



L'etnocentrismo critico nella ricerca storica e antropologica di Ernesto De Martino

ANTONINO COLAJANNI
Sapienza Università di Roma

Riassunto

Il saggio parte da una considerazione positiva del successo che recentemente ha avuto all'estero (in Francia e negli Stati Uniti) la formula inventata da De Martino dell'«etnocentrismo critico»; che tuttavia non ha suscitato molti commenti analitici né integrazioni critiche. Infatti, si sostiene che pochi commentatori abbiano considerato eccessiva la «centralità dell'Occidente» nella visione e analisi delle culture diverse, nonostante il D. M. abbia sottolineato – ma senza approfondirla – l'idea di considerare rilevanti i «limiti» dell'Occidente. Inoltre, l'autore rileva che il tema dell'«etnocentrismo», che risulta fare riferimento a un carattere diffuso in tutte le culture umane, non viene approfondito comparativamente, e ciò non è notato dai commentatori. Viene anche sostenuta una certa «resistenza» di D. M. a considerare l'etnografia come «centro» documentale del quale le opzioni teoriche dovrebbero tenere assoluto conto. Una rassegna conclusiva dei numerosi commenti che il tema dell'«etnocentrismo critico» ha suscitato, secondo l'autore dimostra come una rilevante e straordinariamente provocatoria proposta di De Martino, di fatto, non è stata ancora sufficientemente e approfonditamente analizzata e commentata come meriterebbe.

Parole chiave: etnocentrismo, limiti dell'Occidente, etnografia critica, «complesso di colpa» dell'etnografo.

Critical Ethnocentrism in the Historical and Anthropological Research of Ernesto De Martino

The article begins by acknowledging the positive reception of Ernesto De Martino's concept of «Critical Ethnocentrism» in France and the United States. Despite the intriguing and thought-provoking nature of this proposal, it did not lead to rich analytical commentary or substantial critical contributions. According to the author, only a small number of scholars have addressed or critiqued the excessive focus on the «centrality of Western culture» when

analyzing the wide diversity of cultures around the world. Furthermore, De Martino's assertion that the study of the «limits» of the Western world is essential has not been explored in depth. The general characteristics and variations of the widespread human tendency toward ethnocentrism – a phenomenon present across all human cultures – also remain largely unexamined from a comparative perspective, both by De Martino and his followers. Another debated aspect of De Martino's approach is his apparent reluctance to consider ethnography as the fundamental documentary «center» for all theoretical frameworks in anthropological research. In conclusion, by critically reviewing the responses elicited by De Martino's concept of «Critical Ethnocentrism», the author argues that this highly relevant and intellectually stimulating idea has not received the thorough and profound analysis it warrants.

Key words: ethnocentrism, limits of the Western world, critical ethnography, ethnographer's «guilt complex».

Premessa

In questi ultimi anni si sono intensificate le ripubblicazioni dei lavori di Ernesto De Martino, sia in Italia che all'estero; e si sono accumulati numerosi commenti e valutazioni dell'opera del grande storico delle religioni e antropologo autore di opere fondamentali come *La terra del rimorso* (1960), *Sud e magia* (1959), *Morte e pianto rituale* (1958). In questa estesa letteratura prevalgono gli apprezzamenti positivi, e sono pochi gli studi storico-critici, sulla parte etnografico-antropologica non meridionalistica e comparativa generale, che si basino su una attenta e meticolosa ricognizione sulle fonti documentarie, e su un confronto sistematico con l'esteso ambito degli studi etnografici internazionali. Mi sono recentemente impegnato in una rilettura, a distanza di circa quarant'anni, dell'intera opera di De Martino (Colajanni 2022), soffermandomi specificamente, con assoluta libertà di giudizio, su due temi-problemi particolarmente cari a De Martino: la «crisi della presenza» e il «mondo magico». Mi sono soprattutto concentrato, in quella occasione, sul rapporto tra l'ispirazione teorico-filosofica e metodologica del nostro autore, che è primaria ed assolutamente centrale, e la documentazione empirica, etnografica; insomma sul materiale concreto che dovrebbe fondare e giustificare buona parte delle posizioni teoriche e delle proposte interpretative all'interno di una disciplina come l'antropologia. Infatti, analizzare e valutare gli studi, le ricerche e i saggi del nostro autore nel quadro delle etnografie e delle antropologie disciplinari degli ultimi decenni mi sembra una operazione necessaria e fondamentale, lasciando le tematiche filosofiche sullo sfondo, come proposte e suggestio-

ni ispirative. Le mie osservazioni e commenti critici si sono dunque basati su un costante confronto tra l'opera di De Martino e i contributi correnti negli studi antropologici internazionali degli ultimi anni. Credo che solo una analisi attenta e scrupolosamente documentaria dei contributi di De Martino ai temi-problemi concreti delle discipline antropologiche (per esempio, proprio sul concetto di «etnocentrismo critico») sia il migliore strumento per una valutazione storico-critica dell'intera sua opera. Su questo tema-problema mi soffermerò in questa occasione.

Un «pilastro teorico» dell'antropologia di De Martino: l'«Etnocentrismo Critico»

Non v'è dubbio che un importante tema-problema proposto in maniera originale da De Martino, e che è stato lungamente valorizzato nella letteratura di commento, sia quello dell'«etnocentrismo critico». Questa rilevante innovazione terminologica e concettuale nasce e si sviluppa dall'idea della «centralità dell'Occidente», della sua unicità ed apprezzabilità come costruzione storica complessa e migliorativa della condizione umana attraverso i secoli. Questa posizione di partenza genera un privilegiamento del «punto di vista occidentale» sul mondo come osservatorio qualificato, luogo caricato della responsabilità di vedere dall'alto dei suoi successi (si fa riferimento soprattutto, naturalmente, ai successi spirituali, mentali e di pensiero) il resto del mondo. Già nelle pagine di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che è del 1941, De Martino affermava che «L'etnologia non può non essere europeo-centrica, non può, cioè, non essere accompagnata dalla coscienza che la civiltà occidentale, maturatasi attraverso il cristianesimo, la riforma, l'illuminismo e lo storicismo, *rappresenta il livello più alto* a cui, finora, il genere umano è riuscito ad elevarsi»¹ (De Martino 1941: 23). Ed è quindi necessario, per l'antropologia, partire da questa «coscienza» del punto di partenza privilegiato degli studiosi occidentali; coscienza che presto diventerà «coscienza critica». Bisogna subito osservare che tutta questa prima opera di De Martino trasuda una «ostilità» nei confronti delle etnologie ed etnografie del suo tempo, qualificate come «naturalistiche» e limitatamente descrittive nonché poco stimolate e stimolanti dal punto di vista teorico. Le sue pagine sono frequentemente incentrate su una critica alla concezione della «cultura assunta come dato naturalistico», e in esse

¹ Corsivo aggiunto.

ricorrono anche critiche mai attentamente documentate all'«atteggiamento positivistico dell'antropologia classica, responsabile della oggettivizzazione acritica delle comunità umane»; e infine ricorre la forte contrarietà alla concezione di una «oggettività assoluta» della ricerca, che per la verità è assai rara negli studi antropologici. L'atteggiamento critico e sotto-valutativo della «etnografia meramente descrittiva e museografica», della produzione di «dati sparsi, irrelativi e inerti», del tentativo di «ricomprendere le curiosità archivistiche del mondo primitivo nel circolo del sapere non ozioso», infine della «mancanza di articolazione della massa confusa dei fatti etnologici in civiltà definite», veniva rivolto da De Martino ai fondatori della scuola sociologica francese nella sua Prefazione a *Le origini dei poteri magici* di Durkheim, Hubert e Mauss, opera tradotta in italiano nel 1951. L'Occidente è, tra l'altro, per De Martino, l'unica civiltà che ha creato una disciplina riservata alle riflessioni comparative sulle culture umane: l'etnologia. Opinione, quest'ultima, abbastanza discutibile di per sé, almeno per il tono radicale e assertorio nel quale è presentata. Infatti, non si può negare che i Greci, i Romani, ma pure i Cinesi e gli Indiani, si siano impegnati spesso, anche se in modo approssimativo e carico di posizioni pregiudiziali, in una loro «conoscenza degli altri» in comparazione con il sé storico-sociale: qualcosa di simile – in molti modi – agli orientamenti ed obiettivi della moderna antropologia, affermatasi in Occidente. Infatti, la disciplina scientifica dell'etnologia è caratterizzata dallo studio degli «incontri/scontri» tra civiltà diverse che hanno progressivamente suscitato una riflessione critica diffusa in alcune parti dell'Occidente; ma l'interesse, la curiosità, la produzione di riflessioni più o meno intense e sistematiche sulla diversità culturale dei differenti gruppi umani, è patrimonio diffuso in tutte le società dell'uomo, sia pure in forme e con intensità diverse. Basta ricordare che i Greci, con la loro semplice definizione dei popoli esterni alla Grecia come *bárbaroi*, cioè «balbuzienti», rivelavano una sorta di pre-antropologia attenta a proporre criteri di distinzione tra le umane società, partendo dalla constatazione delle «differenze tra i costumi» (in questo caso delle differenze tra le lingue, che naturalmente producono un giudizio peggiorativo sulle «lingue degli altri»). E basterebbe anche rileggere attentamente Erodoto (con i giudizi e le descrizioni comparative dei costumi dei Greci, degli Sciti e degli Egizi) e poi Ibn Khaldoun, ma anche la *Germania* di Tacito, e *Il Milione* di Marco Polo, per avere interessanti spunti di discussione, diversi per orientamento teorico generale, per attitudine alla osservazione e descrizione dei differenti costumi, su forme di

proto-etnologia. Per non parlare della grande stagione delle osservazioni etnografiche e delle riflessioni comparative nate, in ambienti missionari e di giuristi, a seguito della conquista dell'America, dal Cinquecento al Settecento. Il richiamo ad un interessante libro sulle «antropologie degli altri» curato da Francesco Remotti può servire per approfondire questo tema, in una prospettiva che riduce di molto, anche certo riconoscendone i successi storico-culturali, la assoluta ed unica «centralità» dell'Occidente (Remotti 1997).

