



Università degli Studi di Firenze

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea in Lettere Antiche Curriculum Classico

Tesi di laurea Triennale in Storia delle Religioni

*IL RAPPORTO DI ERNESTO DE MARTINO CON MIRCEA ELIADE. UN
BILANCIO VALUTATIVO TRA CRITICHE ED INFLUENZE NELLA
STORIA DELLE RELIGIONI.*

RELATORE

Prof. Federico Squarcini

CORRELATORE

Prof. Giancarlo Gaeta

CANDIDATO

Davide Simonato

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
I. L'OMBRA DI VITTORIO MACCHIORO.....	5
II. DEFINIRE LA MAGIA, ABOLIRE LA STORIA.....	14
III. TERRORE DELLA STORIA E DESTORIFICAZIONE.....	25
IV. PARS DESTRUENS, PARS CONSTRUENS.....	38
V. NEC SINE TE NEC TECUM.....	50
CONCLUSIONI.....	61
APPENDICE.....	66
BIBLIOGRAFIA.....	68

INTRODUZIONE

La storia degli studi ha l'arduo compito di addentrarsi nell'eredità di grandi pensatori del passato, districandosi tra i rischi di un facile biografismo agiografico e di uno sterile filologismo particolaristico, cercando invece di far emergere una nuova ipotesi di lettura, forte del compromesso e del superamento di questi due pesanti limiti di ricerca. Unendo come parti inscindibili di uno stesso discorso la storia degli eventi a quella del pensiero e l'uomo alla sua opera, le idee che questi hanno avuto e le influenze che a loro volta portano sono ridimensionate nella genesi e sviluppo per una più attenta analisi; da un lato evitando la relativizzazione al loro mero contesto storico, dall'altro sottolineando la loro sempre valida funzione nel presente. Spesso infatti, da un punto di vista di metodo, il nostro acritico utilizzo di certi autori e temi mette la nostra ricerca in continuo pericolo, facendoci allineare incautamente su posizioni ideologiche che ci appaiono naturali e prive di problematiche alle spalle, senza prendere invece le dovute e consapevoli distanze.

La mia proposta in questo senso è il confronto tra due autori, la sincronizzazione dei quali non è solo lo spunto per approfondirne le relative tematiche, ma è anche l'occasione di utilizzarli come voci privilegiate in un contesto storico che vede centrale il problema di metodo nello studio di una disciplina quale la Storia delle Religioni. I protagonisti in questione sono Ernesto De Martino (1908-1965), esponente di spicco dell'antropologia etnologica italiana del secolo scorso, e Mircea Eliade (1907-1986), l'apprezzato quanto discusso storico delle religioni rumeno, il cui pensiero ha segnato una pietra miliare nell'interpretazione dei fenomeni religiosi. L'apparente estraneità tra i due può essere obiezione giustificata, in quanto l'appartenenza a due diversi indirizzi di ricerca, storicistico e fenomenologico, ha creato una sorta di velo sui loro punti di contatto e soprattutto sull'influenza del secondo su De Martino, tema sul quale la mia ricerca vorrebbe invece far luce. La mia intenzione quindi non è solo quella di svolgere un lavoro di sintesi bibliografica, riunendo in un unico lavoro i diversi studi sull'argomento, quanto anche puntualizzare alcuni aspetti importanti del pensiero dei due autori che, visti alla luce del confronto, assumeranno forse altre particolari sfumature.

L'analisi si svolgerà in senso cronologico per quanto riguarda la biografia intellettuale, cercando d'altro canto di far emergere nel sottotesto

anche la storia della critica recente, tratteggiando un profilo il più esauriente possibile. Essendo questa indagine soltanto un piccolo ingrandimento di un vasto quadro, un maggiore approfondimento della vita e delle opere dei due autori, già ben noti e molto studiati, sarà riportato come riferimento in note. I riferimenti alle pagine di opere di cui si è segnalata anche la traduzione italiana o edizioni successive, rimandano sempre a queste.

L'OMBRA DI VITTORIO MACCHIORO

Il tema del discepolato e del debito culturale coi maestri, posto nei termini di un interesse storico-biografico, spesso invece nasconde una proposta di lettura dell'autore in un'ottica ideologicamente orientata, volta a sottolineare come il valore stia nella continuità o al contrario il biasimo sia riconducibile ad un allontanamento da essi. Dietro a questa schermaglia tra partiti, dimentica che la formazione culturale di un individuo si nutre di innumerevoli spunti, anche e soprattutto tra loro discordanti, si pone in secondo piano l'opportunità di utilizzare questi dati come strumenti di analisi delle opere, seguendo i fili che ci permettono di rintracciarne la genesi e lo sviluppo.

Proprio emblematico di questa molteplicità di influenze è il caso di Ernesto De Martino, la cui opera è difficilmente ricomponibile in una prospettiva unitaria, tanto che i suoi interpreti, per una analisi globale dei testi, non si sono dispensati dall'uso della categoria di contraddizione.¹ Gli anni della formazione intellettuale di De Martino, tra il 1928 e il 1932, vedono l'incontro con importanti intellettuali del periodo, primi fra tutti Croce ed Omodeo, della cui influenza gli studiosi hanno sottolineato l'importanza,² soprattutto per l'impostazione storicistica, di cui De Martino negli anni diventerà uno dei più importanti portavoce.³

Una nuova prospettiva, utile all'economia del nostro discorso, riguarda al contrario la vicinanza di De Martino a Vittorio Macchioro (1880-1958),⁴

¹ Cfr. Clara Gallini, *Introduzione a Ernesto De Martino, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, pp. IX-XCIII, e Riccardo Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990.

² Per l'influenza crociana si veda Giuseppe Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 222-335 e Clara Gallini, *op. cit.*, pp. XXXIX-XLII. Per quanto riguarda invece il rapporto con Omodeo, Andrea Binazzi, *Ernesto De Martino*, in «Belfagor», 1969, XXIV, 6, pp. 678-693.

³ Anche se il saggio di Renato Solmi, *Ernesto De Martino e il problema delle categorie*, in «Il Mulino», 1952, I, pp. 315-327, mette bene in chiaro l'ambiguità delle categorie idealistiche di De Martino.

⁴ Notizie biografiche su Vittorio Macchioro si trovano alle pp. 228-233 di Riccardo Di Donato, *Preistoria di Ernesto De Martino*, in «Studi Storici», 1989, I, pp. 225-246, ora raccolto in Idem, *I Greci selvaggi: Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999 (ma per le pagine faccio riferimento a «Studi Storici»). Cfr. anche Ludovico Rebaudo, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in Riccardo Di Donato (a cura di), *op. cit.*, pp. 205-220. Ma anche quello che scrive lo stesso De Martino in *La sua primavera creativa sopravvisse più di vent'anni*

rimasta per molto tempo nell'ombra, la quale invece, analizzata da Riccardo Di Donato sulla base dell'epistolario in un rilevante saggio,⁵ emerge come significativa per gli anni che vanno dal 1930 al 1939, data dell'incrinatura del rapporto tra i due, causata dal progressivo avvicinamento a Croce da parte del giovane Ernesto. Purtroppo ci rimangono soltanto le lettere di Macchioro, alcune delle quali però contenenti brani del corrispondente: da un lato, le posizioni pedagogiche sono cariche di affettuoso paternalismo verso il discepolo alle prime armi, dall'altro le parole di De Martino testimoniano il continuo confronto, raramente pacifico, ma costante e sentito.⁶ Di Donato non si addentra nell'indagare quanto sia effettiva l'influenza di Macchioro su De Martino e lascia le conseguenze della sua importante scoperta ad altri, trattandosi del resto, a suo dire, non di "diretta dipendenza, ma [...] di una problematica interazione".⁷

Raccoglie lo spunto Giuseppe Giarrizzo, che in un illuminante articolo di qualche anno dopo⁸ ci svela proprio la posta in palio che stava dietro all'approfondimento del rapporto tra i due e, andando oltre i dati biografici che il carteggio offriva, segue la linea dell'influenza sugli studi del De Martino,⁹ offrendoci un confronto tra i testi del professore e quelli del futuro genero.¹⁰ Secondo l'autore sono gli scritti di Vittorio Macchioro ad orientare l'attenzione del giovane studioso verso gli aspetti magici della religione greca e la predilezione per la valenza del momento rituale e popolare come punto autentico dell'esperienza religiosa.¹¹ Ecco alcuni stralci di *Zagreus*,¹² utili a persuaderci a quest'ottica:

Orfeo avrebbe tratto dall'Ade i morti. Essa deve aver avuto origine nella *facoltà suggestiva di questo sciamano di indurre nei suoi adepti l'estasi* e di ridestarli dal sogno ipnotico : la facoltà cioè, secondo la mentalità realistica greca, di condurre i vivi all'Ade e ricondurneli in terra. Orfeo

(ricordo di Vittorio Macchioro), in «Il Piccolo», Trieste, 13 gennaio 1959 (rist. in Di Donato, *op. cit.*, pp. 201-204).

⁵ Riccardo Di Donato, *op. cit.*

⁶ *Ivi*, p. 241-242.

⁷ *Ivi*, p. 244. Quasi a confermare quanto scritto all'inizio di questo capitolo.

⁸ Giuseppe Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino*, in «Archivio italiano di storia della cultura», 1995, VIII, pp. 141-181.

⁹ Accogliendo forse anche l'augurio di Arnaldo Momigliano, *Epilogo, ancora senza conclusione*, in Riccardo Di Donato (a cura di), *op. cit.*, pp. 197-198.

¹⁰ Ernesto De Martino avrebbe sposato nel dicembre del 1935 la figlia di Macchioro, Anna. Su questo e sul rapporto con Macchioro, vedi ancora Riccardo Di Donato, *op. cit.*, pp. 228 e 236-238.

¹¹ Giuseppe Giarrizzo, *op. cit.*, p. 143.

¹² Vittorio Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, Vallecchi, 1930. (In questa nuova edizione sono compresi tutti i suoi precedenti lavori sull'orfismo, che vanno dal 1917 al 1928).

*fu dunque uno sciamano, che per il primo ebbe delle visioni oltremondane e di esse fece il punto di partenza di una nuova religione estatica.*¹³

L'orfismo non fu una religione agraria, spontanea e inconsapevole, né una derivazione orientale, ma una «setta dionisiaca», cioè un revival sorto entro la religione dionisiaca *per opera di uno sciamano o profeta*, rispondente al mitico Orfeo. Questa setta, per nulla diversa nelle sue linee essenziali dalla religione dionisiaca, si costituì presto, vivente ancora il fondatore, come una vera e propria nuova religione con i suoi sacerdoti, i suoi riti, le sue dottrine, le sue confraternite.¹⁴

Ciò che in particolar modo dovette attrarre simpatia all'orfismo era *il contenuto magico ch'esso ebbe fino dalle origini.*¹⁵

L'orfismo ebbe, dunque, una *incancellabile impronta magica*, la quale in fondo contrastava con il contenuto etico della dottrina orfica, e specialmente con le aspirazioni escatologiche.¹⁶

*Popolare ancora era il contenuto e lo scopo di quel complesso di riti magici e suggestivi che l'orfismo praticava. Per quanto in esso vi fosse un sostrato dommatico schiettamente morale, poiché prometteva il premio delle virtù e il castigo delle colpe, è certo che i mezzi che l'orfismo imponeva per assicurarsi questo premio e per fuggire questa pena, come l'iniziazione e la purificazione, erano pratici e tecnici, assai più che spirituali e morali. Il carattere originariamente sacramentale dell'orfismo, che non si perdettero mai, contribuiva a questa sopravvalutazione del rito magico: e perciò l'orfismo fu sempre la religione della suggestione e delle allucinazioni, delle guarigioni miracolose, delle divinazioni meravigliose.*¹⁷

L'ipotesi sull'origine sciamanica dell'orfismo e le congetture sulla realtà dei poteri magici di Orfeo, la suggestione collettiva della liturgia, la disintegrazione della personalità, il nesso tra misteri e magia, non possono non far venire alla mente le principali tematiche del futuro De Martino, ed eleggere il lavoro di Macchioro come l'imprinting tematico decisivo.¹⁸ Ed anche un altro testo di qualche anno dopo¹⁹ ci chiarisce come Macchioro, aderendo a quel filone di filosofia religiosa che faceva capo a W. James, H. Bergson e R. Otto, ancora non esime Ernesto De Martino dal debito con lui contratto. Infatti nella *Teoria generale della religione come esperienza* siamo forse ancora più persuasi a credere

¹³ *Ivi*, pp. 337-338. I corsivi, qui come nelle pagine seguenti, ove non è segnalato diversamente, sono sempre miei.

¹⁴ *Ivi*, p. 343.

¹⁵ *Ivi*, p. 446.

¹⁶ *Ivi*, p. 448.

¹⁷ *Ivi*, p. 449.

¹⁸ Più avanti analizzerò nello specifico le tematiche di De Martino.

¹⁹ Vittorio Macchioro, *Teoria generale della religione come esperienza*, Roma, Casa Ed. La Speranza, 1922. Dopo rispetto alla prima edizione (1920) di *Zagreus*.

quanto sopra detto, ricordando però che il concetto di influenza non sottende un'idea di cosciente continuità, bensì di provocazione; qui l'accento è infatti posto sulla valenza del rito nell'esperienza religiosa, e vi ritroviamo anche una particolare attenzione al fenomeno magico. Riporto nuovamente il testo per offrire una lettura mediata il meno possibile:

*La magia opera esclusivamente con mezzi suoi propri; ricorre alla divinità ma non rinuncia ai suoi mezzi, i quali consistono nel piegare la divinità ai suoi fini.*²⁰

*La magia viola la legge naturale; fa la pioggia, porta malattie, domina le tempeste, comanda agli animali. Il suo scopo è di interrompere o modificare gli avvenimenti naturali a favore dell'uomo, che pone perciò se stesso come centro della natura nel momento che compie l'operazione magica. La religione, invece, riconosce e accetta la legge naturale, sia essa e non sia favorevole all'uomo; non la viola, non la piega, perché vede in essa la manifestazione della volontà divina. Nella magia l'uomo si oppone, perciò, alla natura; nella religione si concilia con la natura. Quel che nella prima sarebbe debolezza e assurdità, è nella seconda merito e necessità. Nella magia dunque il centro è l'uomo e perciò appunto essa manca di ogni universalità, è sempre fatalmente contingente e particolare. Una universalizzazione della magia porterebbe alla deificazione dell'uomo. Un mago che sempre e per ogni scopo potesse dominar la natura e gli dei, diventerebbe dio. Per ciò dalla magia è esclusa anche la possibilità di una posizione religiosa poiché questa consiste nella coscienza di un non io al quale l'io è pertinente e subordinato.*²¹

Premessa alla tesi di laurea di De Martino sugli scongiuri eleusini²² è *Il Concetto di Religione*, pubblicato su «La Nuova Italia»,²³ in cui si pone in polemica con varie correnti interpretative, tra cui l'idealismo di Gentile, negando al misticismo la pretesa di identificarsi con l'esperienza religiosa, e allineandosi in una posizione che non può che offrirci spunti interessanti:

Falsissima appare la definizione dell'idealismo attuale in quanto salta sopra la *Weltanschauung* della magia e, in genere, di tutte le cosiddette religioni inferiori. Questa *Weltanschauung*, com'è noto, consiste nel riconoscimento che l'energia impersonale - mana, orenda, wakanda -, o i

²⁰ *Ivi*, p. 146.

²¹ *Ivi*, p. 147.

²² Tesi pubblicata praticamente immutata come *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79.

²³ Ernesto De Martino, *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV, 12, 20 novembre 1933, pp. 325-329. L'introduzione alla tesi di laurea del 1932 ne costituisce una prima versione. (Per questa e la precedente nota cfr. n. 10 in Riccardo Di Donato, *op. cit.*, p. 227).

poteri, - le presenze efficaci, le potenze semipersonali - possono essere regolate dal soggetto [...]. Il misticismo è così lontano dalla sfera della magia, che in ogni pratica magica, vista ab intra, noi vediamo un'insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentrimento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, [...] un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede. [...] Tutto il mondo della magia è dominato dalla figura del soggetto esaltato e rinvigorito nell'azione (nella pratica magica). [...] In quest'esperienza [invettiva a San Gennaro per chiedere il miracolo] specificamente magica, dov'è dato di rintracciare quello «smarrimento della propria autonomia e di se stesso», quel bisogno «di lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere» che sarebbe la radice della religione?²⁴

In queste citazioni è evidente il legame con quanto espresso prima per bocca di Macchioro: l'importanza dell'esperienza soggettiva, la magia come momento privilegiato della prassi rituale. Anche se la prospettiva valoriale è rovesciata rispetto all'idea di Macchioro, il quale considera la magia una sorta di degenerazione del momento religioso autentico, De Martino da qui inizierà invece ad indagare questo fenomeno, cercando di comprenderlo più compiutamente.²⁵

Ma De Martino non è il solo affascinato dal geniale archeologo studioso dei misteri orfici. Particolarmente interessanti sono alcune lettere di Macchioro indirizzate al genero, riguardanti un altro suo discepolo: si tratta del giovane Mircea Eliade, coetaneo di De Martino, che con Macchioro da diversi anni teneva un carteggio. Macchioro stima ed incoraggia gli studi di questi ammiratori, ponendoli in parallelo e cercando di favorirne la reciproca conoscenza. In una lettera del dicembre 1938 scrive a De Martino:

ti manderò insieme [...] un ottimo libro di Eliade sullo Yoga²⁶ che ti deve interessare.²⁷

Il rapporto con Eliade torna anche in una lettera successiva del gennaio '39:

²⁴ *Ivi*, p. 326.

²⁵ Si veda tra tutti Ernesto de Martino, *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 (prima edizione Einaudi, 1948).

²⁶ Si tratta del libro di Mircea Eliade, *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest-Paris, P. Geuthner, Fundatia pentru literatură, «Bibliothèque de philosophie roumaine», 1936, (Trad. it. *Yoga: saggio sulle origini della mistica indiana*, Torino, Lindau, 2009).

²⁷ Riccardo Di Donato, *op. cit.*, pp. 240-241.

Credo che troverai interessante il libro di Eliade. Non so se ti ho mai parlato di questo mio singolare discepolo rumeno, che fu tirato nella mia scia dall'orfismo, scrisse su di me alcuni studi su giornali e riviste di Bucarest, e poi andò in India. *Egli si dichiara mio discepolo non propriamente per quel che può aver imparato da me ma perché – per usare la [s]ua 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.*²⁸

Un'ultima lettera contiene ancora una raccomandazione alla lettura del suo lavoro:

Ti mando insieme a questa il fascicolo di Zalmoxis.²⁹ Eliade mi scrive che anche lui si è dato da anni alla letteratura, che ha successo e che pubblica la rivista come unico tramite con la "scienza" [...] mandagli qualcosa per il prossimo numero. A parte queste miserie, la rivista è fatta bene e promette assai bene, stando a quel che Eliade mi dice del prossimo numero.³⁰

Queste testimonianze ci informano che, nonostante di lì a poco il rapporto con Macchioro sarà destinato a concludersi, fin da subito De Martino viene a conoscenza di Eliade quale studioso legato a lui dalla comune prossimità con Macchioro. De Martino sarà quindi uno dei pochissimi in Italia ad avere tra le mani le prime opere scientifiche di Eliade, non sappiamo se rimanendone colpito o meno, ma sicuramente, come avrò modo di approfondire in seguito, continuando da quel momento a seguirne la produzione. Un'importanza non secondaria su questa forte raccomandazione di Macchioro viene probabilmente dal fatto che anche questi, avendo soggiornato in India nel 1934-35, come lui stesso scrive ad Eliade qualche anno dopo,³¹ aveva cominciato a interessarsi di yoga, praticando addirittura lui stesso hatha yoga e pranayanayoga, facendo

²⁸ *Ivi*, p. 241. Infatti Eliade nel maggio scriverà «je serai tres hereux de recevoir un article de la part de [E]. De Martino» (*Ibidem*, in nota.)

²⁹ Il saggio pubblicato in *Zalmoxis: Revue des Étude Religieuses* (vol. I, 1938) è "Il culto della mandragora in Romania" ora in Mircea Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma, Astrolabio-Ubaldini editore, 1975, pp. 180-198. Da *Zalmoxis* (vol. II, 1938) il cap. 4. "Osservazione sul simbolismo delle conchiglie" in Idem, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 113-134. La rivista di cui Eliade curò tre numeri tra il 1929 e il 1943, contiene altri saggi di Eliade: da *Zalmoxis* (vol. III, 1940-1942) trad. it. in Idem, *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di mastro Manole, la Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa», Le erbe sotto la croce*, Milano, Jaca Book, 1990, pp. 115-165.

³⁰ 20 dicembre 1939, cfr. Riccardo Di Donato, *op. cit.*, p. 244.

