha yoga e il Rāja yoga. Macchioro ne sottolinea i benefici «come vera ginnastica e igiene del corpo e della mente». Passa poi a notare come della fenomenologia yogica «non fu fatta mai una indagine sistematica psico-fisiologica», al fine di spiegare «questi fenomeni che sono inesplicabili per la scienza europea». Espone, allora, la sua idea di avere un laboratorio «di psicologia e psicomatria bene attrezzato, l'opera di un eccellente psicologo e fisiologo e uno yogi autentico come soggetto, che si presti a tutte le indagini e insieme insegni lo yoga». Sono le linee generali della proposta, che abbiamo già visto, di una pionieristica scuola di ricerche yogiche. Di questa iniziativa, conclude Macchioro,

«non intendo di avere altra parte fuori di quella del pioniere. Non sarà certo io lo scienziato che aspirerà mai a dirigere questo Istituto. La parte che io posso e voglio avere in questa iniziativa, ove essa venga assunto da codesto Direttorio, è quella di chi, convintosi della bellezza e della bontà di una idea, la ha messa nelle mani di chi è in grado di attuarla»¹⁹⁹.

23. Torniamo al rapporto tra Macchioro e Eliade. È ancora da misurare in modo meticolosamente ravvicinato, cioè sui testi eliadiani più propensi alla comparazione con la dimensione soggettiva dei dati psicologici e parapsicologici, come, quanto e in che misura gli scritti giovanili di fine anni '20 e '30 (specialmente quelli di ambito magico-misterico, miracoloso e paranormale) sono marcati dalla lettura e dall'elaborazione meditata dei testi dell'archeologo triestino, che questi regolarmente gli inviava per posta.

Come ci ricorda opportunamente Barbera a proposito della pur robusta correlazione formativa Macchioro-de Martino, è chiaro che, in modo nient'affatto dissimile, anche e soprattutto per l'Eliade esordiente serve la massima cautela per supporre che «sia il nesso magismo-parapsicologia sia l'applicazione della psicopatologia all'analisi del fenomeno religioso siano un'eredità del sodalizio con Macchioro»²⁰⁰. Posto che negli articoli eliadiani degli anni '20 di ambito parapsicologico-occulto le riflessioni

¹⁹⁹ Le medesime posizioni “disinteressate” (che non possono che suscitare ammirazione) sono presenti anche nella minuta della lettera a Arnaldo Frigessi di Rattalma.

²⁰⁰ Cfr. S. Barbera, *Recensione di “La collana viola. Lettere 1945-1950”*, in «Belfagor» 46, 5 (1991), p. 595. Studi successivi, tuttavia, hanno correttamente posto in luce l'influenza macchiorana su de Martino per quanto riguarda «la comparazione fra fenomeno magico e fenomeno psicopatologico» (cfr. E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 336-338, 358). Dall'altra parte, si sa che de Martino ha sempre preso le distanze dall'ipotesi spiritista (macchiorana e non), ritenuta peccare di criteri di scientificità.

e le interpretazioni macchiorane del linguaggio dell'esperienza mistica antica non sono mai esplicitamente citate, è plausibile, però, che se ne possa rintracciare lo stesso qualche influsso indiretto. Perlomeno stando a questi due stralci di lettere inviate da Eliade a Macchioro:

[1] «Ma conception personnelle, qui est – d'ailleurs – profondément et essentiellement influencée des Votres ouvrages» (settembre-ottobre 1926)» [2] «Mais je comprends admirablement votre explications du fait religieux. Je vous assure que j'assimilerai exactement votre théorie, d'après la lecture de la "Teoria generale" [il libro *Teoria generale della religione come esperienza* di Macchioro, pubblicato nel 1922] (gennaio 1927)»²⁰¹.

In una lettera datata 4 gennaio 1939 spedita al genero de Martino, Macchioro scrive, riferendosi al giovane Eliade:

«Egli si dichiara mio discepolo non propriamente per quel che può aver imparato da me ma perché – per usare la tua frase – gli ho acceso la vita mediante l'orfismo: lo disse lui in alcune sue lettere molto interessanti. Secondo Eliade, il libro sullo yoga deriverebbe spiritualmente dal Zagreus»²⁰².

Eliade per parte sua non è da meno, e nelle sue memorie scrive, a proposito dello studioso triestino:

«Conoscevo i suoi libri sull'orfismo e tenevo con lui una regolare corrispondenza fin dal tempo del liceo, perché avevo sempre qualcosa da chiedergli, sia che

²⁰¹ Cfr. N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 336, 342 = M. Eliade, *Europa Asia*, cit., pp. 136, 141 (da cui D. Simonato, *Il rapporto*, cit., pp. 12-13). Una lista provvisoria di alcuni testi eliadiani (non di ambito paranormale) in cui si rintraccia l'influsso storico-religioso macchioriano in I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., p. 166 n. 4; M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 145, 1248-1249. Per un panorama piuttosto completo si può scorrere la corrispondenza Eliade-Macchioro in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 319-370 (cfr. anche M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., p. 87 n. 1), ove sono menzionati molti scritti eliadiani giovanili. Un caso esemplare è il breve ma complesso articolo *Theōs Éghènou*, pubblicato nel 1927, che tratta del destino di trascendenza spirituale e divina dell'uomo cristiano-ortodosso (M. Eliade, *Theōs Éghènou*, cit., con commento; un'analisi in B. Rennie, *The influence of the Eastern Orthodox Christian theology on Mircea Eliade's understanding of religion*, in C.K. Wedemeyer - W. Doniger [eds.], *Hermeneutics*, cit., pp. 197-214: p. 199).