Ma De Martino non si limita ad apprezzare e considerare «unico» il punto di vista e la posizione dell'Occidente. Egli sostiene opportunamente che la scienza delle diversità culturali, concepita e gestita a partire da una profonda consapevolezza critica dei caratteri e della formazione storica delle categorie interpretative dell'Occidente, deve però contribuire – con ciò stesso – ad un «*allargamento degli orizzonti storici dello stesso Occidente* [...] prendendo al tempo stesso coscienza dei *limiti* di questo Occidente». Cioè, l'antropologia può contribuire ad una «maturazione e progressivo incremento critico-costruttivo dell'Occidente». Però, la coscienza dei limiti non deve condurre a una «totale messa in discussione critica». C'è, costante in tutta la sua opera, un fastidio nei confronti di chi è disposto a «mettere in causa tutto allo stesso modo», a criticare molteplici aspetti della nostra vita e della nostra cultura. Insomma, appare continuamente nei suoi volumi e nei suoi saggi una critica di quella «cultura della crisi dell'Occidente» che sottostima l'intera costruzione culturale-storica del mondo europeo o di sue parti, manifestando una distanza dai difetti del liberalismo di inizio secolo (che aveva caratterizzato la sua entusiastica partecipazione giovanile ai movimenti di rivolta intellettuale in nome della famosa «Religione Civile»). Ma contemporaneamente, in una continua oscillazione tra i due estremi, appare anche una ammissione esplicita del fatto che «la nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia». E la conoscenza storico-critica del «mondo degli altri» può dare un contributo decisivo alle attuali insicurezze culturali. Ma in questa situazione «ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, assumere le proprie responsabilità». E il compito dello storico dovrà essere quello di favorire «l'allargamento dell'autocoscienza per rischiare l'azione». Ciò potrà avvenire (è questa un'affermazione molto importante per definire la concezione che D. M. si è fatto della scienza delle culture) «solo imparando a distinguere la nostra cultura dalle altre, anche da quelle più lontane» (De Martino 1941).

Nel De Martino maturo, molti anni dopo, riappare la concezione della propria cultura, da parte dell'etnologo, come «unità di misura delle storie culturali aliene e come centro di riferimento e al tempo stesso unità di misura» (De Martino 1977: 396). Ma c'è anche altro: «Per l'europeo la sua civiltà è il suo stesso pensiero, ed è qualcosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare [...] per restituirgli la potenza egemonica compromessa [...] È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento» (*Ivi*: 281-82, 352). Nel libro incompleto appena citato, e pubblicato postumo, *La fine del Mondo*, c'è un passo decisivo:

Si profila [...] il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e descrivere, la propria vocazione specialistica: ovvero si affida ad alcune «ovvie» categorie antropologiche, assunte magari in un loro preteso significato «medio» o «minimo» o «di buon senso», e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione (cioè la sua vocazione specialistica viene questa volta compromessa dalla impossibilità di una osservazione «oggettiva»). L'unico modo per risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione del «proprio» e dell'«alieno». [...] Non dunque un eurocentrismo dogmatico, e neppure un irrelato relativismo culturale formano la base della ricerca etnologica, ma un europocentrismo critico, elettivamente disposto al *reale incremento della coscienza umanistica* (*Ivi*: 391-2).

Nelle ultime pagine di quest'opera il nostro autore sintetizza con grande efficacia il carattere specifico della produzione di conoscenza antropologica:

Il paradosso fondamentale della osservazione etnografica e della ricerca etnologica è il seguente: per osservare il culturalmente alieno occorre necessariamente impiegare determinate categorie di osservazione, senza le quali i fenomeni culturali cessano di apparire all'osservazione. Queste categorie sono: religione, magia, tecnica; mito, rito, arte; economia, società, diritto; politica; anima, spirito, forza; normale e anormale, sano e psichicamente malato; storia, cultura. Ma queste categorie sono concresciute, quanto alla loro distinzione e alle polemiche storico-culturali per entro le quali sono state distinte, con la storia culturale dell'occidente, dalla Grecia ad oggi: sussiste quindi il rischio che, im-

piegandole per culture aliene, impartecipi di tale storia, sia inconsapevolmente e acriticamente attribuito a tali culture la storia nostra, le nostre polemiche, le nostre scelte, le nostre distinzioni categoriali, introducendo in tal guisa, sia nella fase iniziale della osservazione, una distorsione etnocentrica dei fenomeni da osservare. Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegarle, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno. Il paradosso può essere sciolto quando si prenda coscienza della limitazione etnocentrica delle categorie di osservazione impiegate dall'etnografo occidentale (*Ivi*: 409-10).

È importante sottolineare che il grande volume tratto dall'archivio di De Martino, *La Fine del Mondo*, contiene una notevole quantità di passi che configurano con ricchezza e approfondimenti la concezione e le implicazioni del concetto di «etnocentrismo critico». È la prima volta, quindi, nel 1977, che appare chiaramente la definizione di «etnocentrismo critico», che poi avrà nei commenti successivi una grande fortuna. Alcuni passi sono già stati riportati nelle pagine precedenti. Ma converrebbe coordinare sistematicamente l'insieme delle affermazioni sul tema, che sono diffuse in molte parti del volume. Per esempio, un passo che vale la pena di richiamare è il seguente:

Il riconoscimento che le genti e le culture del nostro pianeta sono 'disperse', non componibili nelle loro storie passate secondo l'unità di un piano provvidenziale, si pone oggi, nella presente congiuntura culturale dell'occidente, come compito di unificazione secondo le linee di sviluppo di un etnocentrismo critico che pone in causa il proprio etnos nel confronto con gli altri etne, e che si apre alla prospettiva di *un umanesimo molto più ampio di quello tradizionale* (in ciò il significato che la etnologia è venuta assumendo nella civiltà moderna) (De Martino 1977: 332-333).

Infine, è molto interessante anche l'osservazione seguente:

Contro le immagini negative del divenire storico è oggi da far valere: Il riconoscimento che al centro dell'impulso confrontante, unificante e pianificante siamo 'noi' in quanto occidentali, cioè in quanto depositari dell'unica cultura umana che, a capo di un lungo corso storico, ha prodotto la scienza del confronto di sé con le altre culture: la etnologia; e il riconoscimento che nel confronto non si tratta di liquidare l'occidente, ma di metterlo in causa, di assumere coscienza dei *limiti del suo umanesimo* fin oggi corporativa e di restituirgli la potenza egemonica compromessa (*Ivi*: 352).

Abbiamo messo in corsivo, in queste affermazioni di De Martino, il riferimento ripetuto a un «umanesimo etnografico» che propone una modificazione ed estensione abbastanza consistente del tradizionale umanesimo letterario-filosofico della tradizione occidentale: il «reale incremento della coscienza umanistica», «la prospettiva di un umanesimo molto più ampio di quello tradizionale», «un europocentrismo critico, elettivamente disposto al reale incremento della coscienza umanistica». Questi passi mostrano una importante proposta dell'autore della *Terra del rimorso*, che dialoga criticamente con la visione tradizionale dell'umanesimo euro-occidentale, e si confronta attivamente con le culture e le società marginali e «diverse» dal «centro» del mondo politico-economico-culturale; un europocentrismo critico, elettivamente disposto al *reale incremento della coscienza umanistica*» (*Ivi*: 391-2, corsivo aggiunto) e si propone una revisione critica del sé storico-culturale, nel confronto con le alterità.

Questi passi costituiscono, insomma, un denso e articolato dossier sul tema dell'etnocentrismo critico, più che non i diversi passi isolati distribuiti negli altri saggi precedenti di De Martino. Come si vede, la strenua, e forse anche in parte presuntuosa, difesa battagliera della civiltà contemporanea dell'Occidente viene in qualche modo attenuata, mettendo in evidenza l'esistenza di «limiti» e di rischi; insomma, vengono sottolineate le difficoltà della produzione della conoscenza antropologica. Ma la «difesa dell'Occidente» ha una sua radice precisa: ha a che fare con l'ostilità aperta e aspra del nostro autore nei confronti del «Relativismo Culturale», rappresentato soprattutto dall'antropologo americano Melville Herskovits. De Martino offre una visione un po' caricaturale di questo orientamento teorico e metodologico, esagerandone per fini polemici alcuni aspetti, che caratterizzerebbero una forma di «relativismo assoluto». In realtà Herskovits si limitava a sottolineare un fatto indiscutibile: che ogni cultura, ogni società umana, è costituita anche da giudizi, da valori propri, da valutazioni riguardanti gli «altri», esattamente come la nostra. E quindi lo studio e la comprensione delle altre civiltà dovrebbe basarsi su una buona dose di «comprensione» nelle fasi iniziali della ricerca, sospendendo i giudizi rigidi preliminari, per riconoscere validità – cosa che raramente gli Europei hanno fatto in passato – anche alle culture degli altri. E aggiungeva:

I giudizi di valore sono relativi, in rapporto con il quadro culturale dal quale emanano [...] troppo sovente noi non riconosciamo che una superiorità dimostrabile non convincerà affatto con forza una persona appartenente ad un'altra

cultura, sul fatto per esempio che un'arte diversa dalla sua è preferibile o anche che il monoteismo vale più, o è meglio, del politeismo. [...] Eccezion fatta del dominio della tecnologia, è estremamente difficile stabilire sulla base di criteri universalmente ammissibili se un modo di pensare o di agire è superiore a un altro; [...] il vero punto centrale del relativismo culturale è la disciplina sociale che ne deriva, di rispetto per le differenze, del rispetto mutuo. L'enfasi sulla accettabilità dei molti modi di vita, non di uno solo, è una affermazione del valore che hanno tutte le culture. Questa enfasi cerca di comprendere e armonizzare i diversi fini, non di giudicare e distruggere quelli che non si accordano con i nostri. Il relativismo culturale è dunque una filosofia che, riconoscendo i valori contenuti in ogni società per guidare la propria vita, sottolinea con forza la dignità inerente in ogni sistema di costumi, e la necessità di tollerare le convenzioni altrui, anche se esse possono essere molto diverse dalle nostre (Herskovits 1948: 625-641)².

