

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ERNESTO DE MARTINO. — *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* —
Bari, Laterza, 1941 (8.°, pp. 217).

È un'opera pregevole per il vigore logico: dote molto rara di questi tempi, negli studi filosofici inquinati da spirito decadentistico. Il De Martino si pone con la moderna coscienza storica di fronte all'etnologia, e sopra tutto dell'etnologia religiosa, e la segue nel diverso sviluppo che questa disciplina ha avuto dalla fase empiristico-positivistica a quella più recente culturale-storica. V'è una certa somiglianza col dibattito fra storia e sociologia. Senonchè la genesi dell'etnologia è notevolmente diversa da quella della sociologia: la sociologia è una schematica catalogazione dei fatti umani, in attesa di ricavarne leggi naturalistiche simili a quelle della biologia o della fisica, e perciò per molti rispetti è un cattivo duplicato della storia, fuori dei principii costitutivi del conoscere storico: l'etnologia, per quanto tenda anch'essa alla classificazione e alla distillazione di leggi fuori della specificazione individua della storia, è anche una ricerca e un coordinamento di materiali: è, come dice il De Martino, un'euris che disepellisce e presenta fatti non prima studiati.

Naturalmente l'aggregazione naturalistico-classificatoria dei materiali etnologici si ripercuote perturbatrice nella storiografia attiva. Ne deriva la facilità dell'etnologia a piegarsi allo schematismo dell'evoluzione positivista, che, facendo svolgere automaticamente le cose e le situazioni, pare non abbia bisogno dei protagonisti della storia; ne deriva la concezione dei fatti umani secondo cause, la loro aggregazione fuori dello sviluppo; e quindi il dibacare del *totemismo* e del *tabù* nella storia delle religioni, e quindi l'anticipazione di virtù etniche, dedotte da particolari storie di questo o di quel popolo, in tutto un ceppo di stirpi.

Al confine della storia, là dove il nostro pensiero non giunge ancora ad individuare, e classifica invece di costruire, l'etnologia costituisce un ponte per cui il naturalismo cerca d'infiltrarsi nella storia. E questo naturalismo poi, nel campo storico, trova un punto d'appoggio nella filologia, la quale pretende d'essere essa la sola ed assoluta storia; chè, come giustamente osserva il De Martino, metodologicamente l'etnologia ha assunto l'aspetto di vera e propria filologia.

Il primo studio del De Martino sul prelogismo del Lévy-Bruhl è di un singolare vigore. La determinazione del primitivo nella sua diversità, dallo sviluppo logico del pensiero, il tentativo di costruire una categoria alogica, la categoria della partecipazione contrastante col principio d'identità e la teoria, che il Lévy-Bruhl deduce dal Durkheim, della precedenza

della coscienza sociale sulla coscienza individuale, sono rigorosamente scrutate nelle pretese metafisiche che implicano, soprattutto nella derivazione secondaria della categoria logica, quasi che una categoria possa generarsi nella storia, e non sia invece una condizione stessa del reale. Osserva giustamente il De Martino: « L'illusione di una partecipazione diversa dal principio d'identità nel suo uso pratico riposa sul presupposto dualistico di una natura fisica come sistema *in sè* di identità, di esclusioni, e di relazioni contrapposto ad un intelletto capace di percorrerlo in forza del principio d'identità che lo governa; riposa altresì sull'altro presupposto, correlativo al precedente, che la sistemazione ordinaria della natura da parte dell'uomo colto sia assoluta ed obiettiva. Su questa base è facile trascorrere a pensare una mentalità primitiva 'impermeabile all'esperienza, tale cioè da non esser capace, a cagione di un criterio logico diverso (la legge di partecipazione o la categoria affettiva del soprannaturale), di registrare le cose come realmente sono ».

Il De Martino critica il misticismo filologico del primitivo, di cui ho avuto anch'io più volte ad occuparmi, e ne scopre facilmente l'ispirazione decadentistica.