²⁰² R. Di Donato, *I greci selvaggi*, cit., p. 33 (cfr. anche E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., p. 50 n. 42). Cfr. anche la lettera di Macchioro a Eliade, datata 24 luglio 1936 (M. Mincu, R. Scagno [eds.], *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 241-243 = M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., pp. 108-110; cfr. anche F. Vosa, *Tra Umanesimo e Yoga*, cit., p. 104): «La trattazione storico-religiosa [del primo libro di Eliade sullo yoga] mi pare perfetta, e certo assai più chiara e "pensata" che non si veda nei libri anche più noti sullo yoga. Mi interessa assai il Suo punto di vista generale: Ella concepisce lo Yoga come io concepisco l'orfismo, cioè come una corrente mistica – anzi un lievito mistico che si opponeva alla religione ortodossa, statale, ritualistica: e perciò ha avuto in India circa gli stessi effetti che l'orfismo ha avuto in Grecia. I capitoli che più mi hanno interessato sono il VII e l'VIII. Lei ha fatto degli studi di prim'ordine su questo argomento».

si trattasse di un suo vecchio articolo o di un libro della sua biblioteca personale, oppure degli studi e degli estratti dei suoi amici»²⁰³.

Una derivazione spirituale, s'intende, è cosa ben diversa da un'influenza in qualche modo diretta (travaso di idee, debiti intellettuali, riplasmazione di nessi teorici, ecc.), tenuto anche conto che il carteggio epistolare pluridecennale tra i due non contiene nessun elemento riferibile alla sfera dell'irrazionale, per così dire, e che lo *Zagreus* 1930, nella pubblicazione tratta dalla tesi di dottorato, è citato da Eliade solo una volta in nota, in modo piuttosto vago. Si tratta di un semplice rimando bibliografico comparativo sul «ruolo del gesto nel dramma e nelle religioni greche»²⁰⁴, a chiusura di una lunga nota sul simbolismo del gesto.

24. Non va meglio nemmeno nelle opere di Eliade cronologicamente più tarde, il quale, se non mi sbaglio, si limita a citare il libro di Macchioro assai sporadicamente, prendendone sempre in modo esplicito le distanze²⁰⁵ o omettendo di riferire i personali pareri giovanili, decisamente più favorevoli. Il volume macchiorano è citato una sola volta, in nota, nella monografia sciamanica di Eliade. Qui lo storico nega ogni legame tra l'orfismo e lo sciamanesimo, e a proposito della somiglianza proposta da Macchioro tra il clima religioso dell'orfismo e quello della *Ghost dance religion* dei nativi americani (e di altri movimenti estatici popolari), su cui lui stesso si è espresso in modo entusiasta 25 anni prima, afferma che le «relazioni con lo sciamanesimo propriamente detto non sono che accidentali»²⁰⁶.

²⁰³ Cfr. M. Mincu, R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 117 = M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio*, cit., p. 137.

²⁰⁴ Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., pp. 291-292 n. 114. Nel manoscritto del 1933 (M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, cit.), tuttavia, Macchioro non è mai citato. È obbligatorio osservare come nella revisione della tesi di dottorato la comparazione storico-religiosa extra-indiana giochi un ruolo piuttosto limitato, per ammissione dello stesso Eliade: «Non è nostra intenzione dare delle indicazioni bibliografiche particolareggiate, proprio perché ci siamo proposti di non utilizzare paragoni di un campo diverso da quello delle religioni indiane» (cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 356 n. 89). Lo studioso altrove appare anche molto cauto, e osserva: «La spiegazione dei fenomeni estatici dell'India antica attraverso fenomeni simili che si possono osservare, oggi, in alcune tribù selvagge, ha portato talvolta a paralleli rischiosi» (cfr. *ibi*, p. 164 n. 24). Più o meno lo stesso panorama si riscontra nella tesi del 1933: Horia Corneliu Cicortas mi fa notare, a questo proposito, che Eliade doveva presentare la tesi dinanzi ad una commissione di filosofi, psicologi e sociologi, tutti assai estranei alle ricerche «esotiche» del giovane dottorando. Una apertura comparata troppo evidente poteva risultare problematica.

²⁰⁵ Non è sfuggita a P. Cherchi, *Intorno alla "preistoria"*, cit., p. 30 n. 7; N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 323; V. Macchioro, *Zagreus*, cit., p. 655 (nota del curatore) l'ultima menzione dell'Eliade maturo, nel 1978, sullo *Zagreus* 1930: «da consultare con una certa cautela» (cfr. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II: *Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, Sansoni, Firenze 1980 [ed. or. 1978], p. 465).

²⁰⁶ Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanesimo*, cit., p. 417 n. 38. Anche se nel 1926 Eliade scrive, recensendo Macchioro e appoggiandosi a lui, che «Orfeo era un profeta ed un mago, non un

Un caso affatto diverso potrebbero essere: 1) la nozione di «esperienza mistica concreta» che percorre tutto il primo trattato di Eliade dedicato allo yoga del 1933-1936. Una nozione, come si sa, centrale per Macchioro nella sua analisi dell'esperienza intima e reale dell'iniziato alla religione orfica all'interno di una storia generale macchiorana della regione come fondata sulle esperienze vissute²⁰⁷, e già illustrata dallo storico delle religioni romeno nei suoi adolescenziali lavori degli anni '20 menzionati *supra*, nota 38, in riferimento alla conoscibilità concreta occulta-magica e alla «passione per le "esperienze" nelle quali la vita e le sue leggi [sono] soggiogate e superate»²⁰⁸; 2) i limitati rimandi espressi