Questo è quanto risulta sul tema nell'importante libro di Melville Herskovits. Sul relativismo, il pluralismo e il multiculturalismo e la loro valutazione nell'antropologia moderna esiste un ampio dibattito, al quale conviene riferirsi (Colajanni 2006). La posizione iniziale, che viene dalla proposta di Herskovits, di un «relativismo conoscitivo metodologico» nella ricerca antropologica, si può ritenere utile ed opportuna per tener conto fino in fondo degli apporti creativi, delle idee di base prodotte da ogni società. Successivamente e progressivamente, nel corso della ricerca approfondita su un dato sistema culturale, potranno – ovviamente – aver luogo giudizi e valutazioni storico-critiche. A De Martino sembra invece che il relativismo culturale, al quale attribuisce il carattere di una «minaccia per l'etnologia», porterebbe a una posizione nella quale «il rapporto con l'ethnos si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della “scienza” da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali» (De Martino 1962: 86-7). Il vero è che per il nostro autore lo studioso non può e non deve «contemplare» il mondo, deve «scegliere». «La scienza non è degli apolidi» (*Ivi*: 74) è la sua incisiva affermazione, diventata famosa. Bisogna prendere partito, bisogna giudicare fin dal «limine» della ricerca. La neutralità non si confà alla scienza.

Il dibattito internazionale sul «relativismo culturale» conferma le osservazioni critiche qui presentate sul giudizio negativo, e alquanto approssi-

² Dello stesso autore è molto importante un saggio successivo (Herskovits 1958).

mativo, di De Martino. E ogni valutazione contemporanea del tema dovrebbe tener conto, per non fare riferimento che solo ai più rilevanti, dei saggi, sull'argomento del relativismo, di Maquet, Hollis e Lukes, Jarvie, Geertz, Gellner, Rentelm.

Ma anche in Italia il tema ha suscitato una diffusa attenzione fra gli antropologi, a partire dai saggi di Callari Galli, Lombardi, Dei e Simonica, Aime, Barba, Biscaldi. Una analisi di almeno questa breve lista di studi sul relativismo dovrebbe, credo, accompagnare ogni discussione sul tema che voglia anche valutare criticamente il contributo di De Martino all'importante argomento, rilevante per la teoria antropologica. Dobbiamo osservare che in questi studi, in quelli italiani in particolare, la posizione di De Martino sul tema viene poco e rapidamente esaminata, e non nei termini di una ampia indagine storico-critica, con riferimento al quadro internazionale degli studi sull'argomento.

La «centralità» dell'Occidente e i suoi «limiti»

È stato dunque osservato che il punto di vista teorico generale di De Martino non si limita a uno schieramento a favore della «centralità dell'Occidente» e contro il «relativismo culturale». Egli aggiunge una considerazione molto importante. E cioè che la centralità dell'Occidente deve essere una «centralità-critica», autocritica, impegnata nell'identificare i propri limiti e a contribuire a un «allargamento dei suoi orizzonti storici». Questa complessa operazione è sintetizzata nella formula originale di grande impatto comunicativo: «l'etnocentrismo critico», una formula che ha avuto uno straordinario successo. In tutti questi passi, spesso aspri e assiomatici, appare dunque una buona idea, che va comunque salvata, al di là degli eccessi verbali e concettuali: è quella che «l'incontro etnografico deve condurre a una *duplice* tematizzazione critica, del “proprio” e dell’“alieno”» (De Martino 1977: 395). Cioè, la conoscenza antropologica mobilita fortemente una necessità di consapevolezza critica di ciò che siamo noi occidentali e che cosa ci spinge a costruire una sistematica attenzione ai mondi «degli altri»; e che questo interesse si muove in un continuo «dai e vai» tra i due poli. Bisogna dunque riconoscere che l'aggettivo «critico» costituisce l'apporto più accettabile e propositivo del contributo del nostro autore.

Tuttavia, c'è molto da aggiungere, per approfondire una perplessità che su certi punti è assai netta. A parte la forzatura del messaggio del relativismo culturale americano, c'è dunque in questi passi una costante, ripetuta,

orgogliosa, sopravvalutazione della propria civiltà in opposizione alle altre. E una continua difesa della stessa. E poi la convinzione che la scelta di campo sia necessaria, fondamentale per costruire la conoscenza dei mondi a noi diversi, a partire dalla «*difesa*» della propria civiltà. In realtà, bisogna riconoscere che è abbastanza diffusa nell'antropologia moderna una posizione che è esattamente opposta: infatti, una delle finalità unanimemente riconosciute delle discipline antropologiche è proprio quella inversa, rispetto alla proposta di De Martino. L'antropologo, infatti, si impegna a «difendere» (conoscitivamente, valorialmente, e anche social-politicamente) non la propria ma le «altre» civiltà (che per solito hanno subito processi di dominazione, di esclusione, di disprezzo e sottovalutazione dall'Occidente). E per conoscerle, deve di necessità passare per una fase iniziale (quello che può essere definito il «relativismo metodologico») nella quale tenderà ad «accettare» temporaneamente, a «comprendere», a trovare ragionevoli, umanamente accettabili, se non tutti i costumi della società aliena che sta studiando, almeno una buona parte. Il processo accidentato, difficile, lungo e continuo, di apprendimento di una società diversa, passa naturalmente per fasi, per approssimazioni, per l'assorbimento progressivo delle diverse categorie del pensiero altrui e per la descrizione e analisi accurata delle azioni corrispondenti, che è certo stimolato dall'uso controllato delle categorie proprie, sempre sottoposte a revisione critica. Nel rapporto intenso e bidirezionale, tra il sé culturale dell'etnografo, e il sé culturale della società studiata, pur accettando l'idea di problematizzare contemporaneamente entrambi i fronti, non si può negare che il compito principale ed ineliminabile dell'etnografo sia quello di chiarire, interpretare, comprendere, «far parlare da sé» l'altro polo del complicato rapporto. E la concentrazione sul sé storico dell'antropologo, sulla sua civiltà storicamente determinata, come polo quasi esclusivo e in ogni caso privilegiato nel processo di produzione della conoscenza antropologica, tende a far dimenticare o mettere a tacere una serie di altre considerazioni teorico-metodologiche che sono indispensabili per la scienza dell'uomo. Infatti, l'antropologo moderno (e già così era anche per gli antropologi degli anni Quaranta del secolo passato) si accosta allo studio delle società diverse con un bagaglio che è di certo complesso e multidimensionale: innanzitutto, è giusto che prenda coscienza dei caratteri e delle categorie interpretative, nonché delle riflessioni generali dell'umano, che si sono prodotte nella sua cultura d'origine; ma va anche sottolineato che l'antropologo si è formato per anni sui libri di teoria e metodologia dell'antropologia scritti e discussi da centinaia

di suoi colleghi, che appartengono a paesi anche diversi dall'Occidente contemporaneo; e tutto ciò finisce già da sé per «depistare» in parte il ricercatore occidentale e per «allargare criticamente il suo sguardo» rispetto alle specifiche idee nate in Occidente al di fuori della riflessione antropologica, la quale infatti è di per sé un insieme di concettualizzazioni e di riflessioni che tendono a «far uscire» dall'angusto, sia pure ammirevole, contesto dell'Occidente. Ma è di grandissima importanza anche il fatto che nella sua formazione, che in genere dura anni, l'antropologo avrà anche letto e studiato decine e decine di monografie etnografiche, che lo hanno messo in contatto con un numero assai consistente di diversità culturali, di «variazioni» nei costumi, nei sistemi di idee e di rappresentazioni, nei valori di popoli diversi; queste monografie sono testimonianze ineliminabili, perché conterranno parti osservazionali e descrittive di validità documentale inestimabile, che potranno essere stimoli per intense riflessioni generali, giacché spesso sono frutto di anni e anni di ricerche di studiosi appassionati, coinvolti, impegnati e conoscitivamente attrezzati.

Come si vede, è opportuno, se non necessario, fare riferimento alla «cassetta degli attrezzi» teorici e metodologici con la quale l'antropologo inizia il suo ineliminabile impegno di ricerca sul campo, che non può essere costituito solo da una coscienza critica dell'Occidente, disposta ad allargarsi verso altri mondi. Dunque, è certo accettabile la prima parte della proposta di De Martino, quella della presa di coscienza critica della «sedia storico-culturale» sulla quale sta seduto il ricercatore etnologo, del padroneggiamento pieno delle categorie filosofiche, culturali e storiche che hanno fondato e dirigono il suo interesse verso i popoli diversi. Ma qui l'apprezzamento per la posizione di D. M. si attenua. Sostenere con forza la necessità di un etnocentrismo (per quanto critico) rivela già da subito una scarsa disponibilità a realizzare quello sforzo di uscire parzialmente dalle proprie categorie (per rientrarvi poi) che è necessario se si vogliono apprendere delle categorie altrui. In tal modo si deve anche porre in discussione l'osservazione del nostro autore che «non è possibile uscire dal proprio mondo culturale». In verità, tutta l'antropologia, in diversi modi, a partire dalla fine dell'Ottocento, non ha fatto altro. Insomma, le culture diverse si possono in una certa misura «imparare»: è questione di tempo, di capacità specifiche, di curiosità e interesse, di conoscenza approfondita della lingua locale, di elasticità mentale, di «immaginazione antropologica» (cioè della capacità di immaginare connessioni, significati, simbolizzazioni oscure); il tutto mettendo provvisoriamente tra parentesi i sistemi catego-

riali e valoriali della propria cultura d'origine. Questa possibilità è alla radice profonda del sapere antropologico, che viceversa si trasformerebbe in una semplice «meticolosa autoanalisi del ricercatore occidentale, stimolato dalla sfida delle differenze». Bisogna allora escludere la impossibilità logica di uscire temporaneamente dal proprio mondo. Ma c'è un altro livello, che appare spesso negli scritti dell'autore della *Terra del rimorso*. È quello della necessità etica, che viene sbandierata spesso («dobbiamo difendere il nostro Occidente», e così via). Va osservato a questo proposito che le culture si difendono tutte, spesso offendendo le culture diverse. Non c'è nulla di strano nel forte auto-apprezzamento, sul quale il nostro autore insiste continuamente, della propria cultura d'origine. È ciò che fanno quasi tutte le culture, considerandosi – come fa, oggi con alcune buone ragioni, e solo per certi aspetti, l'Occidente – *al centro* dell'universo umano, e al di sopra degli altri. Questo atteggiamento non è insolito anche in alcune società tradizionali dei continenti extraeuropei. Ricordo di aver sentito più volte i *Mama*, sacerdoti, grandi saggi e maestri del rituale degli indigeni Kogi della Sierra Nevada de Santa Marta (Nord della Colombia) parlare dei Bianchi, e della cultura dei Bianchi che vivevano lungo la costa, alla base del massiccio montuoso da loro abitato, con grande, paterna, sufficienza, senso di superiorità e sostanziale disapprovazione:

I Bianchi sono i nostri “fratellini minori”. Noi siamo i “Fratelli Maggiori” e abbiamo compiti molto difficili, come quello di mantenere in vita con il nostro lavoro e con i nostri rituali questa grande montagna. I Bianchi sono come i bambini: hanno una grande quantità di oggetti senza alcun merito, passano dall'uno all'altro incessantemente, fanno danni continuamente e distruggono tutto quello che toccano senza sapere perché. Conoscono, e sono interessati solamente all'aspetto materiale delle cose; non conoscono il valore spirituale delle cose, come invece facciamo noi.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

C'è da aggiungere, credo, che avendo deciso di proporre la sua categoria dell' etnocentrismo critico come strumento concettuale, teorico ed euristico a un tempo, in grado anche di evidenziare i compiti morali ed etico-politici dei ricercatori antropologi, De Martino manca di dedicare l'attenzione che meriterebbe a questa singolare proprietà delle società umane (della grandissima maggioranza di esse) di considerare il sé sociale e culturale collettivo come centro dal quale osservare, valutare, giudicare, le altre società e culture. Cioè, ci si sarebbe aspettati da lui un'indagine

attenta, documentaria, sulle diverse forme di etnocentrismo, cercando di evidenziare le differenze tra le forme diffuse altrove e il particolare etnocentrismo dell'Occidente moderno, e infine la sua proposta dell'«etnocentrismo critico». Esaminando e discutendo questa documentazione, che era assai estesa anche alla sua epoca, si potrebbe – forse – giustificare in parte l'adozione controcorrente, provocatoria e paradossale, del concetto di etnocentrismo come «posizionamento positivo», produttivo di risultati soddisfacenti nel processo conoscitivo delle differenze culturali, ma solo come «centrismo conoscitivo». Di tutto ciò nulla nei lavori di De Martino, e pochissimo negli scritti dei suoi continuatori (se si eccettua il ricco e ampio saggio di Lanternari sugli etnocentrismi, che uscì prima nel 1978 e poi venne rifiuto nel volume *L'incivilimento dei barbari*) (Lanternari 1983). E sorprende, altresì, di non trovare traccia, negli scritti dell'autore della *Terra del rimorso*, del famoso libro di William Graham Sumner (1906)³, nel quale è tra l'altro contenuta una prima e più esauriente definizione dell'etnocentrismo proposta in epoca moderna⁴. Anche se, secondo recenti studi, pare che la più antica accezione del termine «etnocentrismo» si debba al sociologo polacco-tedesco Ludwig Gumplowitz, che la propose fin dal 1887. Ma a una ricca e dettagliata analisi dei contributi di Sumner al tema dell'etnocentrismo, dei «costumi di gruppo», e alle discussioni e polemiche suscitate, ha dedicato un saggio specifico Alberto Cirese nella sua raccolta di saggi *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze* (2010). In questo volume di Cirese c'è anche un'affermazione che trovo di straordinaria importanza, e molto sorprendente. Trattando della avversione di De Martino contro il «relativismo culturale», Cirese afferma: «Dubito che l'espressione "etnocentrismo critico" fosse sua, a me pare piuttosto d'avergliela appiccicata io, nelle nostre discussioni di allora» (*Ibidem*, p. 86). E in nota rinvia a un suo scritto dedicato a Vittorio Lanternari: *Postfazione. Rammemorando il saluto al modo antico di Vittorio Lanternari* (Lombardozzi & Mariotti 2008). In questa Posfazione del 2008 Cirese racconta di aver ripreso dai suoi cassetti un suo testo inedito e dimenticato del 1965, nel quale diceva: «la crisi della cultura occidentale nel confronto con le civiltà altre da noi

³ Del libro fu pubblicata in italiano una prima traduzione dal titolo *Costumi di gruppo*, con una ricca e densa Introduzione di Alberto Cirese, dalle Edizioni di Comunità nel 1962.

⁴ Mi sembra opportuno fare riferimento alla esplicita critica e contrarietà di Alberto Cirese sul fatto che il libro di Sumner non venisse considerato da parte degli antropologi italiani. Si può vedere in proposito la nota di Antonio Fanelli (2021).

e il ricostituirsi dell'organicità della nostra cultura, salvata dalla crisi, proprio perché capace di ritrovare se stessa nell'estraniamento, tutti temi che con lui [con De Martino] chiamavo, scherzosamente e serio, "etnocentrismo critico demartiniano". E subito dopo aggiunge, rivolto a Lanternari: «avremmo forse potuto chiederci se abbia qualche peso, sia pur minimo e laterale, questo slittare di una etichetta, anzi di un concetto, da un mio conversare "scherzoso e serio", di cui però si tace, ai ragionamenti che De Martino svolse, con quella etichetta, nelle sue pagine rimaste inedite fino al 1977» (Cirese 2010: 289). C'è da aggiungere, però, che risulta – in una recensione a un libro di Bultman, del 1964 – l'uso esplicito della espressione «etnocentrismo critico», da parte di De Martino (Satta 2018: 522); Ritornando al fondo nella riflessione generale sull'etnocentrismo, sulla base dei dati documentari disponibili, e riguardante la natura e i caratteri degli atteggiamenti etnocentrici, non si dovrebbe negare che l'etnocentrismo – di fatto – risulta essere uno degli «istituti culturali» più diffusi tra tutte le società umane; un processo universale di «distorsione conoscitiva», che sulla base di proiezioni spesso ingenua e mal padroneggiate di proprie categorie conoscitive, etiche o semplicemente culturali, può rendere difficile se non impossibile la conoscenza accurata e ben fondata degli istituti culturali di una società «altra». Numerosi esempi potrebbero illustrare bene, credo, il carattere distorsivo della conoscenza, della comprensione di una società diversa, se si proietta al di fuori di sé (adottando un atteggiamento etnocentrico) l'immagine celebrata di un Occidente ipoteticamente razionale, logico, che si oppone a un mondo «primitivo» illogico, pre-logico, immaginifico, magico. Ci si meraviglia, naturalmente, che i commenti e gli studi dei continuatori dell'opera di De Martino non si siano, se non marginalmente, soffermati sulla lunga storia delle analisi e delle proposte sul tema dell'etnocentrismo in generale, all'interno del quale collocare la proposta del nostro autore. Una rapida scorsa sulla letteratura generale in proposito credo sia necessaria per collocare in un quadro internazionale la proposta di De Martino.⁵

C'è da aggiungere, credo, che De Martino mostra chiaramente nei suoi studi teorici sui caratteri delle società umane nelle loro diversità e variazioni, una sua assoluta preferenza per temi generali e filosofico-teorici, con misu-

⁵ Mi limito a ricordare alcuni saggi rilevanti in proposito: Embree (1950); Swartz (1961); Taylor (1963); Menton (1983); Hammond & Axelrod (2006); Bizumic & Duckitt (2012); Etinson (2018); Benthall (2021); Yuliya *et al.* (2022).

rata attitudine alla verifica empirica comparativa nell'immenso dossier etnografico sulle diversità delle culture umane. Bisogna riconoscere, però, che c'è un'eccezione: nella sua opera di grandissimo livello e ambizione teorica, *Il mondo magico*, il primo capitolo («Il problema dei poteri magici», di ben 66 pagine) consiste in una straordinaria e minuziosa analisi e commento di moltissime fonti etnografiche, riportando lunghi e decisivi passi tratti dalle ricerche empiriche di molti studiosi, sul problema della «effettiva fondatezza delle opinioni sulla *realtà dei poteri magici*»; sono accuratamente esaminati lunghi passi di autori come Trilles, Schirokoroff, Schebesta, Gusinde, Rasmussen, Callaway, Czaplicka, Codrington, Strelhow, Spencer e Gillen. Ma, curiosamente, trascura del tutto quella che è senza dubbio la più intensa e dettagliata monografia etnografica sulla magia, in due grossi volumi: *Coral gardens and their magic*, di Bronislaw Malinowski (1935). Ma poi, a partire dal secondo capitolo del libro, di più di 100 pagine («Il dramma storico del mondo magici»), l'intensità delle fonti etnografiche si attenua e l'attenzione si concentra sulla «singolare condizione psichica in cui molto spesso cadono gli indigeni»: la «perdita dell'unità della propria persona e l'autonomia dell'io»; ma in realtà – dalla immensa documentazione etnografica esistente – risulta essere, questa, una situazione ed un problema non particolarmente diffuso tra le società tradizionali extra-europee.

In definitiva, accettato il principio della meticolosa consapevolezza e analisi critica della storia culturale della quale l'antropologo è parte, appare adesso chiaro che ci sentiamo di criticare l'uso, da parte di De Martino, del termine «etnocentrismo» in senso positivo, senza un approfondimento storico-culturale-comparativo che dovrebbe essere necessario. Mentre invece troviamo di un grande interesse la proposta di investigare con attenzione i «limiti» dell'Occidente e l'idea di farne una critica attenta e radicale, in grado veramente di «allargare gli orizzonti della nostra coscienza storiografica». Ma purtroppo, dobbiamo constatare che questo importante compito è rimasto in massima parte inevaso. L'unica critica che appare spesso nelle pagine del nostro autore è quella agli antropologi otto-novecenteschi che hanno qualificato la magia dei popoli primitivi come una «falsa scienza» e una «arte abortiva»; e poco altro. Insomma, dei difetti, dei caratteri criticabili ed eventualmente negativi, dei limiti dell'Occidente, ci sono pochi approfondimenti nei lavori del nostro autore e dei suoi continuatori, se si fa eccezione per alcuni passi nei lavori di Vittorio Lanternari. E invece, per non fare che pochi e approssimativi esempi, si potrebbero porre sotto esame critico storico-culturale alcuni caratteri precipi dell'Occidente, che

non mancano di produrre effetti sulla comprensione, analisi e studio delle differenze culturali: innanzitutto, la distinzione-opposizione radicale tra «materiale e spirituale»; il contrasto ineliminabile tra razionalismo e irrazionalismo; poi il crescente individualismo, che ha contribuito ad affievolire l'importanza dei legami sociali di prossimità; quindi lo scientismo e la cieca fiducia nella scienza; ma anche il crescente materialismo che finisce per caratterizzare tutte le attività, e l'economicismo, che ha affidato all'economia, e al mercato, la funzione fondamentale nella riproduzione sociale e culturale; ma anche l'idea del provvidenzialismo, cioè del possibile intervento non umano nelle cose degli uomini, che ha contribuito a creare una visione del mondo caratterizzata da una specie di «storicismo cristiano» (la convinzione che la storia è orientata in senso ascensionale e positivo di accrescimento continuo). E al colonialismo, dalle sue giustificazioni pseudo storico-teoriche alle sue complesse e ingombranti pratiche costrittive, con le differenze tra i diversi paesi coloniali, bisognerebbe rivolgere una attenzione speciale e attentamente storico-documentaria. Questi non sono che alcuni esempi. Ma ci sembra la strada per incrementare una visione veramente critica del nostro mondo contemporaneo. E bisognerebbe aggiungere alla configurazione teorico-filosofica dei temi accennati, il loro «uso pratico» nelle relazioni sociali, nella costruzione dei «piani di vita» dei cittadini delle diverse società dell'Occidente. E non sarebbe male, anche, ricordare che l'Occidente, le cui benemeritenze in campo artistico, scientifico e tecnico nessuno si sogna di mettere in dubbio, è anche quel complesso di società e di culture che ha prodotto numerose grandi colpe storiche che non possono essere dimenticate: lo schiavismo, la Inquisizione, numerose perversità coloniali, l'«olocausto».

