

Cesare Pavese: editore e mitografo dell' «esperienza zero»

di *Riccardo Gasperina Geroni*

5.1

Conflitti e ideologie nell'esperienza della “collana viola”

Per ripercorrere la storia della “collana viola” e della relazione tra Ernesto de Martino e Cesare Pavese occorre tornare al 31 agosto del 1950. All'indomani del suicidio del direttore editoriale di casa Einaudi giunge sul tavolo di Giulio una lettera intempestiva e dal carattere perentorio, in cui l'antropologo snocciola all'indirizzo di Pavese alcune accuse che ben testimoniano le tensioni interne alla bicefala gestione¹ della collana e a causa delle quali de Martino sembra, sin da subito, rimarcare la propria distanza critica:

Caro Einaudi, dopo la sciagura del povero Pavese vorrei sapere quale sarà per essere, nel tuo pensiero, il destino della collana. Pavese le aveva impresso un indirizzo che non era del tutto di mio gradimento, poiché ad ispirare tale indirizzo reagiva la sua troppo immediata simpatia per certe forme di irrazionalismo (CV, p. 181).

L'accusa non è nuova, la si può rintracciare già in alcune lettere datate 1948², anno in cui la “collana viola”³ è varata dopo un lungo periodo di gestazione e di confronto avviato nel 1942, in pieno conflitto bellico. Il titolo definitivo della collana, «Collezione di studi religiosi, etnologici e psico-

1. La condirezione è affidata ufficialmente l'11 novembre del 1949 (CV, p. 164). Dopo la morte di Pavese, la collana viene gestita da de Martino sino al 1956, anno della sua chiusura. In tutto, la collana ha dato vita a ventinove opere, provenienti da studiosi europei, con gli italiani de Martino, Giuseppe Cocchiara, Raffaele Pettazzoni e Paolo Toschi.

2. In una lettera del 9 ottobre 1948, de Martino consiglia di far precedere ciascuna opera della collana da una prefazione «che la ambientasse nel clima culturale italiano e guidasse il lettore sprovveduto a leggere criticamente l'opera presentata. Altrimenti, a mio avviso, si corre un rischio: di favorire mode e infatuamenti pericolosi, e di provvedere non già all'allargamento dell'orizzonte umanistico ma al costituirsi di nuovi dilettantismi» (CV, pp. 108-9).

3. Sulla storia della “collana viola”, cfr. Turi (1990).

logici», è misura dello scontro tra le due visioni in campo. La battaglia si consuma sull'aggettivo «psicologico», fortemente voluto e difeso da Pavese, ricusato invece da de Martino (*ibid.*) che scorgeva nell'apertura a certa psicoanalisi il cavallo di Troia con cui far penetrare nella cultura italiana il mondo dell'irrazionalismo, talvolta connivente, come nel caso dell'etnologo Leo Frobenius e dello storico delle religioni Mircea Eliade, con l'ideologia fascista. La posizione è perlopiù singolare se si torna al 1942, quando il trentaquattrenne de Martino scrive a Einaudi in qualità di «membro corrispondente della Società Italiana di Metapsichica», allora deputata allo «studio scientifico dei fenomeni psichici e psicofisici così detti paranormali» (CV, p. 50), proponendo la traduzione di diverse opere di metapsichica, tra cui il lavoro di Carl Gustav Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1938).

Di mezzo, certo, si sono succedute la fine della guerra e la nascita della Repubblica, e l'ascesa del PCI che in una chiave tendenzialmente gramsciana ha riorientato la cultura di sinistra. Valga a testimonianza la polemica intercorsa nel giugno del 1950 tra Togliatti in persona e i redattori della neonata rivista "Cultura e Realtà". Dalle pagine di "Rinascita", Togliatti scrive, seppur in forma anonima (CV, p. 38), un lungo editoriale, intitolato *La battaglia delle idee: Marx e il leopardo*, in cui accusa Pavese, insieme al direttore Mario Motta e ai colleghi redattori, di non voler trasformare il mondo, ma di voler solo «cambiare il marxismo» (Togliatti, 1950, p. 331). È indulgiando su questa strada che si comprende uno dei motivi del repentino voltafaccia di de Martino ai danni di Pavese, soprattutto in merito a pubblicazioni che lui stesso aveva approvato e condiviso, ma che ora lo facevano apparire, agli occhi dei compagni di partito, isolato e in odore di eresia⁴.