«grande iniziato»» (cfr. V. Macchioro, *Zagreus*, cit., p. 622; cfr. anche M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 145), mi sembra allargarsi troppo G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 123, per cui Eliade nel 1930 si spinge a considerare Orfeo uno sciamano o uno stregone, ne più ne meno come fa Macchioro (lettera ad Eliade del 30 settembre 1926: «Gli ortodossi del classicismo certo strillavano perché a loro non può piacere di trovare al posto del "mito di Orfeo", o del "cantore tracio" uno stregone primitivo, ma questa è la verità», cfr. M. Handoca, *Mircea Eliade și corespondenții*, vol. 3: *K-P*, cit., p. 88 = V. Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 653-655; cfr. anche E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., p. 87). Questi spedisce in anteprima ad Eliade, nell'estate del 1926, parte della «Parte terza (storica). Dal Zagreo orfico al Cristo paolino» dello *Zagreus* 1930, allora ancora in bozze, ove lo studioso triestino accosta l'orfismo alla *Ghost dance*. Eliade ne rimane così colpito al punto da pubblicare una sorta di anteprima, entusiasta di questo inconsueto accostamento, in una recensione romena (M. Eliade, *Recensione di Mircea Eliade (I e II)* [ed or. 1926], in V. Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 621-622; cfr. anche M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., p. 146-147). Macchioro, il quale ne riceve una copia per posta da Eliade durante l'agosto 1926 (cfr. la lettera eliadiana in N. Spineto, *Le concept de phénomène religieux*, cit., pp. 334-335), nella stessa risposta cit. *supra* commenta: «Ho ricevuto ieri il numero della rivista col suo articolo naturalmente, ricevetti a suo tempo anche l'articolo precedente. Questo qui ha, certamente, grande importanza specialmente per ciò che dice della ghost-dance religion. Io non ho mai scritto nemmeno una parola in nessuna rivista sulla gh. d. rel. e sulle sue somiglianze con l'orfismo. Soltanto comunicai il manoscritto all'etnologo tedesco Wilhelm Klein, il quale ne restò convintissimo ma non ne fece alcun uso: sicché la rivelazione della ghost d. rel - che naturalmente rovescia tutta la interpretazione "mitologica" di Orfeo, molto in voga ancora oggi - avviene per un curioso destino, a Bucarest!». Una breve discussione storico-religiosa sollevata da questo specifico problema in R. McGahey, *The Orphic Moment: Shaman to Poet-Thinker in Plato, Nietzsche, and Mallarmé*, State University of New York Press, Albany, NY 1994, pp. 140-141 n. 11.

²⁰⁷ Mi riferisco, naturalmente, a V. Macchioro, *Teoria generale della religione come esperienza*, La Sapienza, Roma 1922. Il volume, una sorta di entusiasta aspirazione allo slancio mistico religioso, è analizzato, tra gli altri, da G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino*, cit., pp. 146-147; G. Sasso, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 43-50; I. Capiluppi, *La "religione come esperienza"*, cit., pp. 29-43; S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia*, cit., pp. 31-41; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 62-69, 86-87, 186-187. A proposito di Macchioro e l'esperienza mistica, Eliade ne scrive in *Experiența religioasă* («Esperienza religiosa»), pubblicato in «Cuvîntul» (24 novembre 1926), pp. 1-2 (*non vidi*: cfr. W. Dancă, *The origin of the concept of mysticism in the thought of Mircea Eliade*, in B.S. Rennie (ed.), *The International Eliade*, cit., pp. 209-228: p. 217).

²⁰⁸ Cfr. M. Mincu - R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 119 = M. Eliade, *Le promesse dell'equinozio*, cit., p. 139 (sono parole autobiografiche dello stesso Eliade). Non dev'essere in alcun modo sottovalutata, naturalmente, anche la grande influenza in opera: 1) dei pensieri di Evola, evidente in M. Eliade, *Ocultismul*, cit., p. 372, che sottolinea di questo pensatore il «radicalismo sperimentale [dell'occultismo per tramite del distacco]

in nota, nella versione francese del 1936 della tesi di dottorato, a certa letteratura di impianto parapsicologico, evocata comparativamente dallo storico delle religioni romeno a proposito dei poteri fisico-psichici straordinari (*siddhi*) degli *yogi* e dei *fachiri* (fenomeni metapsichici di ipnosi e di *trance*, levitazione, previsione del futuro, straordinaria resistenza fisica e longevità, capacità di volo, invisibilità, incombustibilità del corpo)²⁰⁹, tutti ritenuti essere – se comprendo correttamente l'autore – «stati prodotti da una reale esperienza soprasensoriale»²¹⁰.

25. Questi rimandi al carattere miracolistico e magico delle pratiche yoga dell'induismo, comunque parecchio meno presenti nel dattiloscritto originale della tesi del 1932-1933²¹¹, si ritrovano posti in maggior rilievo

dalle cosiddette leggi della correlazione psicofisica (annulate già da tempo, per le menti chiaroveggenti, tramite alcuni risultati della metapsichica) [corsivo dell'A.] (avvicinandolo poi al "pragmatismo magico" papiniano: cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 263-266 = Id., *L'Idealismo magico*, cit., pp. 207-210); 2) di quello teosofico/antroposofico di Rudolf Joseph Lorenz Steiner (1861-1925), com'è evidente in M. Eliade, *Știință și ocultism*, cit., p. 244; Id., *Rudolf Steiner: Ocultism, teozofie?*, in Id., *Misterele și inițierea orientală*, cit., pp. 131-141 (or. in «Adevărul Literar și Artistic» 289 [20 giugno 1926], pp. 5-6); Id., *Itinerariu spiritual VIII. Teozofie?*, in Id., *Itinerariu spiritual*, cit., pp. 327-331 (or. in «Cuvîntul» 3, 903 (22 ottobre 1927), pp. 1-2) (cfr. L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., pp. 59-64; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 225, 428-430). Entrambe le ascendenze, infatti, sono incentrate anche sui poteri occulti come mezzo di conoscenza della realtà. Sull'ammirazione eliadiana per quest'ultima figura, fondatore dell'antroposofia, cfr. M.L. Ricketts, *Mircea Eliade*, cit., pp. 74-75, 142-145, 150, 256-257; F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, cit., pp. 39-41; W. Dancă, *The origin*, cit., p. 15; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 52-53, 208, 225-226, 426-430.

²⁰⁹ M. Eliade, *Yoga*, cit., pp. 183, 303 n. 189, 306-307, 320-321 n. 6, 368-369 n. 4. In quest'opera, Eliade cita comparativamente le due pubblicazioni di Leroy sulla levitazione e l'incombustibilità del corpo umano che abbiamo già visto. Sono, comunque, studi che non trovano spazio nello *Zagreus* macchiorano.