Ma, riprendendo quanto accennato prima, converrebbe soffermarsi sul tema spesso posto in evidenza da De Martino: quello della natura specificamente «coloniale» della identità storico-politica e culturale dell'Occidente, e dei consistenti effetti sociali e culturali dei processi di «de-colonizzazione» che si sono diffusi negli ultimi decenni, a partire dai movimenti anti-coloniali degli anni Cinquanta del secolo passato. Nel recente dibattito internazionale la «decolonialità», proposta e sostanziata in molte iniziative anti-europee, e spesso «anti-bianche» in molti paesi di quello che una volta veniva definito il «Terzo Mondo», ha assunto un rilievo anche nel dibattito antropologico. Un recente saggio di Dorothy Zinn ha cercato di connettere questi movimenti sociali e culturali con alcune «anticipazioni» di De Martino (Zinn 2024), sottolineando l'importanza, e la diffusione positiva

anche in molti paesi non europei, delle riflessioni sulla «crisi» dell'Occidente e le forme di millenarismo. Sull'importanza dei contributi di D. M. e la loro rilevanza per i problemi della contemporaneità, si è diffusa in anni recenti una considerazione degli studi demartiniani fuori dell'Italia. Per esempio, in Brasile iniziative seminariali e convegni dedicati a De Martino hanno generato saggi rilevanti di sintesi, come quello di Cristina Pompa (2022), che pone il nostro autore al centro della storia dell'antropologia italiana. E l'interesse per D. M. nella Francia contemporanea non è solo connesso con le traduzioni in francese di opere fondamentali come *La fine del mondo*. Ci sono anche numerosi articoli nel *Laboratoire italien. Politique et société*. Un buon esempio è il saggio di Francesco Lesce, contenuto in un recentissimo «dossier», dedicato al tema «Mezzogiorno, subalterité et folklore» (2024). Credo che sia anche da ricordare un ricco e dettagliato saggio di sintesi di Antonio Fanelli sulla visione demartiniana del «futuro del mondo», a partire dall'importanza decisiva del capitolo e sé stante, nell'ultima edizione de *La fine del Mondo* («L'Apocalisse dell'Occidente»), nel quale gli antropologi, in quanto «clinici della cultura», sono esortati a partecipare a un «consulto decisivo». In tal modo viene delineata la strada per il riscatto grazie a un umanesimo di tipo nuovo: un «umanesimo etnografico» che si fonda sull'«etnocentrismo critico» (Fanelli 2020: 146).

Va anche osservato che la formulazione demartiniana dell'etnocentrismo critico va contestualizzata nel quadro culturale e politico degli anni in cui l'autore scrive, caratterizzati da una diffusa serie di commenti dello storicismo gramsciano e dall'acceso dibattito esistente nell'area culturale marxista-comunista, nel quadro internazionale post-bellico che vedeva una distensione internazionale che però si accompagnava al diffuso sostegno alle lotte della decolonizzazione. De Martino si sentiva un intellettuale impegnato a fondo nelle difficoltà della sua epoca e connetteva costantemente i suoi studi con il campo assai largo e articolato della cultura storico-politico-filosofica di quegli anni. Non a caso egli era sostanzialmente l'unico degli antropologi-storici delle religioni italiani che suscitava l'interesse dei filosofi, sociologi e politologi del nostro Paese. Ma non va dimenticato che le ricerche e gli spunti teorici di De Martino vennero più volte criticati, e piuttosto aspramente, dalla cultura politica ufficiale della sinistra italiana: Franco Fortini, Cesare Luporini, per esempio, si espressero criticamente in maniera esplicita. E poi, dopo la sua morte, invece, il nostro autore cominciò a suscitare un grande interesse all'estero. Ma appare evidente che qualunque dato etnografico, qualunque osservazione do-

cumentaria su aspetti particolari della diversità culturale di società umane, qualunque proposta teorica o metodologica venuta da etnologi o studiosi di scienze sociali, veniva subito ricollocata in quel vasto e ricco quadro di riferimenti generali sull'«umano», che doveva fare i conti con Croce, con Heidegger, con Hegel, con Husserl, con Cassirer. E del resto qui in Italia una grande e ricca quantità di commenti ai lavori di De Martino è venuta proprio dalla filosofia che ha mostrato una notevole sensibilità per i temi antropologici, soprattutto di carattere teorico. A partire da un bel libro di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia* (2001), nel quale vengono criticate con efficacia due convinzioni correnti nei commenti sul nostro autore: la prima è l'idea che la vasta ricerca demartiniana possa essere compresa e analizzata senza confrontarsi con i problemi filosofici che, continuamente, ne sorreggono l'impianto; la seconda riguarda l'opinione che egli abbia «superato», avversato e abbandonato l'idealismo crociano. Ma è anche importante il libro di Sergio Bernardini dal titolo *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (2013), che ricostruisce con attenzione e ricca documentazione il cammino di D.M. dal tema della «presenza» e del «rischio esistenziale» a quello dell'«ethos trascendentale», tra storicismo, esistenzialismo e fenomenologia. E anche il volume di Massimiliano Biscuso, *L'Ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino* (2022) ha dato un contributo eccellente, spingendo molti commentatori a collocare il nostro autore in un «empireo filosofico», in grado di dialogare con i massimi personaggi del settore. Il libro affronta con intensità ed efficacia temi come il rapporto tra De Martino e Gramsci e la (in)comprensione marxista della religione, la «religione civile» e il simbolismo civile, l'influenza di Hegel e del processo di soggettivizzazione, la «corporeità vissuta», i «limiti dello storicismo». Il saggio di Chiara Cappiello, *Essere nel mondo. Ernesto De Martino lettore di Heidegger* (2023) appartiene alla stessa categoria. Ma la ricca e densa bibliografia di scritti su «De Martino e la Filosofia» è molto più ampia. Bisogna tener conto, infatti, almeno dei due saggi di Placido Cherchi su *L'«ultimo» De Martino e il tardo Heidegger* (1988), e sul rapporto tra De Martino e Binswanger (1989), come anche del volume curato da Roberto Pastina: E. De Martino, *Scritti filosofici* (2005), che contiene parte dei dossier dell'Archivio De Martino che vennero pubblicati nella edizione di *La Fine del Mondo*, curata da Clara Gallini nel 1977.

Ma nel proprio campo degli studi, nelle discipline antropologiche e storico-religiose italiane, non è che De Martino riscuotesse un consenso

unanime. Varie dimensioni di dissensi e contrasti sono state documentate negli ultimi anni. Non solo le polemiche con Toschi sulla storia delle tradizioni popolari, ma anche il dissenso di lungo periodo e i non facili rapporti, il più delle volte sotterranei e non espliciti ma densi e profondi, tra Ernesto De Martino e Alberto Cirese, per lunghi anni suo collega a Cagliari. Il tema è analizzato in molti lavori. Ma mi sembra una più ricca e dettagliata trattazione dell'argomento nel saggio di Antonino Fanelli *La verità sta di casa tra Palazzo Filomarino e il Sasso di Matera* (2019).

Alcuni commenti sull' «etnocentrismo critico»

In sostanza, dunque, l'uso del termine etnocentrismo da parte del nostro autore non ha comportato un accurato confronto con le elaborazioni teoriche e le analisi che sul concetto e le sue implicazioni nelle diverse società umane sono state fatte nella storia dell'antropologia; e del resto l'apparente attenuazione dell'idea di etnocentrismo non particolarmente elaborata, che appare nell'aggettivo «critico», non riesce a modificare sostanzialmente la «pesantezza» del primo concetto. Basterebbe una scorsa alle discussioni sul tema, a partire dal menzionato vecchio libro di Sumner. Ma ci limiteremo ad alcuni accenni sulla presentazione del tema in uno dei migliori manuali disponibili di discipline antropologiche, *Cultura egemonica e culture subalterne* di Alberto Cirese:

Gli atteggiamenti etnocentrici, e l'esclusivismo culturale, precludono ovviamente la possibilità di studiare scientificamente le culture diverse dalla nostra: all'esame delle loro ragioni e articolazioni *interne* sostituiscono il giudizio non articolato e meccanico dall' *esterno*, e dunque operano in base a ciò che appunto si dice un pre-giudizio. La condizione per lo studio dei gruppi socio-culturali «altri» dal nostro è dunque che si accetti di considerare come «relative» (e non «assolute») *tutte* le culture, ivi compresa la *nostra*; che si accetti insomma la esistenza di una «pluralità di culture», e che si adottino gli strumenti concettuali capaci di renderle tutte comprensibili, al di là delle svalutazioni o delle sopravvalutazioni pregiudiziali e non mediate. I giudizi, per non essere pre-giudizi, debbono nascere dall'esame interno e non debbono sostituirsi ad esso. In questo quadro si pongono i delicati problemi del rapporto da stabilire tra le categorie (concetti, atteggiamenti, valori, ecc.) della cultura di cui fa parte lo studioso (e che si chiama spesso la «cultura osservante») e le categorie proprie della cultura che viene assunta come oggetto di studio («cultura osservata») (Cirese 1973: 5-9).