³¹ Lettera da Macchioro ad Eliade datata aprile 1939. Cfr. Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 241-244.

ricerche scientifiche sull'argomento ed addirittura volendo proporle al pubblico occidentale.³² Per via ipotetica possiamo immaginare che De Martino, per lo stretto contatto col suocero, non sia stato totalmente estraneo ad un interessamento alla questione, nonostante le sue ricerche non riguarderanno mai questo ambito specifico.³³

Mircea Eliade fin da giovanissimo intesse una fitta corrispondenza con gli scrittori e studiosi verso i quali nutre profonda stima ed ammirazione, segno di una instancabile curiosità intellettuale ed umana; importanti per la formazione del suo pensiero riguardo all'orientalistica e alla storia delle religioni sono soprattutto autori italiani, quali Ernesto Buonaiuti, Giuseppe Tucci, Carlo Formichi, Raffaele Pettazzoni, Vittorio Macchioro e diversi altri.³⁴ Sarebbe interessante anche un breve accenno all'importanza che questi segnano nella sua formazione, ma per non sviare dal discorso è invece doveroso delineare chiaramente il rapporto instaurato con Macchioro. In diversi punti della propria memorialistica³⁵ Eliade non nasconde la conoscenza delle sue opere sull'orfismo fin dal tempo del liceo e di essere in corrispondenza con questi;³⁶ nel suo viaggio in Italia del 1927 non mancherà di fare una visita al maestro.³⁷ Ricordando il momento di svolta segnato dalla lettura de *I Misteri* di Pettazzoni,³⁸ possiamo immaginare quanto sentito fosse l'interesse per l'argomento. Il tassello mancante per ricostruire questo rapporto triangolare ci viene da alcune lettere di Macchioro indirizzate ad Eliade, che ci offrono conferma di quanto cercavamo:

³² *Ibidem*.

³³ Non è una prova, trattandosi di una congettura, ma può sicuramente incoraggiarci a sostenere questo interessamento "privato" di De Martino verso lo yoga una nota interessante rilevata da Di Donato in un breve saggio in appendice a *I Greci*, cit. pp. 159-161. Secondo l'autore, nel romanzo di Carlo Levi, *L'Orologio* (Einaudi 1950) dietro al personaggio di Martino si celerebbe il ritratto del nostro più celebre De Martino. Uno dei passi citati recita: «La vita in mancanza di ogni possibile adesione reale alle cose, era tutta intessuta di *yoga*, psicanalisi, astrologia, fisionomistica, simbolismi [...]».

³⁴ Cfr. Roberto Scagno, *L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana*, in Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *op. cit.*, pp. 155-170. Alcune lettere alle pp. 223-279.

³⁵ Per le opere autobiografiche cfr. Mircea Eliade, *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937)*, a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995 e Idem, *Le messi del solstizio. Memorie 2 (1937-1960)*, a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995. Per la diaristica faccio riferimento a Idem, *Giornale*, Torino, Boringhieri, 1976.

³⁶ «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 si trattasse di un suo vecchio articolo o di un libro della sua biblioteca personale, oppure degli studi e degli estratti dei suoi amici» in Mircea Eliade, *Le promesse*, cit., p. 137.

³⁷ «Era anche l'occasione di incontrare alcuni degli scrittori con i quali ero in corrispondenza: Papini, Buonaiuti, Macchioro» in *Ivi*, p. 133.

³⁸ Cfr. Mircea Eliade, *Giornale*, cit., p. 239.

Quanto a Zalmoxis, lo manderò a mio genero che è un mio fedele discepolo [...] che da anni si dedica alla storia e alla filosofia delle religioni: sta facendo delle ricerche interessantissime [...] potrebbe anche mandarLe, se crede, un contributo.³⁹

Da un lato quindi troviamo ribadito il discepolato con De Martino, dall'altro il tentativo di favorire una comunicazione tra i due, vedendone delle affinità d'interessi. Tra l'altro non mancano parole di lode per l'opera la cui lettura ha raccomandato al genero:

La trattazione storico-religiosa 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.⁴⁰

Siamo dunque di fronte ad una doppia riprova: l'ammissione di Eliade sull'importanza che ha segnato per lui la conoscenza dell'orfismo, ossia la spinta ad addentrarsi nello studio dello Yoga, ed inoltre lo stesso riconoscimento a posteriori da parte di Macchioro dell'analogia *effettiva* tra la sua concezione di orfismo greco e le pratiche yogiche in India. Mi sembra chiaro che la linea da seguire ora sia quella che ci guida nel cercare la presenza di Macchioro all'interno degli scritti di Eliade, rappresentando un contributo importante per definire un certo orientamento della sua opera.

Non ci stupirà ritrovare tra le lettere di Eliade a Macchioro,⁴¹ oltre alla conferma di tutto quanto detto nella sua diaristica («La mia concezione personale [...] è altresì essenzialmente e profondamente influenzata dalle vostre opere»⁴²) alcuni interessanti passaggi ancora riguardanti l'importanza di un testo come *Teoria generale della religione come esperienza*.⁴³ Ne scriverà una

³⁹ 30 aprile 1939, in Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *op. cit.*, p. 240.

⁴⁰ 24 luglio 1939, in *Ivi*, pp. 241-243.

⁴¹ Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondența*, 2, I-R, cuvînt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Bucaresti, Humanitas, 2004, pp. 109-183. L'epistolario a Vittorio Macchioro consiste in 24 lettere di Eliade in italiano, francese ed inglese, con traduzione rumena del testo. Ringrazio il Prof. Natale Spineto per la preziosa indicazione bibliografica.

⁴² *Ivi*, p. 136. Datata ottobre 1926. (Trad. dal francese mia.)

⁴³ Vittorio Macchioro, *Teoria*, cit.

recensione su Cuvântul,⁴⁴ vorrebbe addirittura proporre una traduzione.⁴⁵ Decisiva è la seguente ammissione del giovane Eliade: «Ma capisco mirabilmente la vostra spiegazione della religione. Io vi assicuro che assimilerò esattamente la vostra teoria, secondo la lettura della *Teoria generale*.»⁴⁶

Quello che abbiamo focalizzato in De Martino, curiosamente possiamo ritrovarlo in maniera pressoché identica in Eliade, basti anche solo la *Prefazione* allo Yoga:

Lo yoga è sempre stato portatore di innumerevoli valori e funzioni: sostituto del sacrificio, interiorizzazione rituale, metodo inconscio per arrivare all'estasi, «via» concreta per l'immortalità, tecnica per l'indipendenza spirituale, erotica mistica, alchimia mistica ecc. *In tutte queste funzioni e valenze ci pare di scorgere una tendenza molto accentuata verso il «concreto», verso l'«esperienza». [...] una «esperienza» spirituale che, fino a quel momento, non aveva trovato soddisfazione. In questo saggio torneremo a più riprese sul significato che assumono, nel pensiero indiano, l'«esperienza», il «reale», il «concreto». Constatiamo che le pratiche dello yoga soddisfano sempre la tendenza popolare, prearia, autoctona, verso il concreto.*⁴⁷

Questa serie di dati evidenziano come la figura di Macchioro non soltanto abbia segnato un'importante influenza nei due giovani all'inizio dei loro studi, ma sia stata anche l'essenziale premessa di una conoscenza e un dialogo a distanza che si rivelerà un'indispensabile occasione per gli sviluppi degli studi storico-religiosi in Italia.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Europa, Asia*, cit., p. 137.

⁴⁵ *Ivi*, p. 140.

⁴⁶ *Ivi*, p. 141. Gennaio 1927. (Trad. dal francese mia.)

⁴⁷ Mircea Eliade, *Yoga*, cit., p. 20.

II

DEFINIRE LA MAGIA, ABOLIRE LA STORIA

Il 1948 è per noi un anno importante, perché segnato dalla pubblicazione di due testi che romperanno il silenzio intercorso in questi anni fra i nostri autori: *Il Mondo Magico* di De Martino⁴⁸ e *Techniques du Yoga* di Eliade.⁴⁹ La concomitanza della stampa di questi volumi, che in qualche modo sono per entrambi manifesti di nuove prospettive interpretative, risultano interessanti anche perché accompagnati da reciproche recensioni, che ci permettono di individuare i punti nodali che muoveranno la futura dinamica del rapporto.

In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* appare prontamente una recensione di De Martino al nuovo testo di Eliade,⁵⁰ due pagine intense e prodighe di lodi, a sua volta seguite, nelle pagine successive, da quella di Pettazzoni al volume inaugurale della nuova «Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici» di casa Einaudi,⁵¹ ossia il lavoro sulla storia del magismo firmato De Martino.⁵² La vicinanza sulla rivista è puramente casuale, ma, ai fini della nostra indagine, curiosa. La recensione di De Martino rivela un interesse particolare nei confronti del lavoro del già noto collega,⁵³ ed il motivo è probabilmente legato al fatto che ciò che intravede nell'interpretazione dello yoga rappresenta una conferma dell'attualità di quanto da lui esposto ne *Il Mondo Magico*. Ecco quanto scriveva:

Questo lavoro di Mircea Eliade risponde assai bene alla generale esigenza della cultura occidentale di allargare il proprio umanismo, e di rinnovare la propria problematica mercè la comprensione di forme di spiritualità idealmente lontane dalla nostra. Secondo l'autore, il paradosso dello Yoga (reintegrazione di tutte le forme dell'indistinto, nell'Unità primordiale) si comprende alla luce della aspirazione arcaica ad abolire la storia, a

⁴⁸ Ernesto De Martino, *Il Mondo*, cit.

⁴⁹ Mircea Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948. (Trad. it., *Tecniche dello Yoga*, Einaudi, Torino, 1952. Io però faccio riferimento all'edizione Torino, Bollati Boringhieri, 2003, stranamente privata della originaria prefazione di Ernesto De Martino.)

⁵⁰ Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948 in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXI, 1947-1948, pp. 130-132.

⁵¹ Particolare di cui più avanti sottolineeremo l'importanza.

⁵² Raffaele Pettazzoni, *Recensione a Ernesto De Martino, Il Mondo Magico*, Torino, Einaudi, 1948 in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXI, 1947-1948, pp. 132-134, ora ristampato in appendice a *Il Mondo*, cit., pp. 263-265.

⁵³ Vedi *supra*.

restaurare lo stato aurorale, ripristinando periodicamente e ritualmente il «tempo archetipo», il tempo delle origini. [...]

Questa interpretazione dello Yoga e delle sue tecniche è senza dubbio assai suggestiva e penetrante. Sarebbe tuttavia desiderabile un ulteriore approfondimento del dramma esistenziale dal quale nasce il «rifiuto a lasciarsi vivere» e la paradossia della «abolizione della storia». La situazione propriamente “magica” è caratterizzata dalla fragilità della presenza, dall’essere continuamente esposto al rischio di non esserci: la magia si configura come un sistema di guarentigie opposte alla impotenza di questo rischio. Nella situazione propriamente “religiosa” la presenza continua a formare problema, a essere tolta a oggetto di plasmazione e di riplasmazione, ma secondo una direzione totalmente diversa. La religione si ricollega alla esperienza dell’esserci come limitazione e come finitezza, come dato angosciante, odioso, che deve essere abolito. I grandi temi religiosi del «peccato delle origini», della rinascita, della salvezza mercè il ritorno rituale nel «tempo arcaico», e in generale la tragica mania di abolire la storia, affondano le loro radici in questa situazione esistenziale. La polarità magico-religiosa è appunto la polarità della presenza come problema: ora in atto di difendersi dal mondo che rischia di sommergerla, ora in atto di liberarsi dal mondo nel quale si sperimenta in uno stato di angosciosa deiezione. E si spiega perfettamente come dal punto di vista religioso la magia sia avvertita come una «tentazione».[...]

A nostro avviso la storia delle religioni è appunto la storia del complicato intrecciarsi, del reciproco reagire e svolgersi, di queste due situazioni esistenziali distinte, dalle quali procede la lussureggiante ricchezza delle forme magiche e religiose.⁵⁴

Utile per restringere il *focus* dell’interesse per il testo è una lettera indirizzata a Pavese, con il quale da qualche tempo aveva iniziato a dirigere la “Collana Viola”,⁵⁵ nella quale gli propone la traduzione e pubblicazione di questo libro. Di seguito riporto dalla lettera, datata 9 ottobre 1948:

Il saggio di Mircea Eliade sulle tecniche yogiche è assai interessante per la ricostruzione ab intra e per la comprensione della spiritualità indiana. Si tratta di un volumetto [...] nel quale si esplorano con una analisi documentata e intelligente i modi tecnici di cui si avvalgono gli yogin per «sopprimere la storia». Lo yoga esprime infatti nel modo più radicale e conseguente la paradossia esistenziale in cui versa chi ha in «uggia» la storia,

⁵⁴ Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Techniques*, cit.

⁵⁵ Cesare Pavese - Ernesto De Martino, *La Collana Viola, Lettere 1945-1950*, introduzione e cura di Pietro Angelini, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Interessante per un inquadramento dell’intera vicenda l’introduzione, pp. 9-47.

*una paradossia la cui comprensione è fondamentale per intendere il mondo del mito e della religione in generale.*⁵⁶

Nella lettura di questo testo De Martino incentra quindi l'attenzione fondamentalmente su di un punto, ovvero che la ritualità religiosa non riesce a superare la condizione esistenziale ed il tentativo per vincerla è «l'abolizione della storia». Crede cioè di aver trovato una conferma alle dicotomie prospettate nel suo *Mondo Magico*, ossia la netta distinzione tra mondo storico, cioè religioso, e mondo magico. Lo Yoga è una testimonianza del paradosso religioso che fallisce non riuscendo a vincere l'angoscia esistenziale, al contrario di quanto fa invece la magia, che riesce a contenere il rischio della perdita della presenza. Si noti come De Martino inserisca la sua teoria della presenza esposta al rischio, sottolineando le teorie generalizzanti di Eliade ed assimilandole nel paragone col proprio lavoro, quasi egli avesse prospettato un problema simile al suo.⁵⁷ Il problema storico-critico non è nemmeno toccato, tutto si incentra sul problema esistenziale.⁵⁸ Siamo ancora lontani (figurativamente, non temporalmente) dall'icastico ruolo di De Martino quale difensore dello storicismo,⁵⁹ ora l'attenzione è sulla magia e ciò che gli interessa è continuare a dimostrare la valenza della propria scoperta. Analizzando infatti il testo di

⁵⁶ *Ivi*, pp. 107-108. Pavese risponderà: "Traggo buoni auspici dall'incontro dei nostri gusti: infatti per l'Eliade siamo già in trattative." (13 ottobre 1948) *Ivi*, p. 111. A De Martino non si deve quindi l'esclusiva della scoperta di Eliade e nemmeno l'insistenza verso la pubblicazione nella collana, come altrove si vuol far credere. Tra l'altro, come vedremo, il volume uscirà dopo alcuni anni, nel 1952, e la prefazione che Ernesto De Martino scriverà avrà toni molto diversi da ora: intercorrano infatti diversi e radicali cambiamenti di scelte e opinioni. Torneremo più avanti sul ruolo chiave che ha invece Pavese.

⁵⁷ Sono del parere assolutamente contrario rispetto a quanto scrive Pietro Angelini nel suo *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Infatti nel cap. 4, *Il rapporto con Ernesto De Martino*, pp. 77-102, parlando appunto di questa recensione, anacronisticamente vede già nella lettura demartiniana di Eliade il limite che lo porterà (nel 1954!) a scrivere *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Poche righe sotto, la falsa asserzione che Eliade concepisce magia e religione secondo le tesi evoluzionistiche e che De Martino sostituisce dicotomia a polarità: lo scrive perché lo legge da Eliade, non perché stia già ripensando ai limiti de *Il Mondo Magico*.

⁵⁸ Già Giarrizzo, *op. cit.*, p. 162, notava come la terminologia esistenzialistica venga qui assunta in positivo. (Diversamente Carlo Ginsburg, *Momigliano e De Martino*, in «Rivista Storica Italiana» 1988, 2, p. 401, rifacendosi a Galasso, *op. cit.*, ricollega questo aspetto alle riflessioni di Croce sul «vitale».) Tra l'altro dà un particolare valore alla sottolineatura, in questa recensione, della righe iniziali sul desiderio di allargare l'umanesimo europeo e di rinnovarne la problematica. Qui De Martino intende un superamento del limite dello storicismo crociano?

⁵⁹ Cfr. Ernesto De Martino, *Prefazione a Mircea Eliade, Tecniche dello Yoga*, Einaudi, Torino, 1952, pp. 9-12. La differenza tra i due scritti sta proprio in questo aspetto.

Eliade, scopriamo che la sua visione dello yoga presenta tesi diverse, in particolar modo riguardo all'aspetto magico:

[...] A lato di una *tradizione puramente magica, la quale cioè fa appello unicamente alla volontà e alle forze personali dell'asceta*, esisteva un'altra tradizione «mistica» in cui le tappe finali della pratica dello Yoga erano in certo modo facilitate grazie a una devozione [...] verso un dio. [...]

Ma questa vittoria quasi universale della «mistica» è tanto più significativa, in quanto distrasse proprio lo Yoga «classico» da *ciò che in origine lo caratterizzava, cioè la «magia»*.⁶⁰

Lo yogin fu sempre considerato in India come un *mahāsiddha, un possessore di «poteri occulti», un «mago»*. E che tale profana opinione non sia errata del tutto, ce lo mostra la storia spirituale dell'India, in cui il «mago» *ha sempre tenuto se non il posto principale, almeno un posto importante*.⁶¹

L'uomo non resterà mai del tutto insensibile alla *tentazione della magia, alla tentazione cioè di dominare la natura e di imporle la sua volontà*. [...]

La conquista dell'autonomia spirituale grazie ai propri mezzi deriva senz'altro da un'attitudine magica. E magici sono i «poteri» (siddhi) che lo yogin si acquista con le ascesi, con la meditazione e con l'abilità.⁶²

Mi sembra significativa questa lettura dello yoga come mistica, da un lato declinata in un contesto popolare e quindi improntato alla magia, dall'altro in una tradizione alta, purificata dagli elementi arcaici. Dalla lettura della recensione non ci si sarebbe aspettati di trovare la marcatura di questa valenza, slegata da separazioni nette e definitorie. De Martino riporta al contrario queste tecniche quale esempio di situazione unicamente religiosa ricollegata alla esperienza dell'esserci come limitazione, come dato angosciante che deve essere abolito,⁶³ operando di fatto uno stravolgimento dei contenuti del testo. Un altro passo restringe ulteriormente l'asserzione:

Già avemmo occasione di identificare, nella storia religiosa indiana, una doppia tradizione: da una parte l'ascesi e la meditazione, dall'altra la contemplazione e l'esperienza mistica; da una parte la «magia», dall'altra la «religione». *Doppia tradizione che si ritrova poi, nel suo complesso, nella storia religiosa dell'umanità: non c'è razza, per «primitiva» che sia, in cui la magia non coesista con la religione. [...] non sapremo mai con esattezza [...] se vi fu mai un'epoca esclusivamente «magica» o*

⁶⁰ Mircea Eliade, *Tecniche*, cit, pp. 72-73.

⁶¹ *Ivi*, p. 82.

⁶² *Ivi*, p. 172-173.

⁶³ Cfr. *supra*.

*esclusivamente «religiosa». Ci sono buone ragioni per ritenere che tale epoca non sia esistita e che l'uomo ha scoperto contemporaneamente l'esperienza religiosa e l'esperienza magica.*⁶⁴

La contemporaneità delle due situazioni è ribadita: si tratta di una concomitanza storica di situazioni diverse. Vedremo nelle pagine successive quanto invece per De Martino sia un problema centrale l'obiezione a questa visione. Solo arrivando al termine del saggio di Eliade ci troviamo di fronte a quella apertura interpretativa, che poi diverrà il suo tratto caratteristico nell'analisi morfologica dei fenomeni religiosi, che tanto colpisce De Martino:

[...] Questa sete di reintegrazione la si incontra sovente nella storia delle religioni, e che essa è a traduzione del bisogno primordiale dell'uomo di rigenerarsi, di abolire la «storia», di restaurare lo stato aurorale. [...] E tutto per poter *rivivere in illo tempore*, «in quei tempi», nel tempo archetipale. [...] Il rituale abolisce sempre il *tempo*, la «storia». Appartiene infatti alla natura del rituale non soltanto la ripetizione di un rituale-archetipo compiuto *in illo tempore*, ma anche (nella concezione di chi lo compie) il suo svolgimento nell'identico momento mitico del rituale-archetipo. [...]

L'uomo tradizionale si salva dalla «storia» annullandola: poiché tutto quanto è stato, non può essere ora che malvagità, consumazione, sterilità: la vita trascorsa è patimento, estenuazione, sconfitta. Ecco allora che l'uomo periodicamente si libera di questa «storia» interrompendo il tempo e ritornando in «quel tempo», *in illo tempore*, nel tempo degli inizi.⁶⁵

Come sottolineavamo prima, stamente De Martino non muove nessuna critica a questi passi, non esenti da problematiche generalizzazioni: per ora gli servono come esempio di una situazione esistenziale drammatica e limitata, strumento esplicativo per la propria teoria.⁶⁶

Ampliamo allora il discorso immettendo nella problematica l'analisi de *Il Mondo Magico*, cercando di analizzarne i tratti salienti. Per questa operazione, nel tentativo di rimanere in tema con quanto questo lavoro si prefigge di

⁶⁴ *Ivi*, p. 171. Confermando quanto scritto *supra*, n. 57.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 177-179. Cito questi passi anche in previsione degli sviluppi di questo tema. (Corsivi suoi)

⁶⁶ Ricordiamo qui, in maniera incidentale, che De Martino in *Studi e Materiali* ha finora recensito solo opere riguardanti studi sul mondo primitivo. Indicazioni nella *Nota bibliografica degli scritti di Ernesto De Martino*, curata da Mario Gandini, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», LI, 1985, n.s. IX, 2, pp. 319-339.

delineare, utilizzeremo principalmente le letture che ne dà Eliade.⁶⁷ Come già ricordato, anche lui recensisce il lavoro del collega sulle pagine di due riviste:⁶⁸ possiamo quindi individuare, in maniera analoga e complementare rispetto a quanto fatto finora, dove stiano secondo Eliade i punti cruciali e problematici dell'opera dello studioso italiano.