²¹⁰ Cfr. *ibi*, p. 183. È una breve frase che estrapolo da un paragrafetto piuttosto oscuro. Per altro, nella tesi originale romena del 1933 da cui il testo proviene la frase in questione è assente: al posto di questa ci sono «poteri *samādhi*» (cfr. Id., *Psihologia meditației indiene*, cit., p. 84). Riporto il passo a scanso di equivoci: «L'ipnosi non era sconosciuta agli *yogin*; così è un errore credere che il *samādhi* [l'unione mistica raggiunta con la meditazione] non sarebbe altro che una *trance* ipnotica. Esistono dei testi che ci fanno ritenere che tutti i fenomeni psichici e, in un certo senso, anche quelli metapsichici, fossero noti in India fin da un'epoca molto lontana. Del resto, i mistici e gli *yogin* autentici hanno sempre fatto distinzione tra questi fenomeni e gli stati prodotti da una reale esperienza soprasensoriale - così come nella mistica islamica, i sufi hanno saputo distinguere la semplice perdita di conoscenza in seguito a una estasi patogena, dalla vera esperienza mistica». Al di là di questo rapido accenno, Eliade nella sua monografia non prende posizione netta sulla questione, limitandosi a riportare notizie di casi miracolosi straordinari e accumulare materiale folklorico-leggendario che non viene mai propriamente discusso. *Contra*, cfr. la posizione scettica espressa in M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 368 n. 4: «Non possiamo sapere quanto credere ai miracoli yogici ai quali L. Jacolliot pretende di aver assistito nel Sud dell'India» (frase assente da Id., *Psihologia meditației indiene*, cit.).

²¹¹ *Ibidem*. In questa prima redazione sono quasi del tutto assenti i riferimenti alla levitazione, all'incombustibilità e alla straordinaria longevità sopra cui Eliade si dilunga nella revisione del 1936.

vo (aumento di documentazione erudita, migliore supporto bibliografico, e così via) nella seconda edizione dello *Yoga*, uscita nel 1954 come *Le Yoga, immortalité et liberté*²¹². Come scrive molto opportunamente Enrico Montanari, «Sotto questo aspetto esiste una “continuità” fra lo *Yoga* del 1936 e gli studi su magismo e metapsichica degli anni Venti, nel segno di un interesse per fenomeni sovranormali, di ordine metapsichico e/o religioso, secondo la linea indicata da Evola nei *Saggi sull'idealismo magico*»²¹³.

Ma se di continuità si tratta, allora bisogna ammettere che i medesimi temi sono esposti ugualmente nell'articolo del 1937 e nelle menzioni successive dello stesso che abbiamo già analizzato, anche se il tutto, come accennavo più sopra, necessita di essere meglio indagato. È forse singolare come lo stesso Macchioro (tratteggiato recentemente come una sorta di etnografo e antropologo del mondo antico *ante litteram*)²¹⁴, in una lettera datata 18 marzo 1934 inviata alla sua famiglia dall'India, durante i due anni passati in missione culturale come *visiting professor* per il governo italiano (1933-1935), compia le medesime riflessioni comparate di Eliade durante una visita a uno *yogin*, esortando uno studente lì presente a interessarsi ai fenomeni metapsichici occidentali, potenzialmente omologhi rispetto a quelli indiani di impianto religioso miracolistico:

«il discorso cadde sui fenomeni spiritici, che mostrano grandi affinità con questi fatti [cioè i miracoli operati dal maestro] – veri o no che siano –: levitazione, scomparsa da luoghi chiusi, apporto di oggetti lontani, ecc. Lo studente non sapeva nulla di spiritismo, fu stupefatto quando gliene dissi qualche cosa: lo esortai a studiare i fenomeni medianici, e a cercare analogia con i fenomeni yogi: forse, gli dissi, si tratta di una forza misteriosa che non si è ancora spiegato, e che da un lato produce i fenomeni spiritici dall'altro, conosciuta per antichissima tradizione, origina lo yoga nelle sue forme superiori»²¹⁵.

²¹² M. Eliade, *Lo Yoga*, cit., pp. 91-96, 172-175, 221, 308-312, 392-393] (a proposito di levitazione, incombustibilità, poteri yogici, ecc.). Cfr. anche E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 101, il quale, tuttavia, curiosamente, scrive che «l'attenzione portata da Eliade ai “poteri” (*siddhi*) dello yogi nella prima edizione del suo *Yoga* (1936) [...] [è rilevabile] in minor misura, anche nella seconda (1954)». Piuttosto che nell'ed. del 1954, mi sembra, una minor presenza dei poteri yogici rispetto allo *Yoga* del 1936 si riscontra in M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, cit., pp. 82-85 (prima ed. 1948).

²¹³ Cfr. E. Montanari, *Eliade ed Evola*, cit., p. 101.

²¹⁴ G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 119, 122, 130, 187, 190, 199, in riferimento spec. ai primi studi di ambito archeologico che «po[nevano] alle società antiche quelle domande che più tardi l'antropologia sociale e simbolica delle culture non occidentali avrebbe ritrovato», nonché alla memorialistica etnografica prodotta durante il soggiorno in India.

²¹⁵ Cfr. I. Capiluppi, *La “religione come esperienza”*, cit., pp. 72, 165-166 = G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 188-189. Cfr. anche G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., p. 190: «Con Ātrya [un professore indiano amico], ad esempio, [Macchioro] discute a lungo delle somiglianze tra le pratiche spiritiche e le usanze indiane, e si rallegra di constatare quanto le tecniche divinatorie siano diffuse in tutta la società: “Io mi trovo assai bene con questa gente anche perché con loro posso parlare di cose delle quali così, dico in Italia o a Napoli,