Le sue osservazioni si possono corroborare con altre osservazioni di storia religiosa, nelle quali si può constatare come il processo di sviluppo delle religioni non prenda punto le mosse dalla categoria effettiva del soprannaturale, o, come ora si ama dire, del numinoso, ma proceda dallo stesso sviluppo totale della mente e dell'*ethos*. L'esperienza del numinoso rappresenta un vertice senza più sviluppo possibile: piuttosto che una realtà concreta, è un termine ideale. Prendiamo ad esempio le forme più antiche della liturgia cristiana come le ha ricostituite il Wetter: nel rito eucaristico primitivo la comunità compie l'evocazione del suo Signore e lo contempla personalità vivente che discende sui cherubini fra i suoi fedeli: la sperata parusia del Cristo per la consumazione dei tempi si trasforma in un'epifania liturgica, e i credenti contemplan con gli occhi della fede; tendono a ravvivare estaticamente la visione dell'opera salutare compiuta con la manifestazione storica del Signore e il suo trionfo sul peccato e sulla morte. Ma se noi immaginiamo compiuta perfettamente questa esperienza estatica, invece di considerare la liturgia come un suggerimento verso questa contemplazione « numinosa », noi dovremmo ammettere un reale sorpassamento della storia e un salto nell'eterno. Appunto per questo le liturgie tendono a restare immote, a cristallizzarsi nei secoli, e, bene interpretate, documentano fasi ormai lontanissime di vita spirituale. Ciò mostra che il moto storico non ha attinto i suoi incrementi nella esperienza numinosa: li ha attinti invece nel ritmo di tutta la vita che ha avvolto e avviluppato, come un mare, l'isolotto del numinoso. Ridotta a esperienza « numinosa », l'adorazione del Cristo finirebbe a non distinguersi dall'adorazione del nume di Crocodeilopolis. Ciò prova che siamo di fronte a un'astrazione e non a un pensiero storico.

Come giustamente osserva il De Martino, l'esperienza numinosa non è una categoria ma un'esperienza dipendente da una visione trascendente della vita.

La realizzazione dello schema numinoso è sempre imperfetta; sempre dal numinoso si retrocede all'umano: l'esperienza numinosa diviene un'esperienza fra le altre: diviene oggetto di speculazioni e di interpretazione, nasce cioè la teologia; il concreto atteggiamento pratico genera i problemi etici connessi alla religione e così via. Proprio per questo le religioni non si generano l'una dall'altra (neanche il cristianesimo è nato a rigore dal giudaismo), ma dal totale processo delle civiltà, e di solito l'esperienza numinosa, che le ha generate, e in cui si sono affisate, si irrigidisce e diviene fossile. Se ciò accade nel popolo civile, ciò si compie anche nel primitivo, che neppure esso vive chiuso nell'esperienza numinosa, ma svolge il suo pensiero e la sua etica nelle opere di caccia, di pace e di guerra, nella stessa critica del suo costume.

La teoria della precedenza della coscienza sociale su quella individuale, è giustamente dal De Martino ricondotta ai pensatori francesi della restaurazione (il suo trapasso nella etnologia avvenne a traverso il positivismo comtiano), e l'inconsistenza della teoria della coscienza collettiva, che non sia momento dialettico della coscienza operante storicamente, è fermata di colpo dall'accorto critico.