Sono però prima costretto a fare una parentesi riguardo ad un aspetto non secondario della storia di questa vicenda, e lo puntualizzo ora in quanto decisivo per la conseguente diversità di interpretazione che comporta, sia del testo che del rapporto. Come già segnalato in nota, uno dei due contributi su *Il Mondo Magico* è inserito in appendice alla seconda edizione del testo per volere dello stesso De Martino, anche in virtù delle vicende che intercorrono nei nove anni che separano le due edizioni, e che tratteremo nello sviluppo del tema. Nell'affrontare questo studio mi sono però imbattuto in un'altra recensione, redatta per la *Revue de l'histoire des religions*, misconosciuta e da De Martino e da quasi tutte le mie fonti, il cui diverso tenore di critica, nonostante la forte somiglianza con l'altro testo tradotto e tradito, mi ha inevitabilmente riportato ad analizzare quest'ultimo con maggiore attenzione. Grande è stata la mia sorpresa nell'accorgermi che il testo riportato in appendice, sulla fedeltà del quale tra l'altro tutti gli studiosi si sono basati per le loro conclusioni, è tagliato o per meglio dire censurato: un paio di innocue parentesi quadre oscurano la lettura di più di una pagina! Se non fossero passaggi di una certa importanza critica potrebbe essere stata un'operazione, seppur sempre discutibile, giustificata. A questo punto la lettura del testo originale francese è d'obbligo, e ovviamente risulta in sinossi con l'altro testo. Nel considerare quindi ciò che veramente Eliade scrive mi baserò sul testo italiano, da me integrato delle parti mancanti. Per quanto riguarda invece le ipotesi sui motivi di questa censura, attenderò di arrivare all'analisi dei dibattiti relativi a quegli anni.

⁶⁷ È un limite inevitabile di questo lavoro dover tralasciare tanti e vari aspetti che caratterizzano sia le opere prese in esame sia le conseguenti critiche. Nello specifico, sulle problematiche de *Il Mondo Magico*, rimando ai già citati lavori e in particolare a Cesare Cases, *Introduzione* a Ernesto de Martino, *Il Mondo*, cit., pp. VII-LV. Per un aggiornamento della bibliografia critica sull'opera demartiniana di nuovo Mario Gandini (a cura di), *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani. (1974-1985). Nota bibliografica essenziale*, in «La Ricerca Folklorica», 13, 1986, pp. 101-103.

⁶⁸ Mircea Eliade, *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux*, in «Critique», Paris, III, 23, Avril 1948, pp. 315-323 (trad. ita. *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali* in Ernesto De Martino, *Il Mondo*, cit., pp. 266-272. L'inclusione nell'appendice della seconda edizione del 1958 è voluta da De Martino - cfr. *Ivi*, pp. 273-274 - e costituisce un problema che analizzeremo in seguito). Una seconda recensione, senza titolo e pressoché identica, in «Revue de l'histoire des religions», tome 135, 1, 1949, pp. 105-108, non mi risulta tradotta in italiano. Ne proporrò allora in questa sede una traduzione.

Già il titolo del primo articolo, *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali*, ci indirizza verso il problema primario. L'appartenenza di De Martino ad una corrente filosofica precisa, lo storicismo idealistico di matrice crociana,⁶⁹ sposta inevitabilmente l'accento dell'analisi sulla novità di questa impostazione interpretativa in questo campo di ricerche:

[...] L'atteggiamento polemico, cioè di netto rifiuto, rispetto ai fenomeni paranormali, per quanto abbia le sue ragioni storiche in un passato ancora recente, è oggi completamente mutato. Tale atteggiamento aveva un senso e una funzione storici nella misura in cui si trattava, per il mondo occidentale, di far trionfare la sua concezione razionalista dell'universo di contro delle antiche valutazioni magico-religiose. Per determinati motivi tattici il razionalismo era allora obbligato a negare la realtà dei fenomeni paranormali. Ma oggi, osserva il De Martino, l'universo è stato purificato da ogni valorizzazione magico-religiosa e non si fa correre al razionalismo nessun rischio se si osservano «oggettivamente» sia i «miracoli» degli stregoni primitivi che i fenomeni paranormali dei *medium*. [...] ⁷⁰

Questa sottolineatura non parte quindi con lo scopo di mettere in dubbio la diversità di un metodo rispetto al proprio, quanto per la necessaria contestualizzazione dell'oggetto stesso in questione. L'opera demartiniana si vuole infatti collocare nel dibattito sui precedenti studi dei fenomeni paranormali, prospettandone nuovi metodi e soluzioni interpretative. Lo scopo del lavoro di De Martino è quello di sottoporre ad analisi «non soltanto il mondo magico, ma anche il modo occidentale di accostarsi ad esso».⁷¹ La comprensione dell'oggetto è attuabile solo mediante il superamento del metodo, e quindi del soggetto giudicante:

Ammettere la realtà di tali fenomeni costituisce di per sé uno scandalo per la scienza moderna [...] Questi fenomeni presentano tuttavia un carattere *sui generis*: essi non si lasciano riprodurre sempre e in qualsiasi ambiente. [...] In considerazione di ciò, questi fenomeni non possono essere considerati appartenenti alla natura allo stesso titolo degli altri fenomeni; essi appartengono piuttosto a una natura «culturalmente condizionata» cioè a una natura valorizzata dall'esperienza umana in un certo momento storico. [...] Come egli osserva giustamente, determinare in quale misura i poteri magici degli stregoni primitivi siano reali è un

⁶⁹ Cfr. Giuseppe Galasso, «La funzione storica del magismo»: problemi e orizzonti del primo de Martino, in «Rivista Storica Italiana», CIX, II, 1997, pp. 483-517.

⁷⁰ Mircea Eliade, *Scienza, idealismo*, cit., p. 267 (Corsi suoi).

⁷¹ Cfr. Ernesto De Martino, *Prefazione a Il Mondo*, cit., pp. 3-7.

problema che può essere risolto solo in funzione del senso che la realtà può avere nell'esperienza primitiva. [...]»⁷²

L'incontro con fenomeni (e percezioni di fenomeni) diversi comporta, per De Martino, una conseguente radicale messa in dubbio del concetto stesso di realtà, che non si può più considerare autonoma rispetto al soggetto, sia esso esterno o interno. Si può dire che rileva come l'oggettività naturale sia sempre e inevitabilmente una soggettività storica (ossia culturale) relativa. Eliade ricollega questa ipotesi ad un'impostazione filosofica ben precisa:

Da buon idealista, il De Martino non dubita che ogni «mondo» non sia una creazione dell'attività spirituale dell'uomo. [...] per il primitivo nulla è in modo deciso, così come invece è il mondo, o come è l'anima, per un moderno. [...] Dal rischio di smarrirsi il mago salva, al contrario, se stesso, organizzando con la sua propria volontà il caos psichico e conferendo in tal guisa una «forma» e una «struttura» agli spiriti proiettati dalla sua propria labilità psichica. [...] L'ideologia magica è una vera e propria difesa della coscienza precaria dei primitivi. [...] Per essi, quindi, tutti i fenomeni paranormali sono reali, in quanto cioè sono resi possibili dalla loro condizione psichica e anche dal loro mondo fisico, che è sempre, non dimentichiamolo, «una natura culturalmente condizionata».⁷³

La figura del mago come protagonista di un mondo primitivo nel quale la coscienza è ancora in fase di costruzione, e quindi precaria e soggetta ad angoscia, è centrale. L'analisi di questo universo storico deve di conseguenza spogliarsi delle certezze valutative del moderno: essendo però relativa a fenomeni paranormali, è chiaro che anche solo l'ipotesi dell'impossibilità di una valutazione oggettiva a riguardo porti a delle rilevanti aporie, che Eliade non manca di sottolineare:

Le conseguenze dell'interpretazione idealistica del De Martino si possono facilmente prevedere. La realtà, anche quella cosmica, è sempre storica, cioè condizionata dal livello della condizione umana. [...] Si tratta soltanto di decidere se questa realtà appartiene esclusivamente a una certa «storia» [...] oppure se non si qualifichi valida universalmente. Il De Martino si rifiuta di accettare come una struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto «un risultato storico determinato». Egli si mantiene nella prospettiva più pura dell'idealismo storicista: il mondo

⁷² Mircea Eliade, *Scienza, idealismo*, cit., p. 268.

⁷³ *Ivi*, p. 269.

non è mai *dato*, esso è continuamente *fatto* dallo stesso uomo, in virtù della sua volontà creatrice, e in ultima istanza dalla sua «storia». [...] ⁷⁴

Se le categorie del reale e la realtà stessa sono comunque dipendenti dal soggetto, anche i poteri magici e gli spiriti esistono nella storia che li ha creati. Ossia ogni corrispondente metafisica diviene reale e percepibile, e dunque indagabile, nella civiltà che le è propria. Ma se l'ordine della possibilità è legato alla volontà creativa del soggetto, di fronte a questo

Come è possibile ammettere la possibilità di due nature? [...] Lo stesso paradosso non vulnera anche l'idealismo storicistico quando esso cerca di intendere la fenomenologia paranormale? [...] ⁷⁵

Già infatti il naturalismo materialistico si era imbattuto in questo problema. La trattazione continua sottoponendo alla prova della esemplificazione pratica alcune posizioni teoriche, arrivando a paradossi sicuramente non esenti da una certa ironia. Tutta la parte che segue è appunto la gran parte del testo censurato: ⁷⁶

Secondo altre tradizioni, ciascun defunto otterrebbe *post mortem* il destino che aveva diritto di attendersi in virtù della prospettiva magico-religiosa che professava in vita: per esempio, un politeista «reincontrerà» i suoi dèi, un cristiano il suo paradiso o il suo inferno, un non credente il nulla. Ciò è ancora concepibile; è perlomeno una posizione coerente, dove la vita *post mortem* viene vista come la proiezione delle credenze magico-religiose o filosofiche di *ciascun* individuo preso singolarmente.

Ma, per De Martino, si tratta non tanto di ciò che *ciascun* individuo crede, quanto di ciò che la propria storia contemporanea ha costretto *tutto il mondo* a credere. Finanche la maggior parte dei moderni ha fede in una sopravvivenza della propria anima, ma poiché la storia ha imposto, a tutti, una certa concezione, scientifica, della Natura, si vedono al contempo vietata la forma di sopravvivenza che i primitivi desumono dalla loro «storia» e dalla loro Natura... E gli spiriti? Secondo De Martino essi *non sono*, bensì *sono stati*, perché «ricadono» sul piano arcaico dell'esperienza magica (p. 196 ss.). È molto facile immaginare questa «caduta» per quanto riguarda la tecnica dello spiritismo. Ma il problema non si limita all'arcaismo delle tecniche spiritiste; riguarda, in

⁷⁴ *Ivi*, p. 270.

⁷⁵ *Ivi*, p. 271.

⁷⁶ Mircea Eliade, *Science, idéalisme*, cit., pp. 320-322 (trad. dal francese mia. Ringrazio l'amico Federico Mazzocchi per la preziosa revisione e per l'accuratezza delle correzioni). Si faccia particolare attenzione all'utilizzo dei corsivi da parte dell'autore.

primo luogo, la probabilità o l'improbabilità della sopravvivenza. E la risposta implicata nel libro De Martino - che la sopravvivenza, negata dalla scienza e dalla «storia» contemporanea, diventa impossibile per i moderni - sembra in ultima analisi piuttosto strana.⁷⁷

La «natura culturalmente condizionata» del mondo magico è infatti delimitata dai confini che De Martino stesso ha segnato. Eliade non manca di rimarcare questo aspetto:

Lasciamo da parte le conseguenze filosofiche delle tesi di De Martino, e diamo uno sguardo più da vicino ai suoi fondamenti etnologici. Il Mondo Magico, che egli interpreta in modo così brillante, non è mai esistito come tale. Non è noto, almeno finora, un esempio di un popolo ridotto esclusivamente all'esperienza magica, e nemmeno di un popolo per il quale il mondo non sarebbe *dato*. Tutti i popoli primitivi praticano, al contrario, accanto alla «magia», una «religione» spesso piuttosto complessa (anche se si avvale largamente delle ricerche di P. Gusinde sui Selk'nam della Terra del Fuoco, De Martino non trae beneficio dalle scoperte di questo autore per quanto riguarda l'Essere Supremo, l'iniziazione, la cosmologia, la morale, ecc ... , o in generale per quanto riguarda le credenze e riti in cui l'elemento magico è chiaramente dominato dall'elemento religioso). Non si è ancora riscontrata da nessuna parte la traccia di un popolo dotato di una coscienza così labile e precaria che l'ipotesi De Martino abbia la possibilità di essere confermata. La labilità psichica degli sciamani non ci deve ingannare; anche le «trance» sciamaniche più strane presentano una struttura razionale (si veda il nostro studio su *Le problème du Chamanisme*, in *Revue d'Historie des Religions*, janvier-juin 1946, p. 5 ss.). Niente ci costringe a concludere che ad un certo momento della sua evoluzione psico-mentale l'uomo sia stato *esclusivamente* dominato dalla paura di perdere la propria anima e di vedere il mondo perdersi davanti a lui. Vi sono al contrario ragioni per credere che, fin dall'inizio, l'uomo abbia avuto piena conoscenza sia della sua precarietà che della sua forza. La precarietà esistenziale non è un'esperienza unicamente primitiva, come dimostra il successo delle scuole esistenzialiste contemporanee.⁷⁸

Tre sono gli aspetti su cui, secondo Eliade, De Martino sorvola: primo, che l'elemento magico non è mai indipendente da quello religioso, e che anzi coesistono (a logica questa concomitanza di conseguenza in parte discredita la teoria della storicizzazione delle categorie). In secondo luogo, a questa labilità

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

di coscienza, che dovrebbe segnare una netta distinzione nella percezione del reale, al contrario spesso è razionale e volontaria. Infine, quest'ultima caratteristica, lungi dall'essere falsa, è talmente vera che caratterizza anche l'esistenzialismo contemporaneo. Le obiezioni continuano segnalando ancora una mancanza:

Le necessità dell'argomentazione storicistica hanno forzato il De Martino a limitare le sue comparazioni ai poteri paranormali dei primitivi e a quelli dei *medium* moderni. Ma l'autenticità dei poteri degli *yogin*, per esempio, pone un altro problema: quello della conquista *lucida e razionale* di questi poteri paranormali. Non bisogna quindi considerare soltanto un «mondo magico storico» (i primitivi) e una regressione spontanea ma storicamente inautentica in tale mondo (i *medium*): occorre considerare un altro mondo accessibile, in linea di principio, a *tutti ed in qualsiasi momento storico*.⁷⁹

Con questa recensione, puntualizzando i limiti di questa applicazione dello storicismo, Eliade getta le basi di quella polemica che caratterizzerà i successivi anni della loro relazione intellettuale. Vedremo nel capitolo seguente, dedicato al prosieguo del dibattito, come la posizione fenomenica-morfologica di Eliade e lo storicismo di De Martino cominceranno ad assumere toni sempre più accesi e marcati, venendo essi a rappresentare, nel panorama contemporaneo, due delle prospettive interpretative più originali in questo ambito di studi.

⁷⁹ Mircea Eliade, *Scienza, idealismo*, cit., p. 271. Cfr. il testo tradotto da me integrato con Idem, *Analyse et compte rendus de Il Mondo Magico*, cit., tradotto in Appendice.

III

TERRORE DELLA STORIA E DESTORIFICAZIONE

La pubblicazione di *Techniques du Yoga* nasce in realtà su esplicita richiesta dell'editore Brice Parain, presentato a Eliade nel 1945 da Georges Dumézil: per l'inizio dell'estate del '46 il libro era pronto. Ma i due testi che non gli poté proporre, in quanto non ancora terminati, erano *Prolegomeni a una storia comparata delle religioni* e *Cosmo e Storia*.⁸⁰ Quello che abbiamo notato nella parte finale del testo sullo yoga altro non era quindi che un'eco delle riflessioni riguardo al rapporto tra i riti cosmici e la storia che Eliade andava maturando nella stesura di questi due testi fondamentali. Dal 1940 è infatti occupato a scrivere l'opera che assumerà poi il titolo definitivo di *Traité d'histoire des religions*:⁸¹ è il grande progetto di sintesi di morfologia e storia delle religioni, letto secondo le varie manifestazioni del sacro, denominate *ierofanie*. *Cosmo e Storia* nasce all'ombra della redazione di questo volume, focalizzando l'importanza del concetto di tempo ciclico e di ripetizione rituale per l'uomo delle società arcaiche; proprio per questo verrà dato alle stampe come *Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*.⁸²

La reazione italiana alla pubblicazione del *Traité* per Payot agli inizi del 1949 è fulminea: nell'aprile successivo Pavese è già in trattativa per una pubblicazione italiana,⁸³ ed anche il suo interlocutore pare molto interessato a questi ultimi lavori. Risponde infatti De Martino:

Con Eliade avrò un colloquio a Roma entro maggio: mi ha scritto che prepara alcuni lavori (assai interessanti), e penso di poterli inserire nella collezione che ci sta a cuore. Prima di stringere il contratto per la *Storia* non sarebbe meglio esaminare questa più recente produzione di Eliade, e decidere quindi dopo il mio colloquio romano?⁸⁴

⁸⁰ Mircea Eliade, *Le messi del solstizio*, cit., p. 81. Questo testo è il principale riferimento su cui mi baso per delineare gli sviluppi dei suoi testi.

⁸¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949. Trad. it. Idem, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954. (Io faccio riferimento alla nuova edizione riveduta, Torino, Bollati Boringhieri, 1999).

⁸² Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949. Trad. it. Idem, *Il Mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizioni*, Torino, Borla, 1968. (Il riferimento alle pagine è all'ultima edizione del 1999).

⁸³ Comunica infatti a De Martino: "Stiamo trattando un altro volume di costui, *Traité d'histoire des religions*, che ci sembra buono" (30 aprile 1949) da *La Collana Viola*, cit., p. 129.

⁸⁴ *Ivi*, p. 130.

Probabilmente le altre opere che intende sono *Le Chamanisme*⁸⁵ e *Le Mythe de l'éternel retour*. Ma Pavese è già deciso, anche perché dal titolo e dalla impostazione promette di diventare un successo editoriale. Ma per tale successo si dovranno attendere diversi anni.

La recensione di *Studi e Materiali* in occasione dell'uscita del testo in Francia, firmata questa volta da Pettazzoni,⁸⁶ è critica proprio per l'evidente interesse di Eliade a «scoprire il valore sacrale immanente alle ierofanie, indipendentemente dalle loro varie manifestazioni storiche».⁸⁷ L'eccessiva tendenza alle teorizzazioni troppo generalizzate, nonostante gli evidenti meriti sul piano interpretativo, crea una certa, italiana, diffidenza anche verso la successiva ingente produzione dello studioso. Infatti, in un clima segnato dal successo internazionale, Ernesto De Martino non teme di esternare le proprie riserve sugli ultimi lavori di Eliade scrivendo un lungo contributo.⁸⁸ Già la scelta di condensare nello stesso contesto la critica a ben tre diverse opere costituisce un problema a sé: l'intento non è sicuramente proporre al pubblico le opere nella loro singolarità, quanto segnalare gli errori che le accomunano.

⁸⁵ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1950. Trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano, F.lli Bocca, 1954 (rist. Roma, Ed. Mediterranee, 1975). Cfr. con quanto scriveva ad Eliade qualche anno dopo: "Per la sua opera sullo sciamanismo, le dirò in tutta sincerità e chiarezza quel che penso. Come etnologo e come storico delle religioni io apprezzo molto questo lavoro, anche se (come leggerà in SMSR) non sono d'accordo su alcuni punti. E ritengo che sarebbe per la collana di cui sono responsabile una buona cosa se potessi inserirlo nel piano di traduzioni dei prossimi anni." (marzo 1952) in Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *op. cit.*, p. 251.

⁸⁶ Raffaele Pettazzoni, *Recensione a Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions* in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXII, 1949-1950, pp. 165-167.

⁸⁷ Roberto Scagno, parlando del *Trattato di Storia delle Religioni*, osserva giustamente come "la ricostruzione dell'«universo mentale dei mondi arcaici», non consiste semplicemente nel fornire un repertorio tipologico delle diverse «ierofanie» [...] infatti ogni documento, ogni fatto religioso «rivela una *modalità del sacro* in quanto ierofania» e contemporaneamente «in quanto momento storico, una *posizione dell'uomo* rispetto al sacro». La descrizione fenomenologica e la comparazione morfologica costruite sulla base dei dati etnologici consentono ad Eliade di individuare nel mondo arcaico uno stile di pensiero del tutto diverso dallo "stile" «moderno» ma, sullo sfondo di una comune «ontologia pragmatica», i diversi popoli hanno variamente valorizzato ierofanie e forme religiose." in Roberto Scagno, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino, Print centro copyrid, 1982, p. 41.