IV. Conclusioni e prospettive: Eliade e il paranormale

26. Concludo col ritornare da dove siamo partiti, cioè ad Ambasciano e alla sua monografia su Eliade incentrata sull'origine del concetto di sciamanesimo. Nell'arco di varie pagine, il testo sul folklore paranormale del 1937 è commentato nei dettagli ed evocato per essere stigmatizzato insieme alla sua «accanita, e ingenua, difesa dei fenomeni paranormali»²¹⁶. Il riferimento, in questo caso, è in un certo senso scontato: siamo sempre all'interno di una critica di tipo scientifico, che tuttavia prima d'ora non ha mai raggiunto tali serrati livelli di precisione analitica. Forte della sua duplice posizione di uomo di scienza e di cultura, Ambasciano è semplicemente impietoso nel rilevare le svariate manchevolezze antiscientifiche dell'articolo del 1937, vale a dire: superficialità apodittica, asserzioni perfino paradossali, non verificabilità degli assunti tematici paranormali. L'autore si spinge addirittura oltre, additandole infine come «un coacervo di posizioni antiscientifiche, mai chiarite, affrontate o rifiutate in vita dallo storico delle religioni»²¹⁷, visto che Eliade – secondo il punto di vista di Ambasciano – avrebbe convalidato aprioristicamente e *in toto*, per tutta la vita, l'accettazione degli indimostrabili fenomeni extrasensoriali.

Per quanto riguarda la specifica e costante fascinazione di Eliade per il nucleo tematico paranormale e in special modo per la parapsicologia e l'oggettiva realtà dei poteri magici, personalmente mi pongo in una posizione discorda, assai più moderata rispetto a quella, decisamente più radicale, di Ambasciano. Proprio in virtù del fatto che «raramente esistono nell'opera eliadiana chiare prese di posizione univoche»²¹⁸, come ho cercato di dimostrare nel secondo paragrafo ove ho discusso gli atteggiamenti di de Martino insieme a quelli riflessi dall'articolo eliadiano sul folklore paranormale del 1937, il pensiero dello storico delle religioni romeno subisce, specialmente nei primi anni '50, un notevole mutamento nei confronti della possibilità di conoscibilità oggettiva dei poteri magici,

non posso parlare se non con qualche persona che passa per essere matta come me» (da una lettera del triestino alla sua famiglia, datata 15 ottobre 1934). Sull'attrazione di Macchioro, in India, per i racconti sui miracoli degli *yogi* e dei *sannyasin*, cfr. ancora *ibi*, pp. 187-190, 200; E. Andri, *Il giovane Ernesto de Martino*, cit., pp. 134-135. L'esperienza diretta di fenomeni apparentemente inspiegabili avviene di certo nel 1935, durante i primi incontri con il maestro *yogin* Bramacharji. Quest'ultimo dà a Macchioro due dimostrazioni pratiche di concentrazione di volontà: 1) gonfia l'addome, che diventa come una «poltrona imbottita»: sia un discepolo che Macchioro si inginocchiano sull'addome rigonfio, tempestandolo di pugni (inutilmente, visto che il maestro non sente nulla); 2) si fa «strozzare» da una specie di fascia arrotolata intorno al collo: le due estremità sono tirate da Macchioro e da un discepolo (il maestro resiste alla pressione senza sforzo). Dicono anche – continua Macchioro, il quale non dubita che sia vero – che Bramacharji possa concentrare la volontà sul pollice «che diventa come di bronzo e nessuno glielo può piegare» (dall'articolo «Il mio incontro con lo Yoga», FM busta 24).

²¹⁶ Cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 106.

²¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 109.

²¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 406.

in questo senso staccandosi dalle vedute più schiettamente metapsichiche o parapsicologiche giovanili²¹⁹; per passare, invece, a posizioni scientifiche riflesse da un atteggiamento di estraneità che potremmo definire di tipo “agnostico”.

Nella lunga e articolata intervista che Eliade rilascia a Rocquet, si legge questa botta e risposta fra i due a proposito delle esperienze di dislocazione magica tantrica, in un altro tempo e in un altro spazio, che subiscono ad un certo punto i personaggi principali “storici” della novella del 1940 *Notti la Serampore* («Notti a Serampore»: i protagonisti sono l'Eliade-narratore e i due eruditi amici Mari Albert Johan van Manen e Lucian Bogdanov, realmente incontrati nei primi anni '30 a Calcutta). La replica di Eliade sembra dare ragione del ventaglio di fenomeni umani “trascendentali” affini all'esperienza onirica (sogni, visioni, flash onirici della veglia ecc.), svincolati dai principi che regolano il pensiero logico e l'orientamento della realtà pur attingendo da esperienze della vita intima del soggetto. Attività psichiche vivide, intrise di un intimo intreccio di emotività che al momento del risveglio sembra contiguo e reale, parimenti sussistendo illusorio, quanto lo stato di veglia stesso:

Rocquet: «Cioè che succede ai personaggi di *Mezzanotte a Serampore*, lei pensa che possa davvero prodursi?»;

Eliade: «Sì, nel senso che si può avere un'esperienza talmente convincente che si è costretti a considerarla reale...»²²⁰.

27. Per questi motivi, credo che si possa tranquillamente affermare che la teoria della triade eliadiana alla base della sua nozione di sciamanesimo, individuata da Ambasciano e composta da «preistoria [...], psicoanalisi folklorica e paranormale/sovranaturale»²²¹, vada parzialmente smantellata, venendo progressivamente meno la centralità dell'ultimo componente nella *forma mentis* dello storico delle religioni a partire proprio, a ben vedere, dallo *Chamanisme* del 1951. L'analisi ravvicinata condotta sui tre *corpora* letterari (*accademica*, *letteraria* e *personalia*) che compongono nell'interezza l'opera di Eliade²²², in altre parole, ha dimostrato in modo sufficientemente chiaro come il paranormale non sia

²¹⁹ Più o meno la stessa opinione, molto in breve, in B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, cit., pp. 294-295 n. 2: «On pourrait faire la même remarque à propos de Mircea Eliade, qui, dans sa jeunesse, avait plus ou moins adhéré aux thèses du psychofolklore, avant que les mette en veilleuse» (cita, di seguito: M. Eliade, *Science*, cit.; Id., *Esperienza sensoriale*, cit.; Id., *Il folklore come strumento di conoscenza*, cit.). S. Mancini, *Postface*, cit., p. 515, e F. Vosa, *L'ontologia arcaica*, cit., pp. 86, 89, parlano, rispettivamente, di un «revirement à 180 degrés»/«definitiv[o] abandon[o] [del]le suggestioni giovanili» nell'approccio eliadiano al magismo parapsicologico, successivo agli anni '30-'40.