Qualche critica misurata al concetto demartiniano, d'altronde, è venuta anche – come s'è accennato – da parte di alcuni dei suoi continuatori, da lui ispirati nelle loro ricerche. Per esempio, Lanternari, nel suo saggio sugli Etnocentrismi sopra citato, dopo aver lodato la proposta di De Martino, ha aggiunto:

Tuttavia a guardar bene questo etnocentrismo critico non ci soddisfa oggi del tutto, se si chiede all'antropologia qualcosa di più di un'autocoscienza critica dei misfatti passati; se gli si chiede un impegno partecipativo contro il neo-colonialismo nelle sue multiformi e nuove manifestazioni, e contro gli imperialismi etnocidi e genocidi d'oggi. A questo punto ci rendiamo conto che l'etnocentrismo, cui De Martino coraggiosamente si dichiara legato («la civiltà europea – scrive – resta un bene da difendere, da accrescere, da dilatare») sottende una prospettiva autocritica che non tocca le istanze etico-speculative più radicali, quali s'affacciano oggi, sia pure in modi disorganici ancora, in certe espressioni dell'antropologia critica (Lanternari 1983: 161-2).

E più oltre:

«Ma solo un etnocentrismo critico nella sua accezione *radicale* impegna il soggetto ad una presa di coscienza etico-politica operativa, e non soltanto logico-cognitiva e culturale. In questa sua espressione più alta l'etnocentrismo critico si trasforma decisamente in un “*pluralismo critico partecipativo*”» (Ivi: 164).

Ci sono, nella letteratura di commento ai contributi di Ernesto De Martino, almeno 12 saggi che sembrano essere dedicati espressamente e specificatamente a questo tema, avendo il termine «etnocentrismo critico» nel loro titolo. Vanno dal saggio di Clara Gallini (1980) a quello di Saunders (1993), di Signorelli (1995), di Cherchi (1996), Mancini (1997), Petrarca (1998), Di Nola (1998), Berrocal (2009), Stanghellini (2013), Geishuessler (2021). Una lunga serie di saggi, ma nel complesso con pochi riferimenti analitici agli argomenti critici che abbiamo cercato di proporre: l'eccesso di «centralità» dell'Occidente, la scarsa attenzione teorica e comparativa al tema generale dell'etnocentrismo, la modestia di riferimenti effettivamente «critici» a certi aspetti dell'Occidente storico-culturale. Clara Gallini ha avanzato qualche prudente critica, sostenendo che una posizione pur europeo-centrica e critica non dovrebbe limitarsi al piano culturale, ma coinvolgere anche un posizionamento più vicino alle «istanze di classe». Nelle sue *Note su De Martino e l'etnocentrismo critico* la Gallini mette in grande evidenza la dimensione del nuovo umanesimo etnografico del nostro autore,

sottolineando come è bene che «l'Occidente si confronti con il Terzo Mondo per trarne una più consapevole ridefinizione di se stesso e del proprio ruolo» (Gallini 1980: 211). Poi nota come le categorie, intese quali «griglie di interpretazione dei fenomeni culturali» sono divenute, dalle quattro crociate, le diciannove identificate da D.M. Un tema demartiniano rilevante è per la Gallini l'apertura verso una severa critica dell'Occidente, anche coloniale, ma che non si limiti alle denunce liquidatorie e vada più a fondo nelle investigazioni socio-politiche. Infine, mi sembra discutibile l'accenno finale alla «necessità di compiere una “scelta di valori”», che sono quelli della civiltà occidentale (come se i valori si scegliessero, allo stesso modo delle affiliazioni politiche!). E Amalia Signorelli (1995) connette stabilmente e fortemente la concezione dell'etnocentrismo critico demartiniano, come appare nei ricchi frammenti della *Fine del Mondo*, con le prime e lontane notazioni soggettive e sofferte della ricerca sul campo in Lucania.

Non ritengo inutile continuare con un rapido accenno ai successivi commenti che ha ricevuto l'etnocentrismo critico di De Martino. Il celebrato saggio di George Saunders (1993), che diffonde nell'antropologia americana (e nella più importante rivista antropologica degli USA) una prima presentazione dettagliata degli studi antropologici italiani, sintetizza con accuratezza le posizioni di De Martino, considerandolo come un «*founding father*» dell'antropologia italiana e un precursore della «*reflexive anthropology*» americana. Ma non aggiunge molto all'analisi dei testi di base del nostro autore sul tema centrale dell'etnocentrismo critico. Il suo saggio è stato tradotto in italiano nel 1995 nella rivista «Ossimori», e integrato con commenti di Lanternari, Lombardi Satriani, Fabre, Galt, Zinn, Seppilli. Ma nei commenti non è che ci sia un valido contributo analitico. Lanternari ribadisce la funzione della proposta demartiniana di richiamare la «necessità della autocritica culturale» e l'utilità di mettere in discussione le proprie categorie dinanzi ad una cultura «altra». E aggiunge che «l'etnocentrismo critico servì a D. M. come criterio di guida operativa, sul campo, volta a salvaguardare con coscienza pura ma critica la propria identità culturale d'origine». E Galt sottolineò l'importanza dell'influenza di Lévi-Strauss nella costruzione del concetto di etnocentrismo critico. Infine, Seppilli ribadì l'importanza dell'«allargamento della coscienza critica dell'Occidente». Come si vede, commenti esigui, nel complesso. Nel 2021 l'intero dossier è stato ripubblicato nella rivista «Antropologia Medica».

È del 1996 il più denso e dettagliato saggio dedicato al tema centrale demartiniano, il volume di Placido Cherchi, completamente impegnato a

commentare l'etnocentrismo critico. L'autore segue una prospettiva storico-filosofica ed esamina con grande accuratezza tutti gli scritti di D. M. sul tema, proponendo anche la identificazione di una serie di «oscillazioni» e «ripensamenti» del nostro autore, soprattutto in merito alla «esperienza del rimorso» e al «complesso di colpa» dell'intellettuale di fronte alla tragica povertà delle popolazioni marginali, in incostante accordo con la posizione di Claude Lévi-Strauss, espressa soprattutto in *Tristi Tropici* (1960). Ma nota anche alcune caratteristiche della «ambigua fortuna» dell'etnocentrismo critico. Cherchi raramente affronta l'argomento dell'analisi puntuale dei dati etnografici e quella dei punti critici dell'Occidente che dovrebbero costituire argomento privilegiato della analisi della proposta demartiniana. Ma dedica ricche e dense pagine al tema dell'«umanesimo etnografico». Inoltre, abbonda in riferimenti continui e ingombranti alla «riflessione trascendentale», al «trascendimento critico della trascendentalità». Questo termine, nella sua vaga allusività, ricorre costantemente in tutto il volume (in alcune pagine è ripetuto perfino quattro-cinque volte) (Cherchi 1996).

Un saggio interessante e propositivo mi sembra quello di Silvia Mancini (1997). L'autrice ricostruisce con cura, per il pubblico francese, le radici filosofiche italiane dell'antropologia demartiniana: non solo lo storicismo crociano e di Gentile, ma anche la *Scienza Nuova* di Vico. E sostiene che in De Martino domina una forte esigenza di «individuazione», cioè di definizione storica e culturale del soggetto di conoscenza. Ciò per evitare di situare il problema dell'interpretazione dell'Altro sul vago terreno di una «ermeneutica a-topica ed a-storica», o – peggio – sul terreno personale dell'esperienza vissuta del ricercatore. E conclude affermando che l'etnocentrismo critico si sottrae ai «rischi nichilisti del relativismo», giacché tiene in gran conto le necessità di «legare il sapere al fare», la conoscenza al giudizio, secondo un ideale che ha stimolato l'Umanesimo del Rinascimento italiano. Come si vede, una ricostruzione ricca e abbastanza accettabile, ma nessun approfondimento critico del concetto di etnocentrismo critico.

Nel 1998 è apparso nella rivista *Società e Storia* un saggio di Valerio Petrarca che è di fatto una recensione sistematica e accurata del libro di Cherchi, che viene apprezzato. Petrarca coglie l'occasione per fare qualche critica a De Martino: accenna al fatto che i tanti, forse troppi interessi del nostro autore potevano finire per sfociare in un «pasticciato eclettismo», e quindi

«gli stessi motivi che portarono all'isolamento di De Martino in vita (indisponeva credenti e non credenti, crociani e marxisti, pensatori della crisi e pensa-

tori militanti, storiografi e antropologi) sono alla base della sua fortuna oggi, in presenza di posizioni malferme e malpensate all'interno dei vari schieramenti» (Petrarca 1998: 411).

Ma un'attenzione particolare merita il saggio di Annalisa Di Nola (1998). L'autrice presenta una ricca analisi della produzione demartiniana, nella quale attribuisce una importanza centrale agli studi sulla magia, e si schiera contro buona parte dei commentatori di D.M., che considerano i lavori sul Sud separatamente dal resto dell'opera del nostro autore, quindi trascurando i legami esistenti tra la sua generale speculazione filosofica e le sue concrete etnografie e investigazioni storiche. Forse eccede nel rilevare più volte l'adesione ad una militante prospettiva marxista. Ma nota, infine, che De Martino «non ha mai risolto la contraddizione tra il suo interesse scientifico nella preservazione dei fenomeni sotto osservazione, e il suo impegno politico verso il valore di trasformare una realtà sociale ingiusta ed oppressiva». Tuttavia, c'è da notare che all'etnocentrismo critico l'autrice concede uno spazio molto limitato nel suo saggio; e soprattutto, il contenuto di questo non corrisponde per niente al suo promettente titolo. Infatti, rimane senza risposta la domanda del titolo: «Quanto è stato critico l'«etnocentrismo critico» di De Martino nell'Italia del Sud?».