⁸⁸ Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du "Centre"*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX, 1951, pp. 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 148-155.

Dopo aver ricordato alcune perplessità che lo colpirono nella lettura di *Yoga*⁸⁹ e del *Traité*, arriva direttamente al punto:

Secondo la tesi dell'autore la mentalità arcaica è orientata verso la non accettazione della storia, e più precisamente verso l'iterazione rituale di archetipi mitici. In *Le Mythe de l'éternel retour*, l'autore illustra ciò che egli chiama la "ontologia arcaica" attraverso un numero di istituti storici appartenenti alle più svariate civiltà. [...]

Dove non riusciamo a seguire l'autore, e temiamo che egli rischi di smarrire il motivo di vero del tema ermeneutico da lui proposto, è nella sua ostentata *polemica antistoricistica*, che, per dire la cosa in tutta franchezza, mi sembra impostata su un radicale fraintendimento di ciò che è lo storicismo nella sua forma più matura.⁹⁰

De Martino prosegue riportando vari passi dei testi, nella assoluta convinzione di come la polemica contro lo storicismo abbia le sue basi in un rifiuto della storia, tema che effettivamente affiora in tutti e tre i saggi presi in esame. Ognuno di questi nasce però con intenti e preoccupazioni diverse, ed allinearli sotto il comune denominatore della visione antistorica, o antistoricistica, dell'autore è un'operazione che nasconde la sua esclusiva giustificazione nell'obbligo di porre sbrigativamente un'etichetta, escludendo d'altro canto l'arricchimento che un confronto con la diversità di questo pensiero potrebbe altresì apportare.

La presa di distanza di Eliade da certe interpretazioni date dalle correnti filosofiche contemporanee ha le proprie ragioni, diverse in ogni testo riportato. Il primo testo è quello che probabilmente ha messo in allarme De Martino nei confronti dell'autore, estendendo poi la ricerca delle tracce di questa polemica impostazione negli scritti successivi. Eliade infatti, nella Premessa a *Le Mythe*, scrive che lo scopo di questo saggio è

interrogare le concezioni fondamentali delle società arcaiche che, pur conoscendo anch'esse una certa forma di «storia», si sforzano di non tenerne conto.

⁸⁹ Si noti bene il gioco squisitamente retorico: lo *Yoga* di cui aveva notato i limiti che segnala è quello del '36! A distanza di pochi anni gli pare forse compromettente ricordare quanto aveva scritto sulla stessa rivista riguardo allo *Yoga* del '48 e che sarebbe di lì a poco uscito in traduzione italiana con sua prefazione.

⁹⁰ *Ibidem*. Interessante è notare come, al contrario, Pavese gioisca di questa potenziale conseguenza. Scrive a Cocchiara nel giugno '49: "Per l'Eliade mi compiaccio di aver visto giusto ma non era difficile: hai visto il suo *Le Mythe de l'Eternel Retour (Archétypes et répétition)* che mi pare opportunissimo nel nostro storicismo imperversante?" in Cesare Pavese, *Lettere 1926-1950*, II, Torino, Einaudi, 1968, p. 657.

Un fatto ci ha soprattutto stupito nello studiare le società tradizionali: la loro rivolta contro il tempo concreto, storico, *la loro nostalgia di un ritorno periodico al tempo mitico delle origini*, al «grande tempo». Il senso e la funzione di quelli che abbiamo chiamati «archetipi e ripetizione» si sono rivelati a noi solamente quando abbiamo colto *la volontà di quelle società di rifiutare il tempo concreto, la loro ostilità a ogni tentativo di «storia» autonoma, cioè di storia senza regolazione archetipica.* [...] A nostro parere, è fondato leggere in questo deprezzamento della storia, cioè degli avvenimenti senza modello trans-storico, e in questo rifiuto del tempo profano, continuo, una certa valorizzazione metafisica dell'esistenza umana. Ma questa valorizzazione non è, in ogni caso, quella che cercano di dare certe correnti filosofiche posthegeliane, soprattutto il marxismo, lo storicismo e l'esistenzialismo, in seguito alla scoperta dell'«uomo storico», dell'uomo che è nella misura in cui *si fa da se stesso in seno alla storia.*⁹¹

Il necessario ricorso al confronto con le correnti filosofiche più importanti dell'occidente moderno viene posto in primo luogo come un'operazione ermeneutica che parte dal tentativo di una valutazione antropologica non mediata dalla visione moderna dell'uomo storico.⁹² Infatti

l'antropologia filosofica avrebbe qualche cosa da imparare dalla valorizzazione che l'uomo presocratico (cioè l'uomo tradizionale) ha dato alla sua situazione nell'universo. O, meglio, i problemi principali della metafisica potrebbero essere rinnovati dalla conoscenza dell'ontologia arcaica.⁹³

Questo metodo ha innegabilmente alle spalle un'obiezione di fondo alla pretesa occidentale di possedere i migliori strumenti valutativi per comprendere l'uomo arcaico.⁹⁴ Nella consapevolezza di come questi dipendano in fin dei conti dalla nostra valutazione dell'uomo e della storia, egli nota come

le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono state sempre formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito

⁹¹ Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., pp. 9-10. (Corsivi miei, ultima frase suo)

⁹² Cfr. Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: note su Mircea Eliade*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», VIII, 3, 1972, pp. 535-562.

⁹³ Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., pp. 9-10.

⁹⁴ Si veda a questo riguardo Aldo Natale Terrin, *L'anima orientale nella metodologia e nel pensiero di Eliade*, in AA.VV., *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 331-356, dove si tenta di giustificare questo particolare approccio individuandone l'origine in alcune suggestioni date dalla familiarità di Eliade col pensiero orientale.

esprimono, su piani diversi e con i mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica.⁹⁵

Il capitolo conclusivo de *Le Mythe*, intitolato «Il terrore della storia», si riallaccia con quanto dichiarato nella prefazione e chiarisce la problematica integrando nel discorso il diverso rapporto dell'uomo moderno con la propria storia. Ed è a questo punto che la precedente trattazione, incentrata sulla concezione arcaica del tempo e del mito, viene investita di nuova luce; ricordiamo che siamo alla fine della Seconda Guerra Mondiale, mai prima d'ora sono apparsi così evidenti i terribili effetti che l'umanesimo ateo ha generato, e il contrasto con l'uomo arcaico ora si staglia con prepotente incisività.⁹⁶ Le parole stesse dell'autore, che come sempre preferisco riportare testualmente, non risparmiano mezzi termini nel definire il problema.

Sarebbe infatti necessario confrontare l'«uomo storico» (moderno), *che si*

⁹⁵ Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., p. 13.

⁹⁶ È a mio avviso singolare come ne *Il Mito*, in special modo nelle pagine finali, sia fortissima la preoccupazione concreta e reale per l'uomo in questa particolare situazione storica. Ci tengo a riportarne in questa nota degli estratti che, nonostante esulino dal discorso, sono altresì indirettamente significativi: "Quale consolazione troveremmo nel sapere che le sofferenze di milioni di uomini hanno permesso la rivelazione di una situazione limite della condizione umana, se di là da questa situazione limite non vi fosse che il nulla? Ancora una volta, non è il caso di giudicare qui la validità di una filosofia storicistica, ma solamente di constatare in quale misura una tale filosofia possa scongiurare il terrore della storia. Se è sufficiente alle tragedie storiche, per essere scusate, essere considerate il mezzo che ha permesso all'uomo di conoscere il limite della resistenza umana, una tale scusa non potrebbe in nessun modo esorcizzare la disperazione. In fondo, l'orizzonte degli archetipi e della ripetizione può essere superato impunemente soltanto se si aderisce a una filosofia della libertà che non escluda Dio. È peraltro quello che si è verificato quando l'orizzonte degli archetipi e della ripetizione è stato per la prima volta superato dal giudeo-cristianesimo, che ha introdotto, nell'esperienza religiosa, una nuova categoria: la *fede*. [...] La fede [...] significa l'emancipazione assoluta da ogni specie di «legge» naturale e pertanto la più alta libertà che l'uomo possa immaginare: quella di poter intervenire sullo stesso stato ontologico dell'universo. Essa è, di conseguenza, una libertà *creatrice* per eccellenza; in altri termini, costituisce una nuova formula di collaborazione dell'uomo alla creazione, la prima, ma anche la sola, che sia stata data dopo il superamento dell'orizzonte tradizionale degli archetipi e della ripetizione. Soltanto una simile libertà (al di fuori del suo valore soteriologico, e quindi religioso in senso stretto) è capace di proteggere l'uomo moderno dal terrore della storia: cioè una libertà che ha la sua fonte e trova la sua garanzia e il suo appoggio in Dio. Ogni altra libertà moderna, per quante soddisfazioni possa dare a chi la possiede, è impotente a giustificare la storia, e questo, per ogni uomo sincero verso se stesso, equivale al terrore della storia. [...] Infatti, solamente presupponendo l'esistenza di Dio, può conquistare da una parte la *libertà* [...], e dall'altra la *certezza* che le tragedie storiche hanno un significato trans-storico, anche se questo significato non è sempre evidente per l'attuale condizione umana." *Ivi*, pp. 155-157.

sa e si vuole creatore di storia, con l'uomo delle civiltà tradizionali che, l'abbiamo visto, aveva nei confronti della storia un atteggiamento negativo. Sia che l'abolisse periodicamente, sia che la svalorizzasse trovandole sempre modelli e archetipi trans-storici, sia infine che le attribuisse un senso metastorico [...], l'uomo delle civiltà tradizionali non accordava all'avvenimento storico valore in sé, non lo considerava, in altri termini, come una categoria specifica del suo proprio modo di esistenza. [...] il mondo moderno non è ancora, al giorno d'oggi, interamente conquistato dallo «storicismo»; assistiamo anche al conflitto delle due concezioni: la concezione arcaica, che chiameremo archetipica e anistorica, e la moderna, posthegeliana, che si vuole storica.⁹⁷

Stiamo veramente trattando di problemi metodologici? E lo storicismo di cui si fa menzione è proprio quello italiano? Dinanzi al problema della storia, le disquisizioni sulla legittimità o meno di certe applicazioni di metodo sono relegate in secondo piano rispetto alla domanda di una reale e concreta possibilità di giustificare il presente. Sicuramente da queste pagine emergono prepotentemente delle forti obiezioni con le quali in ultima analisi ogni filosofia dovrebbe fare realmente i conti. Anche lo storicismo è sfidato a questa applicabilità, e non per altri motivi sono state riportate le reazioni alla storia delle civiltà arcaiche: in qualche misura esse avevano colto il bisogno reale di una regolazione metastorica, in quanto il solo orizzonte umano si rivelava insufficiente.⁹⁸

Il «terrore della storia» diventa sempre più difficile da sopportare nella prospettiva delle diverse filosofie storicistiche. Infatti ogni avvenimento storico trova il suo senso completo ed esclusivo nella sua stessa realizzazione. [...]

Per il nostro intento, ci interessa un solo problema: come può essere sopportato il «terrore della storia» nella prospettiva dello storicismo? La giustificazione di un avvenimento storico, per il semplice fatto che è avvenimento storico, cioè, in altri termini, per il semplice fatto che *si è prodotto in quel modo*, faticherà molto a liberare l'umanità dal terrore che ispira. [...]

E ai nostri giorni, dal momento che la pressione storica non permette più nessuna evasione, *come potrà l'uomo sopportare le catastrofi e gli orrori della storia* - dalle deportazioni e dai massacri collettivi fino al

⁹⁷ Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., p. 137. (Corsivi suoi)

⁹⁸ "Secondo noi conta una cosa soltanto: grazie a questo modo di vedere, decine di milioni di uomini hanno potuto sopportare, per secoli, grandi pressioni storiche senza suicidarsi né cadere in *quella aridità spirituale che conduce sempre con sé una visione relativistica o nichilistica della storia*", Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., p. 146.

bombardamento atomico – se, al di là, non si lascia presentire nessun segno, nessuna intenzione trans-storica, se esse sono soltanto il gioco cieco delle forze economiche, sociali o politiche o, peggio ancora, il risultato delle «libertà» che una minoranza si prende ed esercita direttamente sulla scena della storia universale?⁹⁹

In un'intervista di Claude-Henri Rocquet, arrivando alla questione relativa alla chiarificazione di questo concetto di «terrore della storia», Eliade risponde:

Per me il «terrore della storia» è l'esperienza di un uomo che non è più religioso, che non ha quindi più alcuna speranza di trovare un significato ultimo al dramma storico e che deve subire i crimini della storia senza capirne il senso. [...] Era possibile, se non giustificare, almeno spiegare razionalmente il male storico. Ma se gli eventi sono svuotati di qualunque significato trans-storico e se non sono più quel che erano per il mondo tradizionale – delle prove per un popolo o per un individuo –, ci troviamo di fronte a ciò che ho chiamato «terrore della storia».¹⁰⁰

È fin troppo chiaro che il riferimento a una regolamentazione archetipica è legata con doppio filo alla stessa idea di orizzonte religioso come possibilità di esperienza autentica e di libertà creatrice.¹⁰¹

Come Eliade palesa i limiti lo storicismo evidenziandone l'insufficiente possibilità di giustificazione e di spiegazione della storia, ugualmente la difesa di tale filosofia viene svolta intersecando i piani. Si manifesta in modo lampante che la necessaria risposta alla provocazione deve giocarsi colpendo i punti scoperti dell'avversario: a obiezioni di contenuto De Martino risponde con critiche di metodo. Uno dei concetti più controvertibili è appunto, assieme all'asserzione che il significato della storia derivi da una regolamentazione metastorica, gli archetipi, l'ambiguità dei fini di siffatta analisi del "rifiuto del tempo profano":

Sembra che egli non si renda conto che anche (staremmo per dire soprattutto) lo storicismo rifiuta il divenire empirico: solo che non lo rifiuta evadendo dalla storia, ma integrando nella sua vera realtà razionale ciò che appare nella dispersione, nella irrelatività e nel disordine del divenire empirico. *Lo storicismo è la teoria della produttività umana (non mitica) dei valori culturali, è l'accettazione della storia dopo l'avvenuto riconoscimento della immanenza storica dei valori [...]: in questa*

⁹⁹ *Ivi*, pp. 145-146.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *La Prova del Labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 118-119.

¹⁰¹ Cfr. Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., il capitolo intitolato "Libertà e Storia", pp. 149-153.

prospettiva anche la pretesa religiosa di salvarsi dalla storia fa parte della storia.¹⁰²

Come Eliade rimproverava al mondo magico l'inconciliabilità di due Nature, così De Martino si vede prospettate da questi due Storie.

Restiamo invero molto perplessi nel vedere qui trasferiti sul terreno della metodologia storico-religiosa motivi che appartengono alla vita religiosa in atto: l'accettazione della *obiettiva realtà metastorica* che si manifesta nelle ierofanie, la assunzione del manifestarsi di tale realtà come *evento indifferente alle determinazioni storiche* [...] e infine la persuasione che la storia sia in ultima analisi degradazione, corruzione, peccato. Per quel che ci sembra, va con ciò smarrita ogni distinzione fra scienza e oggetto di scienza, fra storiografia religiosa e visione religiosa del mondo.¹⁰³

Avevamo però chiarito in quale contesto era stata inserita questa critica da parte di Eliade, e anche in un altro dei testi preso in rassegna in questa polemica recensione leggiamo:

So perfettamente che abbiamo a che fare con fenomeni religiosi e, per il semplice fatto che sono *fenomeni*, ovverosia che si manifestano, si rivelano a noi, sono conati come una medaglia dal momento storico che li ha visti nascere. Non esiste il fatto religioso «puro», fuori dalla storia, fuori dal tempo. [...] Troppo presto si è giunti alla conclusione che l'autenticità di un'esistenza dipende esclusivamente dalla coscienza della propria storicità.¹⁰⁴

Ricordiamo ancora una volta come questa applicazione abbia alle spalle, e rechi di conseguenza, un effettivo spostamento del *focus* da storia a religione.¹⁰⁵ L'apporto della storia è per lo studioso rumeno capovolto:

Il dato concreto è il fenomeno religioso che si manifesta nella storia e attraverso la storia. E per il semplice fatto di manifestarsi nella storia, è

¹⁰² Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Le Mythe*, cit.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du "Centre"*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX, 1951, pp. 247-282, diventerà il capitolo I di Mircea Eliade, *Images e Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952. Lo si consideri una sorta di manifesto del pensiero di Eliade sugli obiettivi della ricerca storico-religiosa. Trad. ita. Mircea Eliade, *Immagini e simboli*, cit., pp. 33-34.

¹⁰⁵ «nell'espressione «storia delle religioni» l'accento non deve cadere sulla parola *storia*, bensì sulla parola *religione*." *Ivi*, p. 31.

da esso limitato, condizionato.¹⁰⁶

Diversi sono gli intenti, diverso il metodo. Anche le le obiezioni argomentate sulla scorta di *Le Chamanisme* vertono sulla medesima preoccupazione, destata dal tentativo di Eliade di persuadere del limitato apporto di significato dato dalla storicità al fenomeno religioso. De Martino ne amplifica eccessivamente le conseguenze:

Il metodo seguito dall'autore nel condurre la propria ricerca è quello che potremmo chiamare «sottrattivo»: dato un fenomeno culturale definito, ci si pone alla ricerca della sua «essenza», da attingersi mercè la sottrazione progressiva di tutti quegli elementi che l'analisi scopre come aggiunti posteriormente per influenza culturale esterna.¹⁰⁷

La prefazione a *Tecniche dello Yoga* risente della mediazione data dalla lettura di *Le Mythe*, assumendo inevitabilmente un diverso tono. La consapevolezza data dal chiarimento del concetto «terrore della storia», porta all'obbligo di valutare l'opera assieme alle potenziali conseguenze ideologiche che veicola.¹⁰⁸ Lo Yoga diviene così esempio paradigmatico dell'antistoricismo dell'autore:¹⁰⁹

L'esame delle tecniche estatiche dello *yogin* ha per noi un interesse fondamentale, quello di allargare l'umanesimo storicistico della civiltà occidentale mercè la considerazione storica di una forma di vita spirituale antistoricistica per eccellenza. [...]

Proprio per la sua natura di sistema relativamente coerente fondato sul rifiuto della storia, la spiritualità yogica impegna l'orientamento storicistico della nostra civiltà a rinnovare con particolare energia il suo dialogo con se stesso. Ma è bene subito avvertire che [...] sussiste di fatto un grave pericolo di lasciarsi immediatamente sedurre dall'oggetto stesso della ricerca. Di tale pericolo offre un singolare documento proprio *Mircea Eliade*, il quale, [...] è venuto mecolando alle sue meritorie ricerche di storia delle religioni una non pertinente polemica contro lo storicismo come concezione della vita e del mondo. In tal modo, quel «rifiuto

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 32.

¹⁰⁷ Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Le Mythe*, cit.

¹⁰⁸ L'ultima frase della summenzionata recensione congedava Eliade con questi termini: "così palesemente prigioniero delle pretese antistoriche della vita religiosa da farsi teorico e metodologo di un dichiarato antistoricismo." *Ibidem*.

¹⁰⁹ Scrive infatti De Martino ad Eliade: "Nella mia recensione a «Le Chamanisme» e nella mia prefazione a «Yoga» mostro di fatto tutta la mia adesione ad alcuni risultati del suo lavoro. Ritengo però che la sua polemica con lo storicismo sia fondata sostanzialmente su un malinteso, e su questo mi soffermo sia nella prefazione che nella recensione" (dicembre 1951) in Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *op. cit.*, p. 250.

della storia» che costituisce un tema culturale definito di cui lo storico delle religioni è chiamato a spiegare la genesi storica e a illustrare il suo dispiegarsi in storiche forme, si è venuto tramutando in una sorta di agomento contro lo storicismo, e ciò sulla base della pseudodimostrazione che la realtà non si esaurisce completamente nella storia, dappoiché l'uomo religioso nel suo tentativo di evadere dalla storia realizza situazioni estatiche che sono, per definizione, anistoriche.¹¹⁰

Ma dietro questa schermaglia, De Martino tenta in realtà di cogliere i tanti spunti che l'opera di Eliade offre, intuendone le potenzialità. Il primo segnale in questa direzione ci viene da una lettera, scritta appunto ad Eliade, che recita:

Mi sto attivamente occupando delle forme concrete che l'angoscia della storia prende nella civiltà Arunta, e mi propongo di tratteggiare, in un quadro unitario, la sua Weltanschauung. Come preparazione a questo lavoro più impegnativo, conto di pubblicare al più presto una monografia: «Angoscia territoriale e riscatto culturale nel totemismo Arunta», nella quale esamino particolarmente i miti relativi alla fondazione del territorio tribale e dei tratti caratteristici.¹¹¹

L'ammissione di intenti è dunque chiara, e nello stesso numero di *Studi e Materiali* contenente la lunga e severa recensione al lavoro di Eliade, viene ospitato un contributo,¹¹² scritto dal medesimo pugno, che si propone niente meno che delineare la sua *Concezione del mondo*. Ecco allora che De Martino compie un tentativo di riplasmazione del concetto eliadiano, per poterlo comodamente riutilizzare all'interno di un sistema storicamente definito, e quindi storicisticamente definibile. Il ricorso alla mitologia da parte di un gruppo di raccoglitori e di cacciatori aborigeni australiani viene interpretato come *riscatto culturale* dall'angoscia territoriale:

Questa angoscia territoriale è una forma particolare di quella angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garantita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia. [...]
È questo uno dei momenti critici esistenziali nei quali, per una siffatta umanità, la storicità si manifesta con particolare immediatezza,

¹¹⁰ Ernesto De Martino, *Prefazione a Mircea Eliade, Tecniche*, cit.