²²⁰ Cfr. M. Eliade, *La prova del labirinto*, cit., p. 47.

²²¹ Cfr. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 365.

²²² M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., pp. 21-23.

uno assunto statico antiscientifico il cui influsso continua a dimorare *ab aeterno* nella sua personale concezione di storia delle religioni. Allo stesso modo, non è vero nemmeno l'atteggiamento semplicistico diametralmente opposto, per cui i lavori scientifici di Eliade, con la sola bizzarra eccezione dell'articolo sul folklore paranormale del 1937, «n'en ont pas souffert»²²³ perché lo storico romeno riuscì a stabilire, da subito, tutte le necessarie demarcazioni tra la sua storia della religioni e la parapsicologia: così pensava, per esempio, la filologa belga René Comoth (1912-1993). Abbiamo visto gli anni Quaranta e in parte Cinquanta essere abbastanza eloquenti, su questo punto.

Un discorso a parte, mi sembra, meritano due circostanze che rimangono da analizzare più approfonditamente. La prima risiede nella curiosità spontanea («*leitmotiv* costante»²²⁴ a partire dall'età del liceo) di Eliade per libri e riviste specializzate di argomento esoterico e fanta-misterioso²²⁵, nonché per le discussioni a lui contemporanee incentrate su fenomeni occulti e paranormali, così come traspaiono da diverse annotazioni diaristiche di età pienamente matura²²⁶. Queste prendono le mosse, talvolta, dai personali studi condotti durante gli anni '70-'80 sul vivo interesse di cui beneficiano le mode culturali angloamericane (astrologia, neostregoneria, psichedelia, occultismo, yoga, *New Age*, ecc.)²²⁷, oppure vengono elaborate a partire da incontri accidentali concernenti aneddoti di terzi e "aggiornamenti" parapsicologici su fatti (apparentemente) inesplicabili da parte di conoscenti e colleghi. Come quelli sui celebri Uri Geller e José Pedro de Freitas, rispettivamente sensitivo e medium meglio conosciuto come il chirurgo miracoloso Zé Arigó (1921-1971): circostanze effettivamente eclatanti di cui la stampa e i media discutevano molto, al tempo, sia in Europa che in America²²⁸.

²²³ Cfr. R. Comoth, *Mircea Eliade*, cit., p. 31.

²²⁴ Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 423.

²²⁵ *Ibi*, pp. 419-420, per le letture eliadiane degli anni '70-'80.

²²⁶ *Ibi*, pp. 44-45, 67, nota come la memorialistica di Eliade grossomodo registri un'attenzione che sfuma sempre di più, nei riguardi dell'occulto e dei fenomeni extrasensoriali (per tramite di riflessioni e registrazioni di episodi): molto per il periodo 1945-1969 (e, aggiungo, periodi precedenti), poco per gli anni 1970-1978 e niente per il periodo 1979-1985.

²²⁷ Sfociati in part. nel volume *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982 (ed or. 1976) (su cui cfr. L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., pp. 65-66). Cfr. per es. la nota datata 15 maggio 1974 in M. Eliade, *Journal*, cit., pp. 153-154, una breve riflessione di impianto socio-antropologico sul ritorno *in auge*, in specie negli Stati Uniti, della psicoanalisi, dello spiritismo e più in generale delle mode occulte. Cfr. anche M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 213-214. È noto come Eliade guardasse con una certa simpatia a questa composita "controcultura": A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, cit., p. 178.

²²⁸ Per l'israeliano Uri Geller: cfr. la nota datata 14 settembre 1973 in M. Eliade, *Journal*, cit., pp. 123-124, in cui un collega, a «"scientist liberated from scientific prejudice"» come si definisce lui stesso, aggiorna per la prima volta Eliade sui celebri esperimenti condotti da Uri Geller che avrebbe dato prova scientifica, a fine 1972, delle sue doti telepatiche e telecinesiche nei laboratori dello Stanford Research Institute (poi rivelatisi frutto di incompetenza dei

28. A tal proposito, credo siano da respingere le osservazioni di Marcello De Martino, il quale, in modo non troppo dissimile da Ambasciano, si spinge al di sopra delle righe nel tentativo di portare avanti la sua dimostrazione di un Eliade “monolitico”, fermo tutta la vita nelle posizioni tradizionaliste²²⁹ di occultista e fervido credente della realtà dei fenomeni extrasensoriali secondo una prospettiva interpretativa delle fonti a senso unico. Lo studioso ritiene che le annotazioni con cui Eliade di tanto in tanto riferisce nelle sue memorie fatti magici o “miracolosi” concernenti terzi stiano a significare un’accettazione meccanica e incondizionata della realtà oggettiva degli stessi. È chiaro che, nello sforzo di studiare i “non detti” di un qualsiasi studioso (cioè le sue argomentazioni “assenti”) – per altro con merito, dato che talvolta anche i silenzi non sono casuali e riflettono scelte consapevoli legate a una gerarchia di saperi e pratiche –, si rischia facilmente di imporre la propria lingua; in poche parole, di far dire alla persona quello che si vuole, ovvero di sovrapporre il proprio pensiero.