Nella seconda e terza ricerca il De Martino discute in modo speciale l'etnologia storico-culturale e dissolve la fantasia della prima forma di religione, poichè tale ricerca implica una concezione causale della storia; e critica la concezione delle diffusioni speciali della civiltà, secondo gli schemi del Pinard de la Boullaye e dello Schmidt. In complesso, il De Martino valuta queste esplorazioni etnologiche come ricerche filologiche, che non possono trarre da sè e dalle categorie che impiegano il vigore per divenire storia. Ed è uno dei maggiori risultati di questo studio. Bisogna ben convincersi, che pur collaborando assai spesso, storia e filologia sono due ricerche metodologicamente ben distinte, e che i frequenti conflitti le due discipline derivano dal volere trasferire una metodologia da un campo all'altro. Che la ricerca filologica operi secondo la categoria di causa, servendosi dello schema dell'influsso, determinando aree d'espansione, ravvicinando concezioni fiorite lontane nel tempo e nello spazio, per postulare connessioni e circoli di cultura, è cosa in sè assolutamente legittima, e necessaria per il riordinamento di materiali e di risultati. Ma che questi risultati acquistino un significato diverso agli occhi di chi si pone il problema del generarsi delle cose umane nella coscienza infaticabilmente creatrice, è pure cosa più che legittima. In proposito, è bene aver presente quel che va avvenendo di questi tempi nella storia del cristianesimo. Dalla seconda decade del secolo andò fiorendo, sopra tutto in Germania, la così detta *religionsgeschichtliche Methode*. Si trattava di reagire all'arbitrario ammodernamento delle concezioni protocristiane, per opera del protestantesimo liberale, e degli esegeti sia del

Vecchio sia del Nuovo Testamento, che commentavano la Bibbia solo con la Bibbia, riconnettendo invece i concetti e i temi religiosi al vasto mondo della civiltà antica, ellenistica ed orientale. E si andarono determinando le concezioni parallele al cristianesimo nelle religioni misteriche; si scrutarono i miti babilonesi presupposto di quelli biblici della cosmogonia e della escatologia; si andarono scoprendo le diverse figurazioni del redentore delle religioni iraniche ed ellenistiche, per chiarire il mito di Cristo; si analizzarono i motivi ascetici ed encratici pagani per definire l'origine del monachesimo cristiano. Si presentava un problema di espansione di miti e di civiltà consimile in tutto quello dell'etnologia.

Di fronte a questa messe che pareva copiosissima, io, circa vent'anni fa, discutendo col compianto professor Bonucci, facevo le mie riserve sulla possibilità di chiarire il processo genetico del cristianesimo, con un procedimento d'aggregazione atomica, e sul rischio di cadere in un anacronismo a ritroso del tutto inverso a quello del protestantesimo liberale. Ma proprio ora, per la necessità di ricostruire lo svolgimento del cristianesimo, si manifesta qui la reazione, e anche il Lietzmann, antico seguace della *religionsgeschichtliche Schule*, dà indietro per la necessità di ritrovare la linea di sviluppo (già qualcosa di consimile nella questione manduca aveva fatto il compianto Loisy), e forse proprio io mi trovo in una posizione più avanzata, perchè ritengo che i risultati della ricerca comparativa possano meglio essere usati nel definire la fisionomia del proto-cristianesimo.

Ridotta l'etnologia a filologia euristica, il De Martino vorrebbe procedere oltre: « L'etnologia è disciplina storica, e il momento naturalistico deve essere abbassato ad euris del processo di anamnesi storiografica ». A questo punto mi pare che l'autore ecceda alquanto per entusiasmo. L'etnologia come la filologia può essere portata al momento storiografico se e quando nasce il problema che l'investa e la trasfiguri, ma non dobbiamo neppure mortificarla esigendo da essa quel che non sempre può dare. Non sempre una ricerca euristica può darci risultati che si elevino alla storia. Molto del materiale che l'etnologia scopre e filologicamente illustra è per il momento destinato a restare allo stadio descrittivo. Noi per ora non possiamo (perchè in noi non è germinato il problema), trasformare in istoria la descrizione della vita e dei costumi degli Arunta australiani; ma non per questo sarebbe giusto rinunciare all'analisi e alla registrazione descrittiva, come sarebbe ingiusto arrestare o svalutare la raccolta di documenti e monumenti che pel momento restano inerti, ma che possono da un momento all'altro risolversi in istoria, così come può una volta o l'altra l'etnografia dell'America precolombiana risolversi in istoria degli Incas o degli Aztechi. Non conviene perciò, dato che l'etnologia non è un doppione superfluo come la sociologia, ma una ricerca di materiali, spingere la polemica oltre la rivendicazione del territorio della storia contro le infiltrazioni naturalistiche che muovono dall'etnologia, anche nel campo dove essa rimane ricerca filologica. A. O.