¹¹¹ Marin Mincu, Roberto Scagno (a cura di), *op. cit.*, p. 251 (marzo 1952).

¹¹² Ernesto De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 51-66. Ora rist. in appendice a *Ibidem, Il Mondo*, cit., pp. 225-239.

richiedendo l'impegno della persona, il pronto adattamento alle circostanze [...] ed è anche uno dei momenti in cui la presenza rischia di non esserci al mondo, di non mantenersi davanti alla storia, onde si scatena l'angoscia paralizzante. [...]

Ma la riplasmazione mitologica del territorio costituisce appunto questo riscatto, per cui l'inaccettabile territorio della «storia» diventa la «patria» o il «paese» della mitologia, cioè il documento di eventi di fondazione prodottisi *in illo tempore*, e tuttavia almeno potenzialmente attuali, perché possono cerimonialmente essere iterati. Mircea Eliade ha compreso molto bene questa funzione di riscatto del mito di fondazione rispetto al carattere storico «insopportabile» di un certo attraversamento o di una certa occupazione del territorio.¹¹³

Segue la puntuale citazione da *Le Mythe* di Eliade, e la spiegazione di tale comportamento rituale sulla scorta di quanto definito in *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du "Centre"*.¹¹⁴ Certamente chi pretendesse di giustificare tale procedimento sulla base del principio di non contraddizione si troverebbe spiazzato. De Martino fa propria addirittura una delle occorrenze lessicali più distintive dell'autore, quale la perifrasi "*in illo tempore*".¹¹⁵

Piantare il palo [...] significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto *in illo tempore*. Con ciò il luogo «nuovo» è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa un'iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale *una* volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Il palo [...] assolveva dunque il compito di *destorificare la peregrinazione*. [...] Nei momenti critici, quando la storicità della situazione nuova denunciava la sua angosciante presenza, essi inclinavano l'asse del mondo verso la direzione di marcia, e in tal modo la direzione era, per così dire, riassorbita nel centro, e il camminare in essa veniva riscattato come uno stare, e l'angoscia paralizzante era vinta, o almeno ridotta.¹¹⁶

Il tema della destorificazione¹¹⁷ religiosa, che vedremo più avanti nel suo sviluppo teorico per l'importanza centrale che assume nel pensiero

¹¹³ *Ivi*, p. 227.

¹¹⁴ Cfr. Mircea Eliade, *Immagini e simboli*, cit., pp. 29-54.

¹¹⁵ A titolo puramente informativo in Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno*, cit., l'espressione è presente 21 volte.

¹¹⁶ Ernesto De Martino, *Angoscia territoriale*, cit., p. 233.

¹¹⁷ Rischiando di sbagliare, credo che la prima occorrenza del termine "destorificazione" appaia proprio nella seconda recensione ad Eliade. Cfr. Ernesto De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Le Mythe*, cit., p. 148.

dell'autore,¹¹⁸ ha dunque come innegabile radice l'idea di «terrore della storia» di Mircea Eliade. La tesi della "crisi della presenza", già presente ne *Il Mondo Magico*, viene estesa in un ambito storico-religioso, mettendola alla prova dei fatti anche al di fuori di un contesto strettamente magico. La religione per De Martino comincia a delinarsi come un processo di creazione del sacro, all'interno di dispositivi simbolici d'ordine mitico-rituale, per ovviare una concreta situazione di crisi. Più che utilizzo di spunti "invertiti di segno e capovolti"¹¹⁹ in questo caso mi sembra che per ora sia una puntualizzazione minima: l'angoscia non è dinanzi alla storia, bensì verso i *momenti critici* della stessa. Nicola Gasbarro ci aiuta a chiarire la differenza in poche righe:

Per Eliade il nesso mitico-rituale è destorificante: la situazione di crisi è ricondotta ad un modello mitico che ha già risolto il risolvibile, e il rito non fa che ripetere sacralmente questo miracolo paradigmatico. Per De Martino si tratta di una destorificazione tecnica che porta al riscatto, all'entrata nella storia culturale specifica trasformando il dato in valore. Il meccanismo è destorificante, ma l'effetto e la funzione sono storici.¹²⁰

Ma quello che a noi interessa principalmente è rintracciare come l'etnologo napoletano basi su questo rapporto ambivalente la costruzione del proprio pensiero, diviso tra una teorica e ideale coerenza, ed una pratica e concreta suggestione, nel tentativo ultimo di non perdere quell'equilibrio precario in faticosa costruzione. In ogni caso, come nota Scagno, aderire a determinate teorizzazioni porta con sé un carattere ineludibile:

Gli scenari mitico-rituali della rigenerazione periodica, del ritorno all'*illud tempus* hanno una funzionalità profana ma pure uno specifico carattere ontologico (nel senso dell'ontologia pragmatica) e questo era ciò che non poteva essere accettato da una visione storicista.¹²¹

¹¹⁸ Cfr. Marcello Massenzio, *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in E. De Martino*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 1985, LI, n.s. IX, 2, pp. 197-204; Idem, *Il problema della destorificazione*, in «La Ricerca Folklorica», 1986, 13, pp. 23-30; Idem, *La destorificazione del tempo*, in AA.VV., *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2005, pp. 47-57. L'autore sebbene citi talvolta Eliade, stranamente non lo mette mai in parallelo cronologico con De Martino, non collocando di conseguenza la trattazione dei rispettivi concetti chiave in uno svolgimento temporale. Vengono così a mancare i dati della dinamica di influenze e di costruzioni per contrasto che portano alla formulazione dei concetti stessi.

¹¹⁹ Cfr. Vladimiro Bottone, "Verità" del mito, "verità" della storia: l'etnologia storicistica italiana e la fenomenologia religiosa di M. Eliade, in «Prospettive Settanta», 1982, 2, pp. 302-317.

¹²⁰ Nicola Gasbarro, *E. De Martino: microstoria di un "nostro"*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 1985, LI, n.s. IX, 2, p. 219.

¹²¹ Roberto Scagno, *Libertà e terrore*, cit., p. 42, sebbene qui non si stia parlando di De Martino.

Vedremo come De Martino cercherà di perfezionare questa contraddizione.

IV

PARS DESTRUENS, PARS CONSTRUENS

L'ambivalente operazione, che potremmo definire come ricerca di una "via mediana", abbiamo visto come fin dai suoi esordi si risolve in un misconoscimento abilmente intrecciato alla polemica in difesa dello storicismo. La difesa nasce sempre da un attacco, e nel nostro caso la minaccia che incombeva sulla Storia delle religioni era il sempre più deciso affermarsi in Europa della corrente fenomenologica. La sua eco giungeva anche in Italia, e una certa familiarità del largo pubblico con le opere dei suoi più importanti esponenti è da ricondurre proprio al ruolo di primaria importanza che vi ha giocato la "Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici".¹²²

Il potenziale arricchimento che anche il solo confronto con la fenomenologia avrebbe portato agli studi italiani era sentito, e la recensione di De Martino ad Eliade sembra a prima vista, e in una qualche misura a buon diritto, una preclusione a questa possibilità. La voce che si leva per tentare di riallacciare il dialogo, troncato al suo nascere, è quella di Angelo Brelich il quale, nel successivo numero di *Studi e Materiali*,¹²³ coglie l'occasione dell'uscita di *Images e Symboles* per ritornare sulla vicenda, cercando di fare un po' di ordine.

Presupposto di ogni dialogo è ovviamente il linguaggio comune tra gli interlocutori o per lo meno la reciproca comprensione dei rispettivi linguaggi. Ora, è chiaro che lo «storicismo» contro cui Eliade polemizza, non è quello che De Martino difende contro di lui e nel cui nome lo condanna.

La benevola iniziativa di sollecitazione alla comprensione e al chiarimento reciproci era già stata avanzata da Eliade stesso, il quale in una lettera a De Martino toccava il medesimo tasto.¹²⁴

¹²² Cfr. Pietro Angelini, *Introduzione a La Collana Viola*, cit.

¹²³ Angelo Brelich, *Recensione a Mircea Eliade, Images e Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XV, 1953-1954, pp. 237-240.

¹²⁴ Si veda un'interessante lettera del gennaio 1952, riportata in Pietro Angelini (a cura di), *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, in «Quaderni/Istituto universitario orientale, dipartimento di scienze sociali», III, 1989, nuova serie n. 3/4, pp. 205-207. La domanda sul motivo per cui questo documento non venga tradotto ed utilizzato dallo stesso Angelini rimane per me un mistero.

Ma in fondo, a mio avviso, per l'etnologo napoletano la volontaria protrazione di questo dibattito avviene proprio per colorarlo di una forte tinta ideologica, lasciando per un attimo in ombra i problemi di metodo, utilizzandoli semmai in seconda battuta. Vi è la decisa necessità di sgravarsi da uno scomodo ruolo, quello di co-ideatore e curatore della "Collana Viola". La sedia rimasta vuota in casa Einaudi dopo il suicidio di Pavese è segno evidente di quale arma a doppio taglio possa essere la cultura, o meglio le sue suggestioni e i suoi utilizzi, e il necessario bilancio autobiografico prende le mosse proprio da qui: l'articolo edito su *Società*¹²⁵ riassume emblematicamente quali dubbi e preoccupazioni affliggessero De Martino.

Il risveglio di interesse suscitato dalla materia etnologica nella cultura nazionale dell'ultimo decennio non è stato accompagnato da una corrispondente *consapevolezza del giusto significato da attribuire a questo risveglio nel quadro del nuovo umanesimo*. [...]

Mi sia pertanto consentito di intervenire nella quistione allo scopo di determinare una buona volta *in che senso e dentro quali limiti la «passione etnologica» può essere «sana» in un paese come il nostro e in momento storico come quello attuale*. [...]

A spingermi agli studi etnologici non fu [...] la «bramosia di lontane esperienze ataviche», ma, al contrario, *la difesa della civiltà moderna e l'esigenza di un più largo umanesimo storicistico come non trascurabile contributo alla catarsi culturale*. [...]

Davanti al rigurgito del primitivo, del barbarico, del selvaggio io scelsi, come mio modo di reazione culturale, la ricerca etnologica, la storia del mondo primitivo, con la fede alquanto ingenua che *una volta dominato nella prospettiva storiografica il mondo primitivo «vero» delle civiltà etnologiche, ci saremmo liberati anche di quello, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che si andava manifestando ancor così immediatamente operoso nella cultura e nella politica del tempo*.¹²⁶

Come già abbiamo avuto occasione di notare, anche in questa sede viene dato nuovo vigore al termine "storicismo" grazie allo stretto legame intessuto con l'idea di moderno umanesimo, e nelle pagine seguenti sarà proprio su questa scia che condurrà la polemica contro i cosiddetti irrazionalisti. Al passo citato segue una breve rilettura de *Il Mondo Magico*, ed è senz'altro interessante notare come in poche righe De Martino definisca la propria analisi come se essa avesse contenuto *ante litteram* un profetico antidoto al pensiero di Eliade.

¹²⁵ Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953, pp. 313-342.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 313-314.

Gli istituti culturali delle civiltà etnologiche restano per noi incomprensibili nella loro genesi e nel loro valore se non vengono riportati al dramma della presenza che rischia di non mantenersi nella storia umana, che *rischia di risommersersi [...] nei grandi ritmi ciclici del cosmo, e che per difendersi da questo rischio realizzava il riscatto culturale del sacro, riuscendo in tal modo a dischiudersi, a permettersi una storia per quanto possibile «umana»*.¹²⁷

Aver parlato dello statuto dello storicismo ha automaticamente evocato il suo opposto, grazie al quale la costruzione per antitesi viene a delinarsi sempre più chiaramente: non è una forzatura riconoscere in questa immagine del ciclo cosmico tracce delle riflessioni contenute in *Le Mythe*. Il successivo rimando al lavoro sugli Aranda e la conseguente riflessione sulla teoria della destorificazione ricalca quegli stessi argomenti di cui abbiamo trattato sopra, ma viene aggiornata nella persuasione di come questo sistema sia estendibile a tutto il complesso culturale, in particolare grazie alla nota spedizione etnologica in Lucania.¹²⁸ L'angoscia della storia rientra quindi nel senso di

soddisfare il bisogno, storicamente attuale nelle civiltà primitive, di mantenere la presenza nella storia, di porla al riparo dal *rischio di precipitare in una coinonia indiscriminata con la natura, retrocedendo sul piano meramente «sub-umano»: cioè [...] mantenere e proteggere la forma propria della vita umana, l'esserci nella storia*. Il «riscatto» (in ultima istanza paradossale e inadeguato) si compie sul piano culturale mercè della pretesa di non accettare la storia, mercè della «ideologia» di «destorificare il divenire» di «stare nella storia come se non ci fosse», e permettendosi così quel tanto di storia elementarmente umana possibile nelle condizioni date.¹²⁹

Riconosciuta la storia come matrice unica dei valori umani e culturali, e non potendo accettare la volontaria evasione dall'uomo dalla stessa, vi deve essere un necessario capovolgimento: il tentativo di evasione avviene proprio per la constatata impossibilità creativa della cultura nei momenti di crisi. L'angoscia della storia diverrà "rischio di non mantenersi nel corso storico". Viene attuata una sorta di crasi tra l'idea di «presenza» contenuta ne *Il Mondo Magico* e quella tanto discussa idea di «terrore della storia» di Eliade, che evidentemente non è legittima come obiezione allo storicismo, ma può essere definita reale riscatto culturale; con una precisazione:

¹²⁷ *Ivi*, p. 315.

¹²⁸ Su questo argomento si veda la raccolta di saggi, curata da Rocco Brienza, Ernesto De Martino, *Mondo popolare e magia in Lucania*, Roma-Matera, Basilicata editrice, 1975.

¹²⁹ Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura*, cit., p. 322.

questa «angoscia della storia umana», questo senso di attentato alla presenza suscitato da determinati momenti critici dell'esistenza non è affatto una struttura ontologica dell'uomo; tanto meno appartiene alla «natura umana» la paradossia del riscatto mercè la ideologia della destorificazione. L'esperienza della presenza «precaria» è connessa a una reale precarietà umana nel mondo.¹³⁰

Se lo storicismo difende i valori umani, culturali, storici, le altre correnti ermeneutiche, anche solo per necessità dialettica, saranno le promotrici dei suoi opposti, non riconoscendo il merito della genesi dei valori alle dinamiche storiche. De Martino dà allora l'avvio alla

polemica verso un aspetto più mediato e dissimulato e pericoloso del naturalismo nel campo dell'etnologia, e cioè l'irrazionalismo nel suo duplice aspetto di concezione di un mondo primitivo irrazionale e di un metodo irrazionalistico della ricerca etnologica.¹³¹

Nel calderone degli irrazionalisti vengono gettati in compagnia di Eliade, Frobenius, Malinowski, Kerényi, Jung e Hauer.¹³² Di nuovo i propri concetti affiorano solo dopo aver sgombrato la strada dagli errori altrui. La finalità dichiarata, teniamolo sempre a mente, è dominare nella prospettiva storiografica il "vero" primitivo. Si noti come il filo che percorre tutta la polemica si districchi nella dicotomia tra cultura e natura.

Dal punto di vista dello storicismo etnologico, la «fobia della prima volta» [...] si spiega con l'angoscia della storia, cioè con il rischio di non mantenersi nel corso storico, onde la presenza, per salvarsi, tende a destorificare gli inizi o i compimenti o i trapassi critici del divenire,

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ivi*, p. 324.

¹³² Tutti gli autori citati erano stati proposti qualche anno prima per essere inseriti nella "Collana Viola" Einaudi, alcuni proprio per esplicito volere dello stesso De Martino. La lettura del carteggio Cesare Pavese - Ernesto De Martino, *op. cit.*, oltre ad aiutarci nell'attribuzione delle responsabilità decisionali all'uno o all'altro, è senz'altro un'ottimo strumento per delineare una cronologia degli interessi e delle letture di De Martino per gli anni 1945-1950. A tal proposito è interessante soffermarsi brevemente su uno di questi autori, J. W. Hauer. Veniamo a sapere che la sua presenza nella collana fu assiduamente caldeggiata dallo stesso De Martino, con traduzione dal tedesco affidata al suocero Vittorio Macchioro, ma che alla fine non verrà inserito all'interno del progetto; singolare il fatto che venga citato in più luoghi nelle ultime pagine de *Il Mondo Magico*, la cui redazione finale risale proprio a quegli anni. Un altro caso di suggestione, utilizzo e sconfessione, che meriterebbe di essere approfondito, anche perché la presenza di Macchioro in questo contesto non è per nulla casuale. Cfr. Cesare Cases, *Viola tra nero e rosso*, in «L'indice dei libri del mese», VIII, maggio 1991, n. 5, p. 34.

rappresentandoli e vivendoli come iterazione di uno stesso modello metastorico, come rituale di un identico mito inaugurale o di fondazione. L'irrazionalismo etnologico, al contrario, tende ad assumere come reale la pretesa di evasione dal divenire storico contenuta nell'esperienza del sacro e nella mitologia.¹³³

Eliade è nuovamente preso ad emblema di questa aporia, sebbene solo grazie ad esso sia arrivato alla formulazione della teoria stessa.

In altri termini la *pretesa* [...] di evadere dalla storia [...] finisce qui col diventare la *teoria*, anzi la teologia dell'etnologo e dello storico delle religioni, tramutantesi esso stesso, sotto i nostri occhi, in mistico e occultista.¹³⁴

Le pagine conclusive dell'articolo sono dedicate in maniera alquanto infelice alla figura di Pavese, che viene collocata dentro a questo equivoco clima intellettuale, legando la sua teoria del mito e del «selvaggio» alle scelte editoriali della nota *Collezione* della casa Einaudi. Nuovamente il pensiero di Eliade si presta ad una sovrapposizione di piani:

Come Mircea Eliade confondeva la pretesa destoricatrice del mito con una destoricazione effettiva, cadendo così nella mistica, Pavese attribuisce valore ontologico a questa esperienza della «seconda volta».¹³⁵

Il problema maggiore per De Martino, come nota Bottone, era che

la teorizzata perennità del mito, [...] già teoreticamente scandalosa per un pensiero storicisticamente orientato, avrebbe impedito, nella prassi, il definitivo tramonto religioso e la fondazione di un «umanesimo storicistico integrale».¹³⁶

Ed è proprio con quest'ottica che va letto un altro importante testo, risalente allo stesso periodo, che in una qualche misura completa questo discorso: *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*¹³⁷ è una analisi dell'opera del più importante esponente della Fenomenologia delle religioni recentemente scomparso, Gerardus van der Leeuw. Forse non è del tutto errato ipotizzare che

¹³³ Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura*, cit., pp. 327-328.

¹³⁴ *Ivi*, p. 329.

¹³⁵ *Ivi*, p. 337.

¹³⁶ Vladimiro Bottone, *op. cit.*, p. 303.

¹³⁷ Ernesto De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25.

l'importante saggio risponda in una qualche misura al provocatorio richiamo di Brelich, che lamentava la mancanza di un dialogo con un pensiero filosofico ed un metodo diversamente orientati. De Martino dà nuovamente prova di conoscere a fondo la storia e le caratteristiche del pensiero fenomenologico e naturalmente dall'evidenziatura dei limiti di questa corrente nasce lo spunto per esporre le perentorie risposte che offre la prospettiva storicista.

Ma a questo punto cade opportuno rendere esplicito ciò che fin'ora è rimasto implicito, cioè convertire la polemica da negativa in positiva, determinando in che modo lo storicismo può provvedere a fermare un *concetto della religione* che sia insieme *valido strumento di ricerca storico-religiosa*.¹³⁸

Come l'ottica sull'oggetto per gli irrazionalisti si traduceva in un limite metodologico, giustamente De Martino si sente in dovere di dimostrare come invece per lo storicismo sussista un'identità tra oggetto e metodo. Queste pagine sono un'importante esposizione delle sue posizioni teoriche, che vanno sempre più articolandosi in interessanti sviluppi.

Senza un centro unitario che si rende volta a volta presente al divenire storico immettendo in esso determinazioni umane, la storia della cultura dileguerebbe nella storia della natura. La presenza è dunque il primo bene vitale umano: e lo è proprio perché, in date condizioni storiche, può correre il rischio di andare perduto [...] può correre il rischio di non esserci [...] e può quindi sentirsi impegnata [...] a combattere l'angoscia di perdere se stessa e la cultura umana. Questa angoscia [...] è l'esperienza di una catastrofe definitiva, la possibilità di ricadere dal piano umano a quello sub-umano. [...] Di qui procede la necessità di una tecnica rivolta [...] ad appropriarsi quel bene vitale che è la presenza, ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico, dal quale primissima gloria dell'uomo, si è sollevata. Vi è dunque una tecnica della presenza verso se stessa. [...]