Per fare solo un esempio, noto questo modo di procedere nei riguardi di due elaborate annotazioni eliadiane del 9 e 16 giugno 1952, stese durante un soggiorno ad Ascona sul Lago Maggiore, in Svizzera. Per alcuni giorni, Eliade registra nel suo diario aneddoti di impianto spiritista e parapsicologico comunicategli dall’anfitrione Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962). «Scrivo a letto, di sera, con una certa difficoltà. Sento che devo annotare almeno qualcuno degli episodi straordinari che la Fröbe non cessa di narrarmi»²³⁰. Marcello De Martino chiosa, a proposito:

«Mircea Eliade ne parla come se l’accaduto fosse stato possibile, non tradendo stupore in alcun modo per un’affermazione assurda del genere» (in questo caso si tratta del curioso racconto di un avvistamento di drago in giardino, da parte della moglie dell’antropologo Paul Radin, 1883-1959) / «Eliade sembra registrare con calma serafica e assoluta mancanza di scetticismo, quasi si trattasse di avveni-

rilevatori). Per Zé Arigó: cfr. la nota datata 20 settembre 1970 in *ibi*, pp. 30-31, in cui lo storico romeno racconta di come ne abbia appreso per puro caso l’esistenza e di come su questo guaritore esista una messe documentaria notevolissima (produzione di film e fotografie, osservazioni mediche svoltesi nell’arco di quindici anni), concludendo che «To the extent that I can judge it, his case is truly exceptional» (M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 440, ne condivide l’opinione).

²²⁹ Nel senso di una adesione eliadiana alla dottrina metafisica della Tradizione di René Guénon (1886-1951), come realizzazione spirituale immanente dell’essere umano: cfr. per es. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 380-382, a proposito del saggio sul folklore paranormale del 1937. *Contra*, cfr. per es. L. Bordaş, *The Secret of dr. Eliade*, cit., p. 122: «it is still not possible to speak of an adherence of his thought to “traditionalism” (or “perennialism,” as Antoine Faivre calls this current)». Come suppone con ottimi argomenti M. De Martino, nel 1939 Guénon legge (o si fa leggere), apprezzandolo, il *Folclorul ca instrument de cunoaştere* del 1937, descritto “indirettamente” in una lettera del 2 aprile 1939 a Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) (L. Sanjakdar, *Mircea Eliade e la Tradizione*, cit., p. 47, nel trattare tale missiva parla, invece, di «riferimento ad un imprecisato articolo di Eliade»).

²³⁰ Cfr. M. Eliade, *Giornale*, cit., p. 75.

menti oggettivamente verificatesi) / «Il modo asettico con cui Eliade riferiva i fatti dà la sensazione a chi legge che questi prendesse assolutamente sul serio le azioni degli attori del racconto come se esse fossero per nulla stravaganti e anzi relative a una realtà oggettiva, ossia al mondo del “magico”» / «Eliade [...] anche in questo caso “non disse” nulla in proposito, non diede alcun giudizio: forse che egli credeva a ciò che gli veniva narrato e, soprattutto, alla *realtà* magica a cui sottendeva il fatto medesimo? È molto probabile»²³¹ [corsivo dell’A.].

Mi limito solo a domandarmi perché Eliade, che per tutta la vita ha avuto a che fare quotidianamente con miracoli e fatti straordinari di ogni tipo, passati e presenti, in quanto studioso di religioni, folklore e magia (temi che ricorrevano spesso nel clima dei colloqui Eranos di Ascona), debba proprio prendersi la briga di commentare in altrimenti rapide annotazioni private tali interessanti racconti, per altro in modo manifestamente scettico.

La seconda circostanza che menzionavo sopra riguarda la concezione ampia, comparata e multidisciplinare della storia delle religioni promossa da Eliade lungo tutta la sua vita. Lo studioso romeno perdura nel ritenere di massimo interesse la documentazione offerta dagli studi medici e (para)psicologici moderni, come quella prodotta sul fenomeno del “corpo astrale” e sui resoconti di *out-of-body experiences* (OBE) e *near-death experiences* (NDE), impiegandola in diversi studi storico-religiosi dell’età pienamente matura²³²; sempre curandosi, tuttavia, di puntualizzare che «Non è nostro compito verificare l’autenticità di tali esperienze»²³³ oniriche, patologiche o parapsicologiche che siano. (In tal senso, attestandosi sulle posizioni “agnostiche” già viste all’opera a Royaumont)²³⁴.

²³¹ Cfr. M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 73-76.

²³² Come giustamente nota N. Spineto, *Mircea Eliade*, cit., p. 171 (da cui L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 351). Si possono citare, a titolo di esempio, M. Eliade, *Esperienze della luce mistica* (ed. or. 1958), in Id., *Mefistofele e l’androgine*, Mediterranee, Roma 1971 (ed. or. 1962), pp. 15-16, 20, 60-68; Id., *Corde e marionette* (ed. or. 1960), in Id., *Mefistofele e l’androgine*, cit., pp. 171-172. Per le credenze (para)religiose personali dello storico romeno in special modo durante gli anni ’40 e ’50, che talvolta sfociano in comportamenti che potremmo etichettare di tipo superstizioso (connessione “energetica” con eventi nefasti lontani, sogni profetici fatti anche a occhi aperti e oniromanzia, decifrazione di presagi e segnali oltremondani), cfr. Id., *La prova del labirinto*, cit., pp. 63-64; F. Turcanu, *Mircea Eliade*, cit., p. 42; M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 86-94, 424-425, 482 n. 6; M.L. Ricketts, *Glimpses*, cit., pp. 35-38, 40 (Eliade ne è certo ben cosciente: «Ma devo imparare ad avere coraggio, anche a rischio di apparire superstizioso», dice a sé stesso in M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., p. 272).

²³³ Cfr. Id., *Corde e marionette*, cit., p. 171. Basta questa semplice constatazione, infatti, per problematizzare l’osservazione di M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 438, per cui «Eliade, dopo il colloquio di Royaumont del ’56, evitò di parlare in pubblico o in sede scientifica dei cosiddetti “poteri paranormali”».