Sulla reazione auto-critica e riflessiva di De Martino all'esperienza di immersione nella povera realtà socio-culturale del Meridione d'Italia conviene aprire una breve parentesi. Nelle ultime pagine del saggio «Note lucane» (in *Furore, simbolo, valore*) appaiono alcune sofferte considerazioni sulla «scoperta» della drammatica povertà e marginalità dei contadini lucani. Ed emerge con forza una «auto-critica», di un intellettuale, parte di un mondo privilegiato, che proclama con enfasi la necessità di un impegno politico radicale. Non manca di apparire, in queste pagine, una sorta di «ingenuità» e uno «scandalo» improvviso, in qualche modo eccessivo:

Dopo il mio incontro con gli uomini della Rabata, ho riflettuto che non c'era soltanto un problema loro, il problema della loro emancipazione, ma c'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno, con una certa tradizione culturale e una certa 'civiltà' assorbita nella scuola, e che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire l'etnologo di se stesso. [...] Il sentimento che realmente provo è anzitutto un angoscioso senso di colpa. Dinanzi a questi esseri mantenuti a livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io intellettuale piccolo borghese

del Mezzogiorno – mi sento in colpa. [...] Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di aver rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro. O più esattamente: provo vergogna di avere io consentito che questa concessione immonda mi fosse fatta, di aver lasciato per lungo tempo che la società esercitasse su di me tutte le sue arti per rendermi «libero» a questo prezzo (De Martino 1962: 121)⁶.

Sono pagine molto coinvolgenti e sofferte; ma sembra, tutto ciò, una «scoperta» dell'ultimo momento, e una ingenua auto-attribuzione di colpa, su un tema che almeno da una settantina d'anni era noto e discusso apertamente dalla letteratura meridionalistica: la povertà e la marginazione del Meridione. Come dire che il nostro autore appare, in queste pagine, un «neofita», quasi «ingenuo», non ben attrezzato sugli studi sulla povertà, e che reagisce emotivamente alle novità della esperienza di ricerca nelle aree marginali del Meridione d'Italia.

In anni più recenti sono apparsi alcuni saggi interessanti sul tema dell'etnocentrismo critico. Nel 2009 Emilio Berrocal ha pubblicato un saggio sulla rivista *History and Anthropology*, nel quale considera il nostro autore come il «fondatore dell'antropologia culturale italiana», attribuendogli, molto generosamente, una «estesa ricerca sul campo nell'Italia del Sud». E nelle relazioni tra la costruzione teorica e le ricerche etnografiche di De Martino identifica uno dei primi antropologi del «post-colonialismo», con alcune significative anticipazioni dei contributi della riflessività e della ermeneutica dell'antropologia americana degli ultimi vent'anni. Nell'etnocentrismo critico egli identifica una dimostrazione del possibile conflitto tra la dimensione etico-politica e l'etnografia come una via per combattere contro le «situazioni coloniali». Ed è l'esperienza «universalmente umana» che fonda il principio dell'etnocentrismo critico. L'autore insiste in maniera non sempre limpida, sul fatto che «la sua concreta realizzazione del principio dell'“etnocentrismo critico” fu in qualche modo viziata»; in parte dalla continua, anche se attenuata e spesso nascosta, presenza del suo ispiratore, Benedetto Croce, in parte per la difficile conciliazione tra la sua convinzione sulla «superiorità dell'Occidente» e il non completo coinvolgimento nella sua posizione di etnografo «impegnato» nella difesa dei poveri contadini dell'Italia del Sud. In definitiva, per Berrocal De Martino avrebbe potuto riflettere sul suo etnocentrismo in un

⁶ Il saggio era stato originalmente pubblicato nel 1950.

modo più critico (Berrocal 2009). Molto diverso e ricco di considerazioni pertinenti e ben calibrate, il saggio di Gino Satta del 2018. Satta analizza e commenta alcuni ultimi interventi di De Martino, relativi ad una sua concezione di un «umanesimo molto più ampio di quello tradizionale», e contro la visione corrente di un «europeocentrismo dogmatico». L'autore riconosce che «l'etnocentrismo critico è dunque il tentativo di prendere sul serio la crisi del "piano della storia universale" senza abdicare il compito di unificazione dell'umanità che per De Martino caratterizza l'*ethos* proprio dell'umanesimo contemporaneo» (Satta 2018: 522). In questi ultimi scritti c'è anche una polemica contro l'etnologia cattolica. Nella parte finale del saggio Satta sintetizza anche con attenzione e intelligenza storico-critica i contributi della maggior parte degli autori da noi precedentemente citati.

Vorrei, anche, fare un breve riferimento a un'opera recentissima di Flavio Geisshuesler, che inquadra tutti i contributi di Ernesto De Martino nell'insieme delle ricerche moderne italiane sulla religione. Il capitolo 5 del volume è completamente dedicato ai nostri temi, con il seguente titolo: «L'etnocentrismo critico (1949-1959): il periodo meridionalistico e l'articolazione di una antropologia post-coloniale al lato di Claude Lévi-Strauss» (Geisshuesler 2021). Come si vede dal titolo, ritornano qui alcune considerazioni contenute nel saggio di Berrocal. L'autore inizia considerando con cura le relazioni e gli scambi intensi tra la Scuola Romana di Storia delle Religioni (Pettazzoni, Brelich, Sabbatucci) e le prime ricerche di De Martino; ma nota anche il relativo «isolamento» del nostro autore da questo gruppo, in base alle sue forti affiliazioni con la filosofia e con le discipline psicologiche. Viene anche fatto un breve riferimento alla sua «esclusione» accademica dalla Sapienza di Roma e al successivo impegno di De Martino come docente di Licei a partire dal 1947. Ma non viene poi segnalato l'impegno successivo, di lunga durata, come docente universitario a Cagliari. Sulla «ambivalente» relazione con Benedetto Croce ci sono osservazioni e note interessanti; ma si insiste molto, e con ragione, sull'importanza della «trilogia meridionale» (le opere *Morte e pianto rituale*, del 1958, *Sud e magia*, del 1959, e *La terra del rimorso*, del 1961). E viene messa in grande evidenza la correlazione tra il processo globale di decolonizzazione e di liberazione dall'imperialismo occidentale, e la irruzione social-politica delle masse subalterne nel Sud d'Italia, che si accompagna, nel nostro autore, con la «transizione da un antropologo di poltrona a un etnografo impegnato». L'apprezzamento per gli aspetti emotivi ed auto-critici del linguaggio e della comunicazione fanno secondo Geisshuesler di

De Martino un anticipatore del pensiero post-coloniale e del «paradigma cultural-discorsivo» (riferimenti espliciti a Lévi-Strauss); e questo orientamento è particolarmente ed efficacemente sottolineato dalla sua presentazione dell'antropologia come una scienza che non è impegnata con ciò che è «culturalmente altro», ma piuttosto con il «ritorno auto-riflessivo» sulla propria cultura. E tutto ciò viene ben sintetizzato nella concezione dell'etnocentrismo critico. La seconda parte del capitolo è tutta dedicata alle «anticipazioni» che l'autore riconosce a De Martino. L'autore della *Terra del rimorso* è considerato un «anticipatore dell'idea dell'antropologia dell'Occidente come “colpa” e l'incontro etnografico critico come reazione positiva», che ha trovato una sua intensa formulazione nell'opera di Edward Said, *Orientalism*, del 1978; ma anche del libro di Johannes Fabian, *Time and the Other: how anthropology makes its object*, del 1983, il nostro autore sarebbe un «anticipatore». E inoltre, anche del famoso libro *Writing culture*, del 1986, in massima parte per la sua costante attenzione al simbolismo e al linguaggio nelle sue ricerche in Sud Italia. L'autore cita con pertinenza, a questo proposito, i diversi interventi di De Martino nella stampa a grande diffusione (*Vie Nuove*, *Il Calendario del Popolo*) ed in programmi radio-televisivi, o in iniziative di presentazione di fotografie e di musiche, ove spesso utilizzava le lettere scritte dai contadini lucani. In queste pubblicazioni popolari si può notare, secondo l'autore, «la coesistenza della “colpa” antropologica e del “disgusto etnografico” – manifesto in una attitudine autocritica alla luce di una esplicita forma di etnocentrismo – ma anche una forte enfasi sul fatto che si può realizzare una antropologia “from the bottom up”». In tal modo, viene apprezzata l'idea di D.M. che l'antropologia possa servire come una forma di critica culturale di noi stessi. Questa di Geisshuesler è dunque una ricostruzione ricca e molto dettagliata dell'importanza degli studi di De Martino, forse con qualche esagerazione nelle «anticipazioni» identificate. Ma dobbiamo notare che, ancora una volta, un autorevole e competente studioso apprezza e valorizza l'idea demartiniana dell'etnocentrismo critico, ma si guarda bene dal sottoporre ad analisi storico-comparativa le forme di etnocentrismo diffuse in diverse società e nelle diverse epoche storiche dell'Occidente, e ancor meno si impegna nell'analisi accurata e documentaria delle forme della critica degli aspetti diversi e complessi della costruzione storico-culturale dell'Occidente. Come dire che le suggestioni e le proposte che vengono dagli scritti di De Martino non sono utilizzate per approfondimenti di ricerche che sarebbero opportune.

Ritengo che sia da citare e commentare brevemente anche un interessante saggio proveniente dall'«esterno» dell'antropologia, dalla psichiatria transculturale, di Giovanni Stanghellini e Raffaella Ciglia (2013). Gli autori osservano giustamente che lo psichiatra dovrebbe necessariamente realizzare una sorta di «auto-analisi critica» del patrimonio conoscitivo culturale e tecnico-operativo nell'analisi dello stato mentale del paziente, tenendo nel massimo conto la sua formazione e pratica culturale nel disordine mentale, soprattutto nei casi di schizofrenia. È un invito a una nuova forma di dialogo ermeneutico, che tende a mettere in causa contemporaneamente i due fronti, il medico e il malato, che ovviamente mobilita nelle sue reazioni alle sindromi mentali tutto il patrimonio di esperienze, pratiche sociali e valori, accumulati nella sua prospettiva di vita. Insomma, ne viene fuori una figura di «psichiatra-etnologo» che dovrebbe fare una indagine non prevista finora nella sua formazione, previa all'inizio della terapia. Il saggio contiene anche alcune interessanti proposte di trovare forti analogie tra l'etnografia e l'incontro clinico.

Terminiamo questa panoramica dei commenti all'etnocentrismo critico demartiniano con un caso in qualche modo anomalo. Si tratta di un saggio di un autore cileno che utilizza approfonditamente una nozione di «etnocentrismo critico» che però – e ciò deve sorprendere – non deriva da De Martino, ma dal filosofo Richard Rorty. E in tutto il saggio non fa alcun riferimento al nostro autore. Ma scrive che Rorty in molti suoi lavori ha sostenuto che l'etnocentrismo è una necessaria condizione preliminare per riconoscere e prendere veramente sul serio il dialogo interculturale, un invito a rispettare le differenze culturali e gestirle con cura in modo da trasformarle in un auto-etnocentrismo critico che sia trasferibile alle differenze culturali, in modo da generare alla fine una maggiore solidarietà (Figuroa Muñoz 2016).