La presenza pertanto è spinta a cercare la forza che la minaccia, a isolarla e a formarla nella figura, e quindi a recuperarla, a reinserirla mediatamente nel piano della storia umana, ad assumersi coraggiosamente il rischio e riplasmarlo nei modi del riscatto mitico e rituale. [...]

Le forme istituzionali del riscatto magico-religioso si differenziano sia per la qualità dei momenti critici dell'esistenza su cui viene esercitato il riscatto, sia per il modo del riscatto stesso. Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di

¹³⁸ *Ivi*, p. 14.

momenti critici dell'esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo la religione aiuta a vivere [...] nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza.¹³⁹

La definizione di "presenza" delineata ne *Il Mondo Magico* la ritroviamo qui arricchita di una nuova connotazione, estesa al mondo storico e inserita in un'esistenza divisa tra Natura e Cultura, responsabile della propria libertà di scelta di progredire nell'umanesimo o regredire in un'esistenza nel "mero vitale organico". Rimane da chiedersi perché proprio la religione viene preposta a questo ruolo. Lo sviluppo della definizione del concetto chiave di destorificazione completa questo nuovo quadro descrittivo.

In tutti questi momenti la storicità sporge, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di "esserci" è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa [...]: il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale. Per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo qui al grande tema della destorificazione religiosa. [...] Il tema della destorificazione religiosa, che dalla coscienza religiosa nella sua immediatezza si configura come salvezza dalla esistenza umana, per il concetto diventa dunque *salvezza dal rischio vitale di non esserci nell'esistenza storica. Se la destorificazione religiosa fosse effettivamente salvezza della esistenza umana, rifiuto radicale e definitivo della storicità, ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura.* [...] Al contrario, sebbene la destorificazione religiosa sia vissuta dal credente come rifiuto della "condizione umana", ciò che essa procede non è una reale destorificazione [...] ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde *all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico.*¹⁴⁰

Le pagine finali contengono un riconoscimento di meriti alla fenomenologia che poi curiosamente ritroveremo in riferimento ad Eliade.

Sebbene il conflitto tra considerazione storicista e tipologia sia radicale, è giustizia storica riconoscere che la fenomenologia della religione del van der Leeuw *rappresenta un progresso rispetto al filologismo e al naturalismo positivistici.* In un modo o nell'altro il van der Leeuw ha concorso ad introdurre nella storia delle religioni il problema del "capire" [...] ha

¹³⁹ *Ivi*, pp. 15-18. Ho frammentato l'unitarietà del discorso esclusivamente per comprensibili motivi di sintesi e di spazio.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 19-21.

ribadito con singolare energia il carattere vitale o esistenziale dell'esperienza religiosa; e per quanto egli sia rimasto prigioniero della limitazione di questa esperienza [...] noi oggi dobbiamo essere debitori anche a lui se vediamo con particolare chiarezza il carattere esistenziale del sacro.¹⁴¹

Nel 1954 infatti vede finalmente la luce in traduzione italiana il *Trattato di storia delle religioni* di Eliade,¹⁴² e la prefazione al volume Einaudi della nota *Collezione*, come da consolidata tradizione, porta la firma dello studioso napoletano.¹⁴³ Anche questa volta le poche pagine che introducono quest'opera di Eliade sono per noi motivo di doverosa e attenta lettura. Nonostante siano collocate alla stessa altezza cronologica dei due articoli ora analizzati, restiamo ugualmente stupiti nel ritrovarvi una lettura dell'opera orientata ad una accettazione di certi risultati. L'analisi condotta da Eliade è definita una

nuova tipologia, nella quale confluiscono vari temi dell'inquieto irrazionalismo moderno: come, per esempio, la insoddisfazione per il mero filologismo della storiografia positivista, il bisogno di capire la vita religiosa, l'accentuazione del carattere sostanzialmente irrazionale della esperienza del sacro, il tentativo di rivendicare a questa esperienza la sua autonomia nel quadro della vita spirituale, il riflesso della problematica esistenzialistica più religiosamente impegnata, e infine la psicologia del profondo dello Jung.¹⁴⁴

Ecco sottolineati quegli stessi aspetti che in qualche maniera debbono essere valorizzati anche dallo storicismo, che necessita di queste innovazioni di metodo per poter arricchire la propria analisi.

Il *Traité d'histoire des religions* di Mircea Eliade appartiene senza dubbio a questo nuovo indirizzo tipologico così sensibile ai temi culturali dell'irrazionalismo contemporaneo: e perciò meglio gli converrebbe il titolo di tipologia (o di fenomenologia) piuttosto che quello di storia. Secondo l'Eliade lo storico delle religioni si occupa di fatti che, per quanto inseriti nel flusso del divenire, manifestano un comportamento che trascende in larga misura il comportamento storico dell'essere umano. Al fondo delle varie religioni operano sempre gli stessi «archetipi», cioè le stesse immagini e gli stessi simboli fondamentali, nei

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 23-24.

¹⁴² Mircea Eliade, *Trattato di storia*, cit.

¹⁴³ Ernesto De Martino, *Prefazione* a Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino, 1954, pp. VII-X, ristampato in appendice a Mircea Eliade, *Trattato di storia*, cit., pp. 439-442.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

quali si esprime la condizione umana come tale, al di là di tutte le epoche e di tutte le civiltà.¹⁴⁵

È proprio grazie alla comparazione che il fenomenologo può estrarre le omologie riscontrate all'interno della diversità, sia essa spaziale o temporale, e risaltarne così le connessioni strutturali. Certo questa posizione, che si distacca dal metodo del van der Leeuw, non implicando un necessario *Erleben*, permette ugualmente di avanzare l'obiezione di una astoricità dell'analogia a discapito delle singole differenze caratterizzanti.¹⁴⁶

In tal modo, secondo l'Eliade, la pretesa religiosa di evadere dalla storia, e di risolverla nella ripetizione rituale degli archetipi, ha *in certo senso* un valore ontologico effettivo: lo storico e il fenomenologo della religione *almeno in un punto* si confondono con l'uomo religioso in atto, nel senso che confermano l'aspirazione religiosa fondamentale, cioè la evasione dalla storia.¹⁴⁷

Gli spunti polemici sono circoscritti e limitati all'ontologismo del deprezzamento della storia, che del resto è per De Martino un vecchio adagio, quasi irrinunciabile quando si parla di Eliade.

Dal punto di vista dello storicismo (nel significato che questa parola ha assunto da noi) è facile muovere a questa impostazione dell'Eliade la obiezione radicale che tutte le pretese di evadere dalla storia, e in particolare quelle connesse con l'esperienza del sacro, sono appunto *mere pretese, destituite di valore ontologico*, e pertanto lo storico delle religioni ha il compito di rigenerare mentalmente quelle pretese, risolvendole senza residuo nella loro reale genesi storica e nel significato e nella funzione che spetta loro nel quadro della storia umana. È senza dubbio vero che l'uomo impegnato nella esperienza del sacro crede di ripetere modelli mitici, ma lo storico non può reduplicare tale esperienza appellandosi alla teoria degli archetipi, ma al contrario ha il compito di narrarci come e perché siano nati nella storia umana certi archetipi o immagini o simboli, che si sono via via depositati nel cosiddetto subconscio.¹⁴⁸

Quindi gli archetipi del subconscio sono presenti, ma estranei all'uomo moderno. Il rifiuto dell'ontologismo non esclude la constatazione della loro presenza e radicamento in altro contesto storico.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. Vladimiro Bottone, *op. cit.*, p. 313.

¹⁴⁷ Ernesto De Martino, *Prefazione a Mircea Eliade, Trattato*, cit.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

Nel *Trattato* di Eliade inoltre non viene riscontrato il pericolo delle suggestioni dell'irrazionalismo: la maggiore conoscenza e familiarità col l'autore spinge De Martino a vedere più la complementarità della differenza che un rifiuto sulla base delle proprie posizioni.

Tuttavia, per quanto lo storicismo più conseguente possa sollevare queste e altre obiezioni alle tesi dell'Eliade, è certo che *l'incontro e il dialogo con lavori d'indirizzo fenomenologico nel campo della vita religiosa può giovare a precisare la polemica antinaturalistica, e soprattutto a impegnare l'orientamento storicistico della nostra cultura nazionale in una dimensione nella quale esso non si è esercitato ancora abbastanza, cioè nel mondo suggestivo dei fenomeni religiosi e della storia del sacro*. Se non vogliamo correre il rischio di lasciar irrigidire la polemica storicistica nella semplice conservazione e amministrazione dei risultati ottenuti e nella semplice esegesi rabbinica della «filosofia dello spirito», è necessario entrare in intenso rapporto polemico con tutte le istanze antistoricistiche e irrazionalistiche della cultura contemporanea, facendo subire allo storicismo la prova salutare di questo rapporto. L'indirizzo fenomenologico-religioso in generale, e il *Traité* di Mircea Eliade in particolare, ci offrono una opportunità di questo genere: ed è in questo senso che la sua lettura può giovare non solo agli specialisti ma anche a tutti coloro che sono interessati alla difesa e all'incremento del nostro patrimonio umanistico.¹⁴⁹

L'indagine del fenomeno religioso deve quindi divenire il punto focale sul quale anche lo storicismo è costretto a concentrarsi, riconoscendovi un punto non definitivamente riducibile ad altro, di portata culturale. Nelle pagine conclusive del *Trattato*, Eliade esponeva un'idea del rapporto dell'uomo con il sacro e con la storia che sicuramente portano De Martino a considerarlo vicino alla propria teoria, dovendo andare a risolvere lo stesso nodo cruciale.

Questi casi di resistenza [dell'uomo di fronte al sacro, insieme benefico e pericoloso], che analizzeremo nel volume complementare, tradiscono in certa misura l'attrazione esercitata dalla «storia», l'importanza crescente che tendono ad acquistare, specialmente nelle religioni «evolute», i valori della vita umana e, in primissimo luogo, l'attitudine della vita umana a *essere nella storia e a fare la storia*. [...] Col passare del tempo, l'attrazione esercitata dai valori vitali cresce ininterrottamente, specie sotto forma di un interessamento sempre più vivo per i valori umani come tali, e, in ultima analisi per la storia. L'esistenza dell'uomo, in quanto esistenza storica assume un valore – se non immediatamente

¹⁴⁹ *Ibidem*.

religioso - almeno «transumano». Esamineremo nel volume complementare fino a che punto la «storia» è suscettibile di venire sacralizzata, e in che misura i valori religiosi sono stati storicizzati.¹⁵⁰

La differenza sta nella genesi della dialettica Sacro-Profano. Per De Martino la prospettiva è invertita:

Il tratto fondamentale - e non accidentale - della religione in atto, ciò di cui lo storiografo deve tener conto, è la forma mitico-rituale da cui «prende forza» - in determinati regimi storici di esistenza - la stessa vita culturale profana. La vita religiosa rientra nella vita pratica, e precisamente nel novero delle «tecniche» [...] per stare nella storia come se non ci si stesse.

La storia delle religioni [...] è chiamata [...] a rendersi conto perché e come nelle singole civiltà religiose ebbe luogo questa singolare astuzia di servire la causa degli uomini credendo di servire quella di Dio, e si consumò la *pia fraus* di inaugurare le opere e i giorni della storia umana attraverso l'apparenza di una storia sacra, intessuta di mito e di rito.¹⁵¹

Il mancato ricorso alla sola spiegazione storica per Eliade nasce al contrario proprio dalla stessa constatazione del valore non esauribile, e dunque autonomo ed innato, “archetipico”, del dato religioso.

Ma se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di un'esperienza religiosa. La dialettica delle ierofanie permette di *riscoprire* spontaneamente e integralmente tutti i valori religiosi, senza distinzione, quale che sia il livello storico o l'individuo che compie la scoperta. La storia delle religioni viene così ricondotta, in ultima analisi, al dramma che sorge dalla perdita e dalla riscoperta di quei valori, perdita e riscoperta che non sono mai, e anzi mai non potrebbero essere, definitive.¹⁵²

Le diverse prospettive metodologiche sono tutte legittime e redditizie, eppure solo quella propriamente religiosa può evidenziare ciò di cui il fatto religioso è portatore, in termini assolutamente specifici ed originali, racchiudendo un nucleo di significato autonomo.¹⁵³ Ma ammettere un innatismo religioso implicherebbe l'affermazione di un'origine non culturale, bensì naturalistica.

¹⁵⁰ Mircea Eliade, *Trattato di storia*, cit., p. 421.

¹⁵¹ Ernesto De Martino, *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in «Nuovi Argomenti», 14, maggio-giugno 1955, pp. 86-94.

¹⁵² Mircea Eliade, *Trattato di storia*, cit., p. 425.

¹⁵³ Cfr. Vladimiro Bottone, *op. cit.*, p. 315.

Compito di De Martino sarà allora quello di formulare una teoria del sacro che persegua una doppia opposizione, da un lato contro la visione riduttiva di matrice positivista, dall'altro tentando di svincolare dall'irrazionalismo l'impostazione metafisica.

NEC SINE TE NEC TECUM

Proprio a questa altezza storica, nel 1956, si colloca un documento interessante, gli atti di una discussione svoltasi sul tema “storia delle religioni e parapsicologia”, che vede a confronto, tra gli altri, anche Ernesto De Martino e Mircea Eliade.¹⁵⁴ Abbiamo così la possibilità di riallacciare nel nostro discorso quel filo rimasto in sospeso riguardante un punto nodale della recensione di Eliade a *Il Mondo Magico*, ritornando nuovamente al problema di definizioni e di metodo nella ricerca storico-religiosa. Per un verso si tratta di una parentesi dal più ampio discorso affrontato, ma dall’altro ci aiuta invece a rimarcare degli aspetti importanti delle diverse prospettive dei due studiosi.

Come si può immaginare, la questione riguardo alle relazioni tra parapsicologia, etnologia e storia delle religioni meriterebbe un atteggiamento cauto, ma qui De Martino continua a ribadire l’attualità del nucleo tematico di partenza per la composizione de *Il Mondo Magico*, rivendicando la “realtà” dei poteri magici. Prendendo le mosse dall’antitesi tra l’orientamento di Lang, favorevole allo studio dei fenomeni magici in quanto realtà paranormali, quello di Tylor e Frazer, che lo riconducevano a un problema dell’ideologia del “credere”, e la teoria di Lévy-Bruhl che ne presupponeva l’inesistenza, essendo la realtà occidentale sia la sola possibile e oggettiva, dichiara che

Di fatto è impossibile studiare l’ideologia magica e religiosa delle civiltà cosiddette “primitive” trascurando per partito preso la questione della realtà della fenomenologia paranormale. Non esiste scienza che possa essere fondata su fatti verificati a metà. [...]

L’etnologia religiosa e la storia delle religioni primitive hanno senza dubbio lo stesso oggetto di ricerca, e di conseguenza presentano la stessa serie di problemi riguardo alla parapsicologia. [...]

Il progresso della parapsicologia in quanto scienza, e soprattutto il progresso della collaborazione attiva e sperimentale tra la parapsicologia e la storia delle grandi religioni viventi può avere effetti

¹⁵⁴ Mircea Eliade - Ernesto De Martino, *Storia delle religioni e parapsicologia*, traduzione e cura di Sandro Barbera, in «Belfagor», LIII, 4, 1998, pp. 455-465. Segue una breve nota dello stesso Barbera alle pp. 466-467. Si tratta di una discussione svoltasi alla conferenza di Royaumont e pubblicata in “La Tour Saint-Jacques”, 6-7, settembre-dicembre 1956 (numero speciale *La parapsychologie et le colloque de Royaumont*), pp. 96-106. Ristampata in appendice a Pietro Angelini, *L’uomo sul tetto*, cit. pp. 126-139. Omessa la traduzione di due brevi interventi finali di Robert Amadou e Pierre Barruchand, e la nota del Barbera.

importanti, anche sull'orientamento riguardo a forme della vita religiosa appartenenti al passato. [...]

Dobbiamo anzitutto proporci lo scopo di stabilire le condizioni favorevoli per una collaborazione fondata sull'esperimento, di allacciare dei contatti tra le istituzioni della parapsicologia e quelle dell'etnologia o della storia delle religioni, di instaurare scambi frequenti e relazioni personali tra parapsicologi, etnologi e storici delle religioni.¹⁵⁵

A questa relazione segue una discussione con Eliade, il cui intervento circoscrive il problema a un problema di metodo e di intenti della ricerca:

È molto importante trovare la credenza o il mito o il rito dell'ascensione, del volo magico, o della levitazione, anche al di fuori di ogni possibile verifica a livello di parapsicologia, perché di fronte al simbolismo [...] lo storico delle religioni constata che il simbolo, il rito o il mito ha già una grandissima influenza culturale. La presenza di un complesso simbolico o rituale di questo genere prova già a livello arcaico di cultura un comportamento filosofico: o se si vuole – per dirla più chiaramente – un'idea metafisica che non si poteva immaginare esistente a quel livello. [...] l'importante non è la possibilità reale della levitazione, ma quel che si crede e si spera di ottenere con essa. In definitiva, il problema è sempre quello di sapere quel che ognuno di noi intende con *realtà* del fenomeno paranormale.¹⁵⁶

De Martino ribadisce dichiarando che il compito dello storico non può limitarsi ad una valutazione delle idee. Eliade controbatte risolutamente alle affermazioni dello studioso italiano.

De Martino ha visto molto bene il problema. Si tratta di intendersi sul significato del termine "reale" e "realtà" [...]. Non volevo dire che *uno storico delle religioni* non deve interessarsi ai fatti e ai documenti presentati dagli etnologi e dai parapsicologi; ho detto che *può accontentarsi* – perché è questa la sua prospettiva – di ciò che a proposito di questi fatti si crede, si fa ritualmente, si pensa ideologicamente, di ciò che si sogna con sogni a occhi aperti ecc. [...]

È a questo punto che si pone il grande problema metodologico sollevato da De Martino. Se ho capito bene, egli pensa che nel passato il desiderio di volare, di diventare invisibili, erano davvero dei fatti parapsicologicamente esatti, dunque storicamente realizzabili, e che è in seguito a tali fatti [...] che l'umanità ha creduto nella possibilità del volo magico e nell'ascensione. De Martino solleva un problema molto

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

importante e grave, perché se può dimostrare la tesi che le concezioni storico-religiose, o piuttosto magico-religiose [...] non sono comportamenti psico-spirituali, ma sono stati o sono ancora fatti parapsicologicamente realizzabili, e che è in seguito all'esperienza concreta di un'ascensione che l'uomo ha creduto di poter volare, ciò suscita il seguente problema: può essere che tutti questi miti d'ascensione, di volo ecc. corrispondano a una certa realtà storica sorpassata dall'evoluzione dell'umanità. Può essere che, [...] in seguito a questo fatto storico appartenente alla parapsicologia (ma che è storico perché reale, constatato) siano comparse l'ideologia, la speranza e la nostalgia dell'ascensione. Si vede bene quale sia l'importanza di questa osservazione. Personalmente non oso spingermi tanto lontano, constato solamente i fatti. [...] I sogni a occhi aperti, tutta questa materia che interessa la psicologia del profondo, hanno anche un'origine storica? [...] Se la risposta è affermativa, ha ragione de Martino e tutto è "storicamente condizionato", come dice lui. L'uomo si è fatto da sé stesso e l'ideologia del volo e dell'ascensione risale al primo uomo che sia riuscito a volare, o che è stato visto volare. Oppure è vera l'altra teoria: che fin dai tempi dell'uomo paleolitico [...] constatavamo l'esistenza di una struttura della profondità della psiche in cui il volo, la levitazione, l'ascensione *vogliono dire* qualcosa. La realtà profonda dell'uomo dice che l'uomo riesce talora ad abolire la sua condizione umana. [...]

A partire da un passato assai remoto nella psiche si trovano delle strutture che si esprimono con simboli che adesso gli psicologi ritrovano nei sogni ad occhi aperti, e che sono sempre delle realtà. La realtà, per me come per lo psicologo, è ciò che accade. [...] Voglio constatare la realtà storica: tutto quel popolo crede all'ascensione dello sciamano; non si pone il problema di sapere se l'ascensione è reale, gli basta credere all'estasi.¹⁵⁷

Siamo di fronte ad un caso di idealismo portato alle sue estreme conseguenze: De Martino, accettando la realtà esclusivamente come creazione culturale arriva a non poter valutare il fenomeno separandolo dal significato. La relatività di tutti i concetti è il punto d'approdo di una visione che accetta come unico orizzonte l'umano, andandosi paradossalmente a confondere con l'estremismo di quelle stesse posizioni che egli stesso criticava in quanto religiosamente impegnate. D'altro canto Eliade, avendo già dato per assodato la religiosità come un fondamento irriducibile della condizione umana, imposta il problema del simbolismo sul piano del significato, potendo lo storico "accontentarsi" di ciò che forma la credenza.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

Lungi dall'essere soltanto un caso isolato, il ritorno alle tesi de *Il Mondo Magico* serve anche per rielaborare alcune intuizioni alla luce degli sviluppi teorici di questi anni. Un articolo di quell'anno¹⁵⁸ ridefinisce in maniera interessante il concetto di "presenza", cioè l'esserci nella storia, secondo quella nuova teoria del sacro al quale eravamo rimasti alla fine del precedente capitolo. Prendendo come contraltare teorico *Il Sacro* di Rudolf Otto, la sua dialettica del rapporto crisi-ripresa nella esperienza del sacro viene storicizzata fino alle sue più estreme conseguenze:

Il rischio di perdere la storia umana ha luogo nella storia umana, e non può avere nessun significato ieropoietico senza questo riferimento al concreto. [...] In generale il processo ieropoietico va interpretato come scelta di momenti critici esemplari come tecnica - o sistema di tecniche - per affrontare il rischio di alienazione e per ridischiudere le potenze formali che la crisi minaccia di paralizzare. [...]