²³⁴ Nel 1978, a una domanda dell’intervistatore Claude Henri Rocquet su cosa pensasse a proposito della descrizione di una specie di enigmatica visione onirica, Eliade risponde: «Ci sono delle esperienze transumane che siamo costretti a constatare. Ma con quali mezzi conoscerne la natura?» A una seconda domanda di Rocquet se fosse mai stato coinvolto in

Molto diversa, invece, è l'indubbia unità e continuità di pensiero che si può rintracciare in quella che Ambasciano chiama la «psicoanalisi folklorica»²³⁵ eliadiana, cioè le posizioni generali talvolta di filigrana che soggiacciono alla visione storico-culturale del folklore di Eliade, un vero e proprio *fil rouge* che collega i lavori della giovinezza scritti in Romania (periodo grossomodo 1925-1940) a quelli della maturità più inoltrata del soggiorno americano come professore di *History of Religions* alla Divinity School di Chicago (1956-1986). Si tratta di un punto che, di tanto in tanto, ha sorpreso a vario titolo gli esegeti e i biografi che hanno rilevato la «persistenza, la costanza delle impostazioni giovanili [di Eliade], che in certi casi risalgono addirittura all'adolescenza»²³⁶, e la cui analisi ci ripromettiamo di condurre in altra sede.

ABSTRACT

In 1937 Mircea Eliade published the article Folclorul ca instrument de cunoaştere («Folklore as an instrument of knowledge») in which he affirmed the need to investigate the reality of paranormal phenomena (levitation, the body's ability to resist fire etc.). This text was little read in the West until the late 1970s, when a French translation appeared.

prima persona in esperienze paranormali, Eliade replica: «Esito a rispondere...» (cfr. M. Eliade, *La prova del labirinto*, cit., p. 135). I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, cit., pp. 234-235, 305 (apud M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 163, 184); R. Moretti, *Ioan Petru Culianu e la conferenza di Assisi su Mircea Eliade*, in «Viator» 7 (2004), pp. 87-88 (apud M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 164-165, ove è registrata un'affermazione di Culianu del 12 febbraio 1989); M. De Martino, *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 142-145, 163, 168, 230, 251-252, e J.J. Kripal, *Authors of the Impossible*, cit., p. 19 = Id., *The future human*, cit., p. 201 (più allusivo), ritengono molto significativo questo scambio di battute e l'evasiva risposta finale di Eliade. Per i tre studiosi, l'intervista con Rocquet e altri indizi che si rinvencono soprattutto in passi diaristici (cfr. *supra*, su quanto scritto a proposito della novella eliadiana *Secretul doctorului Honigberger*) paiono confermare il fatto che esperienze mistiche-magiche di tipo extrasensoriale furono esperite da Eliade durante il breve periodo del soggiorno indiano votato alle meditazioni yogiche. Si ricordi, per altro, le parole di Culianu nella prefazione del 1988, viste *supra*, al libro greco di novelle eliadiane, che "scagionano" Eliade dall'aver esperito le tecniche magiche yogiche. Durante tutti gli anni '80 il pensiero di Culianu su questo punto è, difatti, ambiguo e apparentemente contraddittorio.

²³⁵ In L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 458: «psicologia folklorica».

²³⁶ Cfr. I.P. Culianu, *Recensione di "Histoire des croyances et des idées religieuses", 1 (De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis)*, in «Aevum» 53, 1 (1979), p. 168 (apud L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., p. 424), recensendo il primo volume dell'*Histoire des croyances et des idées religieuses* (1975). Cfr. per es. quanto scrive M. Idel, *Mircea Eliade*, cit., p. 235, sul principio generale di Eliade (che persiste anche durante l'epoca matura) di una visione organicista-universale della religione popolare indiana, balcanica e mediterranea tesa a formare il concetto di "uomo neolitico" come rappresentante della religiosità cosmica arcaica, formulata dallo storico delle religioni a 24 anni, «before he had done any serious inquiry of his own in either Romanian or Hindu popular culture, not to mention Mediterranean».

The present study is an updated contribution to this peculiar chapter in Eliade's intellectual history. Through a critical dialogue with some recent publications and trying to contextualize the article through Eliade's work on India, I will take into consideration several crucial aspects in the making of the Romanian scholar: 1) his early works from the 1920s, as harbingers of the 1937 article; 2) the relationship between Eliade and Ernesto de Martino (1908-1965) concerning the reality of magical powers; 3) and his formative relations with Giovanni Papini (1881-1956) and Vittorio Macchioro (1880-1958), decisive in Eliade's early Italian intellectual formation. Finally, relying on unpublished material from the Macchioro Archive at the University of Trieste, I analyze Macchioro's interest in spiritualism, the paranormal and the academic study and spread of yoga in Italy in the first half of the twentieth century.

Nel 1937 Mircea Eliade pubblica in romeno l'articolo Folclorul ca instrument de cunoaștere («Il folklore come strumento di conoscenza»), in cui viene affermata la necessità di investigare la realtà dei poteri paranormali (levitazione, incombustibilità del corpo etc.). Il testo rimane sostanzialmente sconosciuto fino ai tardi anni '70, quando viene per la prima volta tradotto in una lingua europea di larga circolazione. Il presente studio vuole essere un contributo il più aggiornato possibile alla conoscenza di questo singolare capitolo intellettuale eliadiano. Dialogando criticamente con alcune recenti pubblicazioni e cercando di contestualizzare l'articolo sullo sfondo delle ricerche indologiche di Eliade, vengono presi in considerazione alcuni aspetti determinanti per la formazione del pensiero dello studio romeno: 1) i lavori giovanili degli anni '20, prodromi dell'articolo del 1937; 2) i legami che intercorsero fra Eliade e Ernesto de Martino (1908-1965), a proposito dell'esplorazione dell'efficacia reale dei poteri magici; 3) i rapporti che Eliade ebbe con Giovanni Papini (1881-1956) e Vittorio Macchioro (1880-1958), importanti matrici della sua precoce formazione intellettuale italiana. Infine, basandosi su materiale inedito contenuto nel Fondo Macchioro dell'Università di Trieste, una parte consistente dell'articolo analizza l'interesse di Macchioro per lo spiritismo, il paranormale e per lo studio e la diffusione dello yoga in Italia nella prima metà del '900.

KEYWORDS

Mircea Eliade, Ernesto de Martino, Vittorio Macchioro, parapsychology, yoga

Mircea Eliade, Ernesto de Martino, Vittorio Macchioro, parapsicologia, yoga