Dobbiamo dunque notare che le riflessioni e le proposte di D. M. sul tema dell'«etnocentrismo critico» non hanno ricevuto, nel complesso, quell'attenzione di commento e meno che mai critica, che indubbiamente meritano. Infatti, va notato – per esempio – che nei due importanti e densi volumi della rivista *La Ricerca Folklorica* interamente dedicati al nostro autore i riferimenti al tema qui affrontato sono rarissimi. Anzi nel primo di questi numeri speciali (*Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, a cura di Clara Gallini), nei 21 saggi contenuti non appare nemmeno un cenno al tema. Nel secondo e ben più voluminoso volume speciale (*Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a cura di Amalia Signorelli e Glauco Sanga), tra i

19 saggi spesso intensi e ricchi di considerazioni e di commenti appropriati, l'etnocentrismo critico viene appena, rapidamente, citato da Amalia Signorelli nel suo saggio su *Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori*, e ancora più velocemente indicato nel saggio di Charuty, Fabre e Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, che si riferisce alla traduzione in corso di *La Fine del Mondo* in francese. Certo, la esclusione del tema dell'etnocentrismo critico da queste raccolte di saggi che sono dedicate a tutto l'insieme dei temi demartiniani, dalla ricerca sul campo alle teorizzazioni generali, sorprende non poco.

Insomma, la nostra conclusione è che il concetto di etnocentrismo critico proposto da Ernesto De Martino, e la lunga serie di commenti e integrazioni da parte di seguaci ed apprezzatori delle idee del nostro autore, costituisce una ricca provocazione intellettuale, in parte abbastanza paradossale, e solo appena attenuata dall'aggettivo «critico», che vorrebbe assumere una grande importanza epistemologica, ma vi riesce limitatamente. E che non ha ricevuto i commenti integrativi e gli approfondimenti necessari che alcuni di noi si aspettavano. In realtà mi sembra che possieda una notevole utilità teorica e metodologica propulsiva. Ma andrebbe sottoposto a una solida discussione spregiudicata della quale abbiamo accennato alcuni primi argomenti. E dovrebbe essere applicato rigorosamente, soprattutto nella dimensione «critica», ad esempi concreti e riccamente documentati. Forse, anche, l'espressione demartiniana potrebbe essere definitivamente sostituita con altra più adeguata, rispetto al significato che l'autore, in fondo, gli voleva dare. Per esempio, traendo spunto da un riferimento contenuto nel volume di Amalia Signorelli (2015: 48), potremmo forse meglio definirlo «auto riflessività critica». Alla fin dei conti, a me sembra che questo concetto demartiniano – così com'è declinato (mi si perdoni la sintesi forse eccessiva) – sia probabilmente da un lato «eccessivamente etnocentrico» e dall'altro lato «poco critico».

Bibliografia

- Benthall, J. 2021. The critique of ethnocentrism in retrospect. *Anthropology Today*, 37, 3: 20-22.
- Bernardini, S. 2013. *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Berrocal, E.G. 2009. The Post-Colonialism of Ernesto De Martino: The Principle of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority. *History and Anthropology*, 20, 2: 123-138.

- Biscuso, M. 2022. *L'Ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*. Napoli: Istituto Italiano di Studi Filosofici.
- Bizumic, B. & Duckitt, J. 2012. What is and is not Ethnocentrism? A conceptual analysis and political implications. *Political Psychology*, 33, 6: 887-909.
- Cappiello, C. 2023. Essere nel mondo. Ernesto De Martino lettore di Heidegger, in *Segni. Studi in memoria di Riccardo De Biase*, a cura di G. Giannini, P. Marangolo & M. Papa, 183-192. Roma: Tab Edizioni.
- Cirese, A.M. 1973. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Cirese, A.M. 2010. *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze*. Palermo: Sellerio.
- Charuty, G., Fabre, D. & Massenzio, M. 2013. Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant. *La ricerca folklorica*, 67/68: 151-159.
- Cherchi, P. 1988. L'«ultimo» De Martino e il tardo Heidegger. *Il Contributo*, 3, 2: 45-67.
- Cherchi, P. 1989. De Martino e Binswanger: Un confronto critico. *Rivista di Antropologia*, 37, 1: 123-140.
- Cherchi, P. 1996. *Il peso dell'ombra: L'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*. Napoli: Liguori.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (a cura di). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Colajanni, A. 2006. Relativismo, pluralismo e multiculturalismo. Riflessioni antropologiche sui rapporti tra le differenze sociali e culturali, dopo l'anno 2000, in *Seminario Internazionale: Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione Andina: un approccio interdisciplinare*, a cura di AA.VV., 95-220. Roma: Istituto Italo-Latino-americano.
- Colajanni, A. 2022. Rileggendo e ripensando l'opera di Ernesto De Martino: La crisi della presenza e il mondo magico. *Lares*, LXXXVIII, 3: 339-364.
- De Martino, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Laterza: Bari.
- De Martino, E. 1951. Prefazione, in *Le origini dei poteri magici*, È Durkheim, H. Hubert & M. Mauss, XV-XXVIII. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1958. *Morte e pianto rituale: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso: Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1962. *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 2005. *Scritti filosofici*. Bologna: Il Mulino.
- Di Nola, A.M. 1998. How Critical Was de Martino's «Critical Ethnocentrism» in Southern Italy?, in *Italy's «Southern Question»: Orientalism in One Country*, a cura di J. Schneider, 157-175. Oxford: Berg.
- Embree, J.F. 1950. A note on Ethnocentrism. *American Anthropologist*, 52, 3: 430-432.

- Etinson, A. 2018. Some myths about Ethnocentrism. *Australasian Journal of Philosophy*, 92, 2: 209-224.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanelli, A. 2019. «La verità sta di casa tra Palazzo Filomarino e il Sasso di Matera». Un carteggio tra Alberto Mario Cirese ed Ernesto De Martino. *Studi Storici*, 60, 1: 5-44.
- Fanelli, A. 2021. L'Inferno di Dante e l'etnocentrismo di Sumner. Una pagina di diario dell'ultima visita ad Alberto Mario Cirese. *Dialoghi Mediterranei*, 50: 1-5.
- Fanelli, A. 2021. *La fine del Mondo* e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una «etnologia riformata». *Nostos*, 5: 143-174.
- Figuroa Muñoz, M. 2016. Etnocentrismo crítico y solidaridad. *Erasmus*, XVIII, 1: 73-92.
- Gallini, C. 1980. Note su De Martino e l'etnocentrismo critico, in *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti*, a cura di D. Losurdo, S. Garroni & C. Preve, 211-222. Milano: FrancoAngeli.
- Gallini, C. (a cura di) 1986. Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi. *La ricerca folklorica*, 13.
- Geishuessler, F.A. 2021. *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Hammond, R.A. & Axelrod, R. 2006. The evolution of ethnocentrism. *The Journal of Conflict Resolution*, 50, 6: 926-936.
- Herskovits, M. 1948. *Man and his works. The science of cultural anthropology*. New York: A. Knopf.
- Herskovits, M. 1958. Some further comments on cultural relativism. *American Anthropologist*, 60: 266-273.
- Lasce, F. 2024. De Martino e le plebi d'Europa. Per una storiografia del mondo subalterno. *Laboratoire italien. Politique et société*, 33: 1-15.
- Lanternari, V. 1983. *L'«incivilimento dei barbari»*. *Problemi di etnocentrismo e d'identità*. Bari: Dedalo.
- Lévi-Strauss, C. 1960. *Tristi tropici*. Vicenza: Neri Pozza
- Lombardozi, A. & Mariotti, L. (a cura di) 2008. *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. Napoli: Liguori.
- Malinowski, B. 1935. *Coral gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands (Vols. 1-2)*. London: George Allen & Unwin.
- Mancini, S. 1997. La notion d'ethnocentrisme critique et l'anthropologie contemporaine. *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 22: 1-13.
- Mancini, S. 2003. Postface, in E. de Martino, *Le monde magique*, 287-306. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Menton, S. 1983. Ethnocentric criticism. *Latin American Literary Review*, 11, 22: 7-13.

- Petrarca, V. 1998. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino. *Società e Storia*, 80: 399-413.
- Pompa, C. 2022. Ernesto De Martino e o percorso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28, 62: 317-349.
- Remotti, F. 1997. *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*. Torino: Scriptorium.
- Said, E. W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sasso, G. 2001. *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, G. 2018. L'etnocentrismo critico e le alterne fortune dell'umanesimo etnografico demartiniano. *Lares*, 84, 3: 521-532.
- Saunders, G.R. 1993. «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto De Martino. *American Anthropologist*, 95, 4: 875-893.
- Signorelli, A. 1995. Presenza individuale e esperienza di campo. La spedizione etnologica come fondazione dell'etnocentrismo critico. *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, A. X(3): 157-166.
- Signorelli, A. 2013. Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori, in *Ernesto de Martino: etnografia e storia, La ricerca folklorica*, 67/68: 97-108.
- Signorelli, A. & Sanga, G. (a cura di) 2013. Ernesto de Martino: etnografia e storia. *La ricerca folklorica*, 67/68.
- Signorelli, A. 2015. *Ernesto de Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'asino d'oro.
- Sumner, W.G. 1906. *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*. Boston: Ginn & Co.
- Stanghellini, G. & Ciglia, R. 2013. De Martino's concept of critical ethnocentrism and its relevance to transcultural psychiatry. *Transcultural Psychiatry*, 50, 1: 6-20.
- Swartz, M.J. 1961. Negative Ethnocentrism. *The Journal of Conflict Resolution*, 5, 1: 20-22.
- Taylor. P. W. 1963. The Ethnocentric Fallacy. *The Monist*, 47, 4: 563-584.
- Yuliya, B., Sierhieieva, O., Kupchyshyna, Y., Matsiuk, O. & Dmytroshkin, D. 2022. Cultural Relativism and Ethnocentrism as two alternative principles of cross-cultural communication. *World Journal of English Language*, 12, 8: 121-126.
- Zinn, D.L. 2024. De Martino, apocalisse e la decolonialità. Riflessioni sulla crisi mezzo secolo dopo. *Archivio antropologico mediterraneo*, XXVII, 26, 2: 1-13.