Attraverso la *pia fraus* di questo «già» garantito sul piano metastorico si ridischiude il «qui» e l'«ora» della storia e la presenza riguadagna [...] la plenitudine dei propri orizzonti formali.¹⁵⁹

La stessa posizione viene delineata in maniera sempre più netta in un celebre articolo dell'anno seguente, intitolato *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*.¹⁶⁰

Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose.¹⁶¹

Si necessita un ulteriore ritorno a quelle problematiche già trattate, ma sulle quali evidentemente l'ultima parola non è stata ancora posta in maniera definitiva. Alcune caratteristiche dell'irrazionalismo sono ancora estremamente necessarie; ne viene accolto il meccanismo, privando però il sacro da ogni rivelazione *numinosa*. In questi anni Rudolf Otto è però ripreso come punto di

¹⁵⁸ Ernesto De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut aut», XXXI, gennaio 1956, pp. 17-38.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 29-31.

¹⁶⁰ Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1, 1957, pp. 89-107. Naturalmente evito sempre di riportare quei passi laddove ripetano affermazioni già analizzate.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 90.

riferimento anche da Mircea Eliade in diversi suoi saggi.¹⁶² Proveremo a vedere se dietro a questa comunanza di interessi vi sia solo una coincidenza, oppure sempre quella caratteristica attenzione che abbiamo individuato come una delle costanti più importanti dell'opera demartiniana.

Tornando nello specifico al testo in questione, De Martino rielabora il meccanismo del ritorno all'origine:

Ora proprio per entro l'impegno della ricostruzione ierogenetica il *Bevor* della vita religiosa appare come rischio di cadere nel «Bevor» dell'opera umana, cioè in quel nulla della vita culturale che è la natura senza orizzonte di umanità: il «prima» della creazione culturale religiosa è la minaccia di non esserci in nessuna possibile storia umana, è il perdersi della presenza per il restringersi o l'annientarsi di qualsiasi orizzonte operativo secondo forme di coerenza culturale. In virtù di questa risoluzione dialettica il *Bevor* preculturale e preoperativo cambia per così dire di segno, non accenna ad alcunché di «superiore» all'uomo, ma piuttosto al pericolo radicale, interno alla storia, di non potersi sollevare come uomo sulla immediatezza della natura. Il problema però diventa ora questo: come e perché il richio del *Bevor* diventa religione? [...]

La vita religiosa nasce innanzitutto come ripresa che arresta la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stessa trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa.¹⁶³

Da “religiosa” la destorificazione diviene “mitico-rituale”, in quanto meglio si accorda ad un carattere tecnico. Ricondotto il sacro a cause storiche ed umane, è chiaro che allora l'unica prospettiva ermeneutica è proprio la considerazione storicistica, che

rigenera mentalmente la prospettiva religiosa, cerca di assegnare al sacro storicamente determinato la sua reale ierogenesi, e a questo scopo parte dai momenti critici del conflitto fra natura e cultura. [...]

Ora l'essenziale e l'intrinseco di ogni religione sta [...] proprio nella destorificazione mitico-rituale come tecnica mediatrice di determinati

¹⁶² Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957. Trad. ita. *Miti, sogni, misteri*, Milano, Rusconi, 1976. Nuova ed. Torino, Lindau, 2007. Si tratta di una raccolta di testi già apparsi prima del 1956.

¹⁶³ Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo*, cit., pp. 92-93.

orizzonti umanistici, e pertanto mal si attaglia la qualifica di religiosa ad una concezione essenzialmente laica della vita e del mondo. [...]

La storia delle religioni è [...] il pensiero razionale dell'enuclearsi del sacro come destorificazione mitico-rituale dai momenti critici dell'esistenza storica, e del costituirsi di determinati orizzonti umanistici per entro la protezione tecnica del sacro [...] anche se in apparenza (cioè secondo che appare a chi è religiosamente impegnato) il sacro possa assumere di fatto gli aspetti più radicali di negazione del divenire storico, o addirittura di esplicita pretesa di una definitiva evasione dal mondo.¹⁶⁴

La ridefinizione del concetto di sacro nello stesso anno è affrontata anche da Mircea Eliade, che riprende alcuni argomenti già precedentemente esaminati, elaborandone una sintesi per un pubblico tedesco,¹⁶⁵ complementare al *Trattato* nel suo intento di approfondire il rapporto tra l'esperienza religiosa arcaica e la moderna secolarizzazione. La prospettiva, sempre in riferimento ad Otto, viene presentata diversamente; infatti secondo Eliade

la prima definizione che si può dare del sacro è *che esso si oppone al profano*. [...] Nella manifestazione del sacro, un oggetto qualsiasi diventa *un'altra cosa*, senza cessare di essere *sé stesso*, in quanto continua a far parte del proprio ambiente cosmico che lo circonda. [...] l'uomo moderno ha desacralizzato il suo mondo e ha deciso di vivere un'esistenza profana. Basterà constatare il fatto che la desacralizzazione caratterizza l'esperienza totale dell'uomo non-religioso delle società moderne; e che conseguentemente , quest'ultimo incontrerà sempre maggiori difficoltà a ritrovare le dimensioni esistenziali dell'uomo religioso delle società arcaiche.¹⁶⁶

Se volessimo includere in questa ottica del moderno anche l'opera di De Martino, si evidenzia nuovamente come il metodo nella ricerca di fatto traduce sempre una convinzione ideologica: secondo il suo punto di vista la modernità è l'unica vera forma di conoscenza, mentre dall'altro un ostacolo per la comprensione dei fenomeni. Nell'articolo *I miti e il mondo moderno*¹⁶⁷ Eliade

¹⁶⁴ *Ivi*, pp. 95-102.

¹⁶⁵ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rohwolhlt, 1957. Scritto in francese, viene pubblicato in lingua originale solo successivamente: *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965. L'edizione italiana *Il sacro e il profano*, Torino, Einaudi, 1967 chiude la *Collana Viola*. Io faccio riferimento alla ristampa della terza edizione Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

¹⁶⁶ Mircea Eliade, *Il sacro*, cit., pp. 14-16.

¹⁶⁷ Mircea Eliade, *Miti, sogni*, cit. pp. 17-35. Questo articolo fu originariamente scritto nel 1953: non ci stupirà allora ritrovarvi con frequenza alcuni aspetti sottolineati ne *Il mito dell'eterno ritorno*, quali il concetto del mito come *illud tempus* e il riferimento a modernità e cristianesimo.

aggiunge un ulteriore tassello sull'esemplarità del mito e la centralità funzionale del simbolo, nel problema della modernità come superamento della condizione tradizionale, cioè legata alla religione.

Se il mito non è una creazione puerile e aberrante dell'umanità «primitiva», ma è invece l'espressione di un *modo d'essere nel mondo*, che cosa sono diventati i miti nelle società moderne? O meglio: che cosa ha occupato il posto *essenziale* che il mito aveva nelle società tradizionali? Infatti, certe «partecipazioni» ai miti e ai simboli collettivi sopravvivono ancora al mondo moderno, ma sono ben lungi dall'assolvere la funzione che il mito ha nelle società tradizionali: in confronto a queste il mondo moderno sembra sprovvisto di miti.¹⁶⁸ [...]

Ci interessa soprattutto sapere ciò che, nel mondo moderno, ha preso il posto *centrale* di cui gode il mito nelle società tradizionali. [...]

Sembra che un mito, al pari dei simboli che ne nascono, non scompaia mai dall'attualità psichica: cambia soltanto aspetto e traveste le sue funzioni. [...] La novità del mondo moderno si esprime nella rivalutazione a livello profano degli antichi valori sacri.¹⁶⁹

Queste constatazioni aprono una domanda sulla diversità e la novità del mondo moderno, nel quale si esprime la rivalutazione a livello profano degli antichi valori sacri, e la sopravvivenza dei miti degradati e camuffati. Ma il mondo moderno occidentale si richiama in gran parte ancora al cristianesimo:

Il cristianesimo non accetta affatto l'orizzonte desacralizzato del Cosmo e della vita, che è l'orizzonte caratteristico di ogni cultura «moderna». [...] la sua specificità [...] risiede nella *fede* come categoria *sui generis* di esperienza religiosa e nella valorizzazione della *Storia* [...] come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo. [...] Il cristianesimo, *per il fatto stesso di essere una religione*, ha dovuto conservare almeno un comportamento mitico: il tempo liturgico, cioè il rifiuto del tempo profano e il recupero periodico del Grande Tempo, dell'*illud tempus* degli «inizi». [...] Quando si afferma che il cristianesimo, a differenza delle religioni arcaiche, proclama e attende la fine del Tempo, questo è vero solo per la «durata profana», la Storia, ma non per il tempo liturgico inugurato dall'Incarnazione; *l'illud tempus* cristologico non sarà abolito dalla fine della Storia.¹⁷⁰

Credo però che De Martino lo legga o comunque lo riscopra nella veste editoriale francese del 1957.

¹⁶⁸ Mircea Eliade, *Miti, sogni*, cit. p. 19.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 23.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 23-26.

Questo è l'unico punto in cui la modernità conserva uno schema mitico-rituale, non opponendosi da un lato alla sua stessa natura e alle forme storiche precedenti.

Nonostante l'anno prima, nella seconda edizione de *Il Mondo Magico*, venga inserita in appendice la recensione di Eliade

in parte perché portano alle estreme conseguenze [...] alcune viziature di impostazioni che innegabilmente turbano la tessitura del libro, e in parte poiché ci sono sembrete atte a misurare la reazione di un indirizzo che decisamente respingiamo, cioè l'irrazionalismo storico-religioso e il relativismo culturale¹⁷¹

De Martino prenderà il summenzionato saggio come riferimento per il proprio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*.¹⁷² Oltre alla stessa problematica, vi ritroviamo le medesime tematiche, dalle più lampanti, come i riferimenti alla psicologia del profondo di Jung e al rapporto tra modernità, cristianesimo e civiltà tradizionali, fino agli esempi minori.¹⁷³ Il saggio si dipana tra varie considerazioni riguardo ai più importanti studiosi che hanno avuto il merito di aver riproposto il *focus* sulla peculiarità del fenomeno religioso, e attraverso questo schema De Martino concentra la propria attenzione cercando di attribuire al processo di formazione del "sacro" le cause concrete che ne rendono la sua permanenza necessaria.¹⁷⁴ Forse proprio perché cerca la genesi del significato nel pensiero sembra essere estremamente interessato alle teorie psicologiche di Jung:

Non c'è dubbio che tale rapporto fra nesso mitico-rituale e terapia psicanalitica costituisce uno dei temi più fecondi e promettenti affiorati nel più recente corso del movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito. [...] Si tratta [...] di istituire in modo sistematico un paragone fra le condizioni di funzionamento e di successo della terapia psicanalitica e le condizioni di funzionamento e di efficacia esistenziale del nesso mitico-rituale nella concreta vita religiosa [...]

¹⁷¹ Ernesto De Martino, *Il Mondo*, cit., pp. 273-274.

¹⁷² Ernesto De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in «Nuovi Argomenti», 37, marzo-aprile 1959, pp. 147-152, raccolto in Idem, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962. Nuova ed. Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 35-83.

¹⁷³ Sarebbe troppo lungo e francamente ridondante riportare i passaggi in parallelo. Cerco di limitare l'analisi di quegli aspetti teorici più importanti accolti da De Martino in quest'ultima fase del suo pensiero. Per chi volesse verificare la mia asserzione, rimando alla lettura dei due testi citati.

¹⁷⁴ Cfr. Marcello Massenzio, *Introduzione a Ernesto De Martino, Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 5-29.

Ma da quello che qui ci interessa dello junghismo appare, in primo luogo, un nuovo apprezzamento del significato e della funzione del simbolo: il quale [...] si configura come un ponte per un verso rivolto al passato che rischia di tornare nella estraneità e nella servitù del sintomo nevrotico, e per l'altro verso orientato verso la realizzazione di valori culturali di cui è il presentimento, la prefigurazione e il dinamico dichiudersi.¹⁷⁵

Svincolata da un'impostazione metafisica, egli si concentra sulla funzione dei simboli, via d'accesso verso i valori e quindi verso un superamento di una condizione di natura a favore dello sprigionarsi dello slancio culturale. Le teorie di Eliade sul meccanismo del continuo ricorso al metastorico sono indispensabili per la spiegazione del continuo e permanente riferimento al mito:

il simbolo mitico-rituale funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire: le situazioni critiche ricorrenti di un determinato regime esistenziale, e i rischi di crisi che comportano sono in tal modo ricondotti alla ripetizione di un identico simbolo inaugurale di fondazione metastorica, un simbolo in cui tutto, *in illo tempore*, fu già deciso da numi o da eroi, onde poi ora non si tratta che di rendere ritualmente efficace l'origine mitica esemplare.¹⁷⁶

Questo regime di esistenza protetta dischiude una via d'uscita al problema dell'alienazione: l'identificazione della vicenda reale con il mito, permette di accettare la contingenza e i suoi rischi proprio perché al suo interno vi sono gli elementi che permettono un riscatto. Di questo Eliade ne sottolineava la valenza esistenziale, mentre De Martino vi vede solo gli esiti pratici e le cause. Questo meccanismo inoltre gli conferma come la rigenerazione nel pensiero può oggettivare la realtà, e quindi di fatto dimostra come l'uomo posseda già in sé gli strumenti per una creazione culturale.

La dinamica religiosa, nella varietà delle sue concrete manifestazioni storiche, accenna a un mondo di uomini che si protegge dalla crisi di alienazione radicale fermandola e configurandola in un sopramondo di dei, e che nel sopramondo di dei ritrova e riprende, a vari livelli di consapevolezza umanistica, il mondo degli uomini e delle opere qualificate secondo valori mondani.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ernesto De Martino, *Furore Simbolo*, cit., pp. 50-51.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 65.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 67.

Ma nella storia dell'occidente è il cristianesimo ha dischiuso una nuova prospettiva:

Il simbolo mitico-rituale cristiano ha assolto la fondamentale funzione culturale di mediare per l'Occidente il senso della storia. [...] Effettivamente il cristianesimo, a differenza delle altre religioni dell'ecumene, fa apparire la coscienza del tempo e della storia nel cuore stesso del suo simbolo mitico-rituale, e attraverso i temi della "storia santa", del sacrificio dell'Uomo-Dio come evento storico al centro del divenire, e di un processo escatologico che si attua nel tempo, non soltanto dischiude di fatto la storia umana e fonda *de jure*, nella prospettiva della *fede*, il senso dell'*opera*, la coscienza della situazione fra "situazione" e "valore".¹⁷⁸

Nella prospettiva laicista dell'umanesimo storicista la presa di coscienza del senso della storia implica al contempo la constatazione del limite di attualità del cristianesimo, poiché in fondo è una promessa del superamento della propria condizione storica in riferimento non al progresso dell'autocoscienza, ma a un già deciso, all'incarnazione, evento unico ed irripetibile.

Il nodo irrisolto della modernità è lo stesso punto irrisolto nella teorizzazione dello storico napoletano:

il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere - insieme al sacro - l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale. [...] Il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismo protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi alla civiltà moderna.¹⁷⁹

De Martino in questo come negli altri saggi raccolti nel volume, anticipa la trattazione di alcuni problemi che saranno al centro di quell'enorme e ambizioso progetto, rimasto incompiuto, che è *La fine del mondo*¹⁸⁰, la sua ultima e controversa opera.¹⁸¹ A questo punto non stupisce constare anche qui la

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 69.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 73.

¹⁸⁰ Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

¹⁸¹ Cfr. AA.VV., «*La Fine del mondo*» di Ernesto De Martino, in «Quaderni Storici», 40, XXIV, gennaio-aprile 1979, pp. 228-248. Si vedano in particolare gli interventi di Cesare Cases e Carlo Ginzburg. Si veda anche Vittorio Lanternari, *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, in «Studi Storici», 1, 1978, pp. 187-200.

presenza di Eliade,¹⁸² anzi ci appare un naturale approdo di quel continuo confronto che abbiamo visto accompagnare l'intera opera dello studioso. Suonerebbe ridondante tornare su quegli stessi temi che di fatto sono già stati oggetto d'analisi in questa sede: questa notazione vale più come conferma definitiva di come De Martino sia stato sino alla fine in dialogo con l'opera di Eliade, con tutte le contraddizioni che abbiamo volta per volta segnalato.

¹⁸² Nell'intera opera ci sono ben 18 occorrenze del nome di Eliade: talvolta sono riportate intere citazioni dal *Traité, Le Mythe de l'éternel retour* e da *Mythes, rêves et mystères*, altrove vi si trova solo il rimando, qualche volta un breve commento.

CONCLUSIONI

Giunti al termine della ricerca la prima impressione che si prova è ritrovarsi fra le mani un lavoro che, prima di qualsiasi altra definizione, è diverso rispetto al proprio progetto iniziale ed alle proprie idee. Questa constatazione, mutandosi in domanda, mi ha fatto ripercorrere le fasi del mio percorso, cercando di ricavarne una lezione che potesse rivelarsi spunto di riflessione, senza essere solo una banale autoanalisi tra pro e contro. Certo, emergono inevitabilmente i limiti, ma per non esserne schiavo non li considererò come segnali di incapacità o approssimazione, - non volendo del resto fare retorica - ma sintomi della consapevolezza maturata grazie allo studio stesso.

Partendo da un'intuizione, il tema è cresciuto seguendo non un ideale da raggiungere o un assunto da dimostrare, ma rincorrendo i testi e facendoli parlare nella pazienza dell'ascolto. Mettendoli alla prova sinottica dentro una rigida cronologia, tale struttura ci ha raccontato quasi spontaneamente delle novità sulla base dell'evidenza. Questa operazione, per quanto banale essa sia, non è per nulla scontata, e inizialmente mi meravigliavo che non fosse stata utilizzata dai critici, che spesso erano più vincolati ai concetti che ad un ordine temporale. Poi io stesso ho capito, provando sulla mia pelle, la difficoltà di questo schema, che spesso frenava l'intuizione o l'idea, ritrovandomi prigioniero del vincolo da me stesso creato. È mia convinzione credere che gran parte dei risultati siano stati frutto di questo metodo, assieme al tentativo di mantenermi al di sopra delle polemiche interne, inserendo il meno possibile le mie opinioni nel dibattito metodologico. Il mio ruolo è stato quello dell'osservatore limitando al massimo la speculazione e la critica. La sensazione che ci siano state per questo delle occasioni mancate è sempre stata presente, ma credo che il lavoro ci abbia guadagnato in correttezza. L'utilizzo del corsivo nelle citazioni è stato il mio modo di parlare dentro e attraverso i testi.

Entrando nello specifico del tema trattato, dovendo tirare le somme, cercherò ora brevemente di dare risposta alle premesse indicate nell'*Introduzione*, dove esse siano state o meno mantenute, e quale di fatto sia l'utilità di questo lavoro anche dal punto di vista contenutistico.

Prima di questo ci tenevo a fare due sottolineature, che d'altro canto sono evidenti. In primo luogo, per necessità dialettiche, ho mantenuto Eliade come punto fermo, quando anch'esso di fatto è suscettibile di mobilità e di influenze. Questo ha escluso in qualche modo il più grande contesto culturale che ha visto entrambi i Nostri protagonisti della stessa temperie culturale. Questo aspetto,

per quanto necessario, avrebbe richiesto un lavoro più impegnativo ed approfondito di quanto era in mio dovere e potere: in altra sede sarà sicuramente un punto non trascurabile. In secondo luogo, ovviamente per una più accurata analisi dell'opera demartiniana, come abbiamo fatto con Eliade, si sarebbe potuto mettere alla prova del confronto altri autori, in un progetto che sarebbe risultato alla fine come un composito mosaico.

In ogni caso aver dimostrato come di fatto molti dei concetti chiave di De Martino siano nati sotto l'influenza di Eliade, in un processo fra il cosciente e l'induttivo, ed averne rilevato la costante presenza dall'inizio alla fine, sicuramente getta una nuova e singolare luce sulla sua opera. Letta in maniera univoca e mitizzata, non ci avrebbe portato a riflettere su quanto la presunta autonomia di pensiero sia l'oggetto stesso della contesa, lasciando troppo spesso in secondo piano lo specifico tema storico-religioso. Infatti, nonostante tutto, abbiamo riscontrato il mantenimento delle proprie posizioni teoriche, ma al contempo la necessità di avere un punto di costante riferimento, nella contraddizione di una mimesi di cui si subisce l'attrazione, che è in fondo l'indizio di una ricerca di metodo non ancora conclusa.

Non essendomi fermato alle cospicue critiche ad Eliade, ma avendo cercato di superarle affiancandole alle opere prese di mira, ho scandito una periodizzazione all'insegna di determinati interessi, riuscendo a ritrovare le tracce dell'influenza cancellate nel passaggio. Partendo dall'ambiguo rapporto con Macchioro, siamo giunti alla conclusione che, oltre ad essere stato un punto di partenza teorico decisivo per i successivi sviluppi, ha portato alla conoscenza di Eliade fin dalle sue prime opere, in una sorta di comunanza di punti di riferimento e interessi tra i due. È seguito allora per De Martino l'utilizzo di *Tecniche dello Yoga* come supporto teorico al proprio lavoro, *Il Mondo Magico*, proseguendo poi nella critica ad Eliade, che non aveva ricambiato a dovere, agli inizi di una vicenda editoriale di primaria importanza, intrecciata al ruolo attivo di De Martino quale difensore dello storicismo italiano. Ecco allora la lettura de *Il Mito dell'eterno ritorno*, aspramente criticato e incompreso, ma dal quale si appropria del concetto di destorificazione, riplasmandolo e riutilizzandolo fino all'ultima opera. Poi la sbrigativa lettura di Eliade come irrazionalista, tra problemi metodologici e suggestive aperture. Momenti di avvicinamento e allontanamento, incostanti e variabili, fra prefazioni e saggi, fino a toccare l'ambiguità della parapsicologia. Infine vicini nel comune problema del sacro nella modernità, con due divergenti prospettive, che rimangono senza risposta, in un dialogo a distanza che vede la prematura morte di De Martino.

Tappe che sono state scandite in diversi capitoli, ma attraverso i quali emerge l'unitarietà di un discorso che analizza un aspetto meno noto, ma che si è

dimostrato ben più che un caso emblematico, rivestendo un'importanza e ricchezza contenutistica non trascurabile.

APPENDICE

Di seguito presento la mia traduzione dal francese della recensione che Eliade dedica a *Il Mondo Magico* di Ernesto De Martino, apparsa in «Revue de l'histoire des religions», tome 135, 1, 1949, pp. 105-108. Ringrazio Federico Mazzocchi per la preziosa revisione e le conseguenti indispensabili correzioni.

Dopo aver criticato, in un brillante e audace libretto, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari, Laterza, 1941), il prelogismo di Lévy-Bruhl ed i metodi della scuola storico-culturale di Padre Schmidt, De Martino proponeva di sostituirvi (op. cit., p. 201 sq.) una etnologia autenticamente «storicista», vale a dire fondata sulla filosofia della storia di Benedetto Croce. L'autore non ha tardato ad illustrare lui stesso questa nuova metodologia etnologica affrontando il problema dei «poteri» e dei «miracoli» di stregoni, sciamani e «uomini di medicina» dei popoli primitivi (cfr. *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 1-19, e XIX-XX, 1943-46, pp. 31-84). *Il Mondo Magico* precisa e sviluppa i risultati di tali ricerche per ottenere una conoscenza valida - vale a dire «storicistica» - di questo mondo «magico» dei primitivi, che sino a questo momento è rimasto esterno e in qualche modo impenetrabile alla coscienza occidentale. Affrettiamoci a dire che il lavoro di De Martino si distingue dalla massa di pubblicazioni di etnologia comparata ed etnopsicologia per un inconsueto coraggio intellettuale ed una ardente tensione filosofica. Non solo infatti pone in termini chiari la questione dell'autenticità dei fenomeni paranormali (il problema era già stato sollevato alla fine del XIX secolo da Andrew Lang e, di recente, anche in Italia, Ernesto Bozzano ha pubblicato un libro che si occupava di *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali* [Verona, 1941]), ma è anche disposto ad accettare tutte le conseguenze filosofiche che necessariamente deriveranno da un accertamento dell'oggettività di tali fenomeni.

Nel primo capitolo – «Il problema dei poteri magici» – De Martino riproduce, a partire dalle migliori fonti, e commenta un gran numero di documenti etnologici riguardanti la realtà dei poteri paranormali di stregoni e sciamani: chiaroveggenza, lettura del pensiero, divinazione, «voci degli spiriti», telecinesi, ecc. Un'estesa analisi stabilisce l'oggettività delle cerimonie di «fire walking» tra molti popoli primitivi (pp. 29 ss. e l'autore avrebbe avuto un compito molto più facile se avesse dato conto dei documenti accumulati nel piccolo libro di Olivier Leroy, *Les hommes salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain*, Paris, 1931). Gli stessi «poteri» paranormali sono d'altra parte autenticati attraverso osservazioni ed esperimenti compiuti dopo la fine del XIX secolo su molti «soggetti» e «medium» dagli istituti di ricerche metapsichiche (De Martino, p. 56 e sgg.). Nessun dubbio, oggi, quanto alla «realtà» di questi poteri. Tuttavia, per De Martino, il vero problema si pone dopo che sia stata stabilita la

«realtà» di tali fenomeni. Non si tratta, in effetti, di una realtà nel senso di «naturale», ossia che pertiene alla natura del nostro universo fisico, ma di una realtà «storica», valida solo per coloro che partecipano ad un «mondo magico», e resa possibile nel nostro mondo civile - peraltro in modo sporadico e approssimativo - dalla regressione di alcuni soggetti (il «medium», ecc.) al livello della mentalità primitiva (pp. 179 ss.).

In un importante capitolo - «Il dramma storico del mondo magico» (pp. 91 sq.) -, l'autore cerca di interpretare questa «realtà storica» del magico mondo alla luce della filosofia idealistica di Croce. Non c'è una «Natura oggettiva», ma solo una «*natura culturalmente condizionata*» (p. 68, ecc). L'uomo primitivo non conosce, come il moderno, l'«unità della propria persona» (p. 91): così si trova continuamente davanti al dramma angosciante che costituisce la possibilità di perdere la propria presenza (la paura di «perdere la propria anima») e vedere anche «il mondo» perdersi. Per il primitivo non vi è niente di decisivo, com'è il mondo, o è l'anima, agli occhi di un moderno. Il rischio di perdersi è particolarmente grande per lo stregone, che soffre tante prove di sofferenza, di angoscia solidale, di terrore, anche durante la sua iniziazione. Ma lo stregone finisce per salvarsi controllando gli «spiriti» e i «demoni» che sono guidati dalle proprie capacità psichiche. Salvandosi, lo stregone «salva», anche l'intera comunità, perché identifica le «forze» che minacciano ciascun membro della comunità, e, attraverso questa identificazione, le padroneggia. L'ideologia magica è, in definitiva, la difesa reale della precaria coscienza primitiva. Il mondo non è mai *dato* e *l'essere* non è mai *garantito* per l'uomo primitivo (p. 145), e per questo motivo egli è logorato dall'angoscia di non poter mantenere la sua *presenza* di fronte al mondo. Per l'esperienza primitiva, di conseguenza, tutti i fenomeni paranormali sono «veri» perché sono «storici», vale a dire resi possibili dalla stessa condizione psichica dei primitivi e dal loro «mondo fisico» che è sempre, non dimentichiamolo, «una natura culturalmente condizionata». Per quanto riguarda i poteri paranormali verificati da esperimenti metapsichici su dei soggetti moderni, sono inautentici in relazione alla *nostra* realtà, creata e convalidata dalla nostra «storia» (p. 157).

Le conseguenze derivanti dalla interpretazione idealista di De Martino sono facilmente prevedibili. La «realtà» - anche la «realtà cosmica» - è ancora «storica», vale a dire dipendente dal grado di evoluzione umana. Così, ad esempio, gli «spiriti» *esistono* per chi partecipa a un mondo magico, ma essi «non possono esistere» per gli spiritualisti moderni, perché la «storia» proibisce ai moderni di credere nell'esistenza oggettiva delle anime dei defunti. È *oggettivamente possibile* per uno stregone parlare con i morti, ma le voci dei morti non possono avere per un moderno una «realtà storica». Tuttavia Bogoraz ha registrato sul suo fonografo le «voci degli spiriti» degli sciamani chuckci (vedi de Martino, p. 49 ss.). Così, la loro realtà è «scientificamente» assicurata. Si tratta solamente di decidere se questa realtà appartiene esclusivamente a una qualche «storia» (il mondo magico dei Chuktci) o se è universalmente valida. De Martino si rifiuta «di accettare come una struttura metafisica della realtà ciò che è un risultato storico determinato» (p. 240) Resta, dunque, nella prospettiva più pura dell'idealismo storicista: il mondo non è mai *dato*, è *fatto* continuamente dall'uomo stesso, per la sua volontà creativa, in ultima analisi, per la sua «storia».

Abbiamo dunque il diritto di progettare un numero infinito di universi fisici, ad

esempio un Universo in cui gli uomini potranno volare attraverso l'aria, diventare invisibili e camminare impunemente sui carboni ardenti, in contraddizione con le «leggi» fisiche del *nostro* universo attuale. Possiamo anche progettare un mondo in cui gli uomini possano diventare immortali e «divini». Tutto dipende dalla «storia», vale a dire dalla volontà propria dell'uomo. Non sappiamo se, da parte sua, De Martino sarebbe disposto ad accettare tali conseguenze del suo idealismo storicista, ma una dottrinario dell' «idealismo magico» come J. Evola le ha da tempo accettate in una serie di libri difficili e problematici (si veda, tra gli altri, *Saggi sull'idealismo magico*, etc).

Lasciamo da parte le conseguenze filosofiche delle tesi di De Martino. Si noti solo che il «mondo magico» di cui ha così brillantemente fatto la descrizione non è mai esistito come tale. Non è noto, almeno finora, un esempio di un popolo ridotto esclusivamente all'esperienza magica o quello di un popolo per il quale il mondo non è *dato*. Al contrario, tutti i popoli primitivi praticano, accanto alla «magia», una «religione» spesso abbastanza elevata (anche se usa molte ricerche di P. Gusinde sui Selk'nam della Terra di Fuoco, M. de Martino non approfitta delle scoperte di questi ultimi sull'Essere Supremo, sull'iniziazione, sulla cosmologia, la morale, ecc., le idee e riti in cui l'elemento magico è chiaramente dominato dall'elemento religioso). Non si sono nemmeno incontrate tracce di un popolo dotato di una coscienza labile e precaria al punto tale che le ipotesi di de Martino ne risultino immediatamente confermate. Niente ci costringe a concludere che ad un certo punto della sua evoluzione psico-mentale l'uomo sia stato *esclusivamente* dominato dalla paura di perdere la propria anima e vedere il mondo perdersi davanti a lui. C'è stato, tuttavia, motivo di credere che, *fin dall'inizio*, l'uomo fosse cosciente sia della sua insicurezza che della sua forza. La precarietà esistenziale non è solo un'esperienza esclusivamente primitiva: la prova è nel successo delle scuole esistenzialiste contemporanee.

D'altra parte, i poteri paranormali non si trovano solo tra i primitivi e tra i «soggetti» anormali del mondo occidentale, ma anche in yogi, fachiri e «santi» di ogni tipo. Quando hanno una struttura «magica», questi poteri si ottengono utilizzando alcune tecniche che coinvolgono una lucidità e una capacità di volontà e di concentrazione più elevate – e di molto – a tutto quello che un moderno può mobilitare per la conquista del suo mondo reale. Le necessità del suo argomento «storicista» hanno costretto de Martino di limitare il confronto solo tra i poteri paranormali dei primitivi e i poteri dei medium moderni. Ma l'autenticità dei poteri degli yogi, per esempio, pone un nuovo problema: la possibilità della conquista *lucida e razionale* di questi stessi poteri. Non si tratta quindi solo esclusivamente di un «mondo magico storico» (i primitivi) e d'una regressione spontanea, ma storicamente inautentica, in questo mondo (i medium), ma anche di un mondo accessibile a *tutti* e in *qualsiasi momento storico* (perché i «poteri» yogici, per esempio, non sono peculiarità né degli indù né di un certo periodo storico, attestati come sono sin dai tempi più antichi, e sino ai giorni nostri). In uno studio pubblicato, sfortunatamente, in rumeno (*Folclorue ca instrument de cunoastere*, in Revista Fundalulor Regale, gennaio 1937, e ripubblicato nel volume *Insula lui Euthanasius*, Bucarest, 1943, pp. 28-49), e partendo dallo stesso raffronto tra documenti etnologici e fatti metafisici operato da De Martino, abbiamo noi stessi cercato di risolvere il problema della realtà dei poteri paranormali in una

prospettiva completamente diversa.

Noi speriamo che queste poche osservazioni basteranno ad evidenziare l'importanza del problema discusso con molteplici competenze da De Martino. Il suo libro è ancora più ricco di idee e di documenti di quanto questa recensione abbia potuto mostrare, e potrebbe già essere classificato tra i pochissimi contributi etnologici che, basandosi su *fatti*, ci abbiano costretto anche a *pensarli*.

Mircea Eliade

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI ERNESTO DE MARTINO

De Martino, Ernesto, *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV, 12, 20 novembre 1933, pp. 325-329.

– *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79.

– *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948. Nuova ed. Torino, Bollati Boringhieri, 1973, con introduzione di Cesare Cases e in appendice testi di Benedetto Croce, Enzo Paci, Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade. Seconda edizione 2007 con nuova postfazione di Gino Satta.

– *Recensione a Mircea Eliade, Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948 in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXI, 1947-1948, pp. 130-132.

– *Recensione a Mircea Eliade, Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du "Centre"*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX, 1951, pp. 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951; in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 148-155.

– *Prefazione a Mircea Eliade, Tecniche dello Yoga*, Einaudi, Torino, 1952, pp. 9-12.

– *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 51-66, rist. in appendice a Ernesto De Martino, *Il Mondo Magico*, pp. 225-239.

– *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953, pp. 313-342.

- *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25.
- *Prefazione a Mircea Eliade, Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino, 1954, pp. VII-X, rist. in appendice a Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 439-442.
- *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in «Nuovi Argomenti», 14, maggio-giugno 1955, pp. 86-94.
- *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut aut», XXXI, gennaio 1956, pp. 17-38.
- *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1, 1957, pp. 89-107.
- *La sua primavera creativa sopravvisse più di vent'anni (ricordo di Vittorio Macchioro)*, in «Il Piccolo», Trieste, 13 gennaio 1959, rist. in Riccardo Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990, pp. 201-204.
- *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in «Nuovi Argomenti», 37, marzo-aprile 1959, pp. 147-152, raccolto in Idem, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962. Nuova ed. Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 35-83.
- *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di Rocco Brienza, Roma-Matera, Basilicata editrice, 1975.
- *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.

OPERE DI MIRCEA ELIADE

Eliade, Mircea, *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest-Paris, P. Geuthner, Fundatia pentru literatură, «Bibliothèque de philosophie roumaine», 1936. Trad. ita. *Yoga: saggio sulle origini della mistica indiana*, Torino, Lindau, 2009.

- *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma, Astrolabio-Ubaldini editore, 1975.

- *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di mastro Manole, la Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa», Le erbe sotto la croce*, Milano, Jaca Book, 1990.

- *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937)*, a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995.

- *Le messi del solstizio. Memorie 2 (1937-1960)*, a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995.

- *Giornale*, Torino, Boringhieri, 1976.

- *Europa, Asia, America... Corespondența, 2, I-R*, cuvînt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Bucaresti, Humanitas, 2004.

- *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948. Trad. it., *Tecniche dello Yoga*, Einaudi, Torino, 1952. Nuova ed. Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

- *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux*, in «Critique», Paris, III, 23, Avril 1948, pp. 315-323, trad. ita. parziale in Ernesto De Martino, *Il Mondo Magico*, pp. 266-272.

- *Analyse et compte rendus de Ernesto De Martino, Il Mondo Magico*, in «Revue de l'histoire des religions», tome 135, 1, 1949, pp. 105-108.

- *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949. Trad. ita. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954. Nuova ed. riveduta Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

- *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949. Trad. ita. *Il Mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizioni*, Torino, Borla, 1968. Ultima ed. 1999.

- *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1950. Trad. ita. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano, F.lli Bocca, 1954. Rist. Roma, Ed. Mediterranee, 1975.

– *Images e Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952. Trad. ita. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso*, Milano, Jaca Book, 1981.

– *La Prova del Labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Milano, Jaca Book, 1980.

– *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957. Trad. ita. *Miti, sogni, misteri*, Milano, Rusconi, 1976. Nuova ed. Torino, Lindau, 2007.

– *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965. Trad. ita. *Il sacro e il profano*, Torino, Einaudi, 1967. Rist. terza ed. Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Prima ed. in trad. tedesca *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rohwolt, 1957.

Eliade, Mircea - De Martino, Ernesto, *Storia delle religioni e parapsicologia*, traduzione e cura di Sandro Barbera, in «Belfagor», LIII, 4, 1998, pp. 455-465. Segue una breve nota di Sandro Barbera alle pp. 466-467. Discussione svoltasi alla conferenza di Royaumont e pubblicata in “La Tour Saint-Jacques”, 6-7, settembre-dicembre 1956 (numero speciale *La parapsychologie et le colloque de Royaumont*), pp. 96-106. Rist. in appendice a Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 126-139.

OPERE DI ALTRI AUTORI E DI CRITICI

AA. VV., «*La Fine del mondo*» di Ernesto De Martino, in «Quaderni Storici», 40, XXIV, gennaio-aprile 1979, pp. 228-248.

Angelini, Pietro, *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

– *Introduzione* a Pavese, Cesare - De Martino, Ernesto, *La Collana Viola*, pp. 9-47.

Angelini, Pietro (a cura di), *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, in «Quaderni / Istituto universitario orientale, Dipartimento di scienze sociali», III, 1989, nuova serie n. 3/4, pp. 205- 207.

Binazzi, Andrea, *Ernesto De Martino*, in «Belfagor», 1969, XXIV, 6, pp. 678-693.

Bottone, Vladimiro, *“Verità” del mito, “verità” della storia: l’etnologia storicistica italiana e la fenomenologia religiosa di M. Eliade*, in «Prospettive Settanta», 1982, 2, pp. 302-317.

Brelich, Angelo, *Recensione a Mircea Eliade, Images e Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XV, 1953-1954, pp. 237-240.

Cases, Cesare, *Introduzione a Ernesto de Martino, Il Mondo Magico*, pp. VII-LV.

– *Viola tra nero e rosso*, in «L’indice dei libri del mese», maggio 1991, VIII, 5, p. 34.

Di Donato, Riccardo, *Preistoria di Ernesto De Martino*, in «Studi Storici», 1989, I, pp. 225-246, ora raccolto in *Idem, I Greci selvaggi: Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999.

– *I Greci selvaggi: Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999.

Di Donato, Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990.

Galasso, Giuseppe, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 222-335.

Gallini, Clara, *Introduzione a De Martino Ernesto, La fine del mondo. Contributo all’analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, pp. IX-XCIII.

Gandini, Mario (a cura di), *Nota bibliografica degli scritti di Ernesto De Martino*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», LI, 1985, n.s. IX, 2, pp. 319-339.

– *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani. (1974-1985). Nota bibliografica essenziale*, in «La Ricerca Folklorica», 13, 1986, pp. 101-103.

Gasbarro, Nicola, *E. De Martino: microstoria di un “nostro”*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 1985, LI, n.s. IX, 2, pp. 211-235.

Giarrizzo, Giuseppe, *Note su Ernesto De Martino*, in «Archivio italiano di storia della cultura», 1995, VIII, pp. 141-181.

Ginsburg, Carlo, *Momigliano e De Martino*, in «Rivista Storica Italiana» 1988, 2, pp. 400-413.

Lanternari, Vittorio, *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, in «Studi Storici», 1, 1978, pp. 187-200.

Macchioro, Vittorio, *Teoria generale della religione come esperienza*, Roma, Casa Ed. La Speranza, 1922.

– *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, Vallecchi, 1930.

Massenzio, Marcello, *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in E. De Martino*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 1985, LI, n.s. IX, 2, pp. 197-204.

– *Il problema della destorificazione*, in «La Ricerca Folklorica», 1986, 13, pp. 23-30.

– *La destorificazione del tempo*, in AA.VV., *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2005, pp. 47-57.

– *Introduzione a Ernesto De Martino, Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 5-29.

Mincu, Marin, Scagno, Roberto (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987.

Momigliano, Arnaldo, *Epilogo, ancora senza conclusione*, in Di Donato Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990, pp. 197-198.

Pavese, Cesare - De Martino, Ernesto, *La Collana Viola, Lettere 1945-1950*, introduzione e cura di Angelini Pietro, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Pavese, Cesare, *Lettere. 1926-1950, II*, Torino, Einaudi, 1968.

- Pettazzoni, Raffaele, *Recensione a Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions* in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXII, 1949-1950, pp. 165-167.
- Rebaudo, Ludovico, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in Di Donato Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990, pp. 205-220.
- Rei, Dario, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: note su Mircea Eliade*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», VIII, 3, 1972, pp. 535-562.
- Scagno, Roberto, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino, Print centro copyrid, 1982.
- *L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana*, in Mincu, Marin, Scagno, Roberto (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 155-170.
- Solmi, Renato, *Ernesto De Martino e il problema delle categorie*, in «Il Mulino», 1952, I, pp. 315-327.
- Terrin, Aldo Natale, *L'anima orientale nella metodologia e nel pensiero di Eliade*, in AA.VV., *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 331-356.