In una relazione del 1951, dedicata all'andamento della collana de Martino scrive:

Nella scelta delle opere di psicologia che figurano nell'elenco di quelle già pubblicate o da pubblicare, si ravvisa un troppo unilaterale indirizzo psicanalitico, quasi che la psicanalisi esaurisca la sfera delle possibili applicazioni della psicologia all'etnologia e alla storia delle religioni. Questo unilaterale indirizzo psicanalitico nell'ambito delle opere di psicologia, unito all'eccessivo credito dato all'irrazionalismo nella sfera etnologica e storico-religiosa, hanno determinato quel partico-

4. De Martino era precariamente sospeso tra crocianesimo e marxismo; pertanto, era attaccato da entrambi i lati. Si vedano a questo proposito i dibattiti con lo storico Giuseppe Giarrizzo e il critico marxista Mario Alicata.

lare carattere che la collana è venuta assumendo, carattere, che, come ho già detto, rivela una scelta preferenziale che non approvo (CV, p. 200).

Sarebbe tuttavia riduttivo, con tutta onestà, leggere le ragioni della distanza tra i due solo nell'orizzonte della politica culturale del PCI che, di certo, ha avuto nella vicenda un ruolo non marginale. Il dissidio si spiega anche in virtù della differenza di approccio alla materia antropologica, da cui de Martino desidera estromettere la componente più propriamente psicoanalitico-irrazionale. Egli era radicalmente razionalista, nonostante ammiccasse alla fenomenologia della storia religiosa e si interessasse di metapsichica e di parapsicologia. Negli stessi anni in cui contrastava duramente l'irrazionalismo di Pavese, frequentava contraddittoriamente i convegni di metapsichica in Francia e aveva ottenuto un finanziamento per l'ultima spedizione in Lucania da una fondazione parapsicologica statunitense⁵. Eppure, nella lettera scritta all'indomani del suicidio, l'antropologo sottolinea come la visione del mondo di Pavese fosse condizionata dalla morte e come la materia della collana fosse «estremamente pericolosa⁶», in quanto riflesso della «crisi della cultura borghese» e delle «sue ultime alcinesche seduzioni»: «la morte di Pavese non è un fatto privato, e non è certo un “pettegolezza” questo mio insistere sul caso Pavese come un fatto pubblico» (CV, p. 181).

La storia dei destini incrociati dell'antropologia e della psicoanalisi inizia con la pubblicazione di un testo capitale dell'antropologia evoluzionistica, il *Ramo d'oro*, pubblicato nel 1890 e riveduto e corretto sino al 1915. In questa opera poderosa, costruita non sul campo ma dal suo salotto di Cambridge, con l'ausilio dei diari di missionari, esploratori e ufficiali, il professor James Frazer applica un metodo comparativo volto allo studio dell'evoluzione delle diverse società primitive. La sua prospettiva, che intendeva cogliere lo stesso progresso tra società mai venute in contatto tra loro, si spiega in seno alla cultura positivistica e imperialistica di fine Ottocento e alla seconda rivoluzione industriale (presunto apice tecnologico di quel mondo), e interessa Pavese perché le sue teorie suscitano un'amplissima eco in tutto il *côté* culturale europeo; e più nello specifico attirano le attenzioni del padre della psicoanalisi che attingerà a piene mani dalla ampia casistica contenuta nell'opera non solo per la stesura di *Totem e tabù* (1913), ma soprattutto per l'equiparazione della vita del nevrotico a certi aspetti

5. Per quanto riguarda questo aspetto molto interessante del pensiero demartiniano si rimanda alla recente pubblicazione Servadio (2019).

6. Sul mito individuale del sacrificio interno alla poetica del mito pavesiano cfr. Jesi (1968).

della vita dell'uomo primitivo. Mentre de Martino, pur avendone approvata la pubblicazione (con prefazione di Cocchiara), considerava il *Ramo d'oro* un testo prescientifico alla stregua degli scritti di Edward Burnett Tylor, nei quali la religione e il mito non erano oggetto di studio in quanto tale, ma erano «ricondotti ad altro, erano “maschera” di qualche cosa d'altro» (FSV2, p. 81), Pavese ne ricordava l'utilità del repertorio e la sua funzione di strumento che lo aveva “convertito” all'etnologia (CV, p. 143). In quell'opera e nella sua rilettura freudiana, Pavese aveva scorto una decostruzione della moderna civiltà occidentale, fondata sul Cristianesimo:

Ci troviamo [...] trascinati – scrive l'antropologo Fabio Dei nel suo volume dedicato alla ricezione del *Ramo d'oro* – molto più indietro nella storia, verso uno sfondo sempre più oscuro e indistinto. La «scena originaria», l'evento fondatore di senso, si perde negli abissi di un'umanità non solo pagana, ma radicalmente selvaggia. Le storie che ci raccontano antropologia e psicoanalisi, all'inizio del nuovo secolo, sono miti di fondazione culturale alternativi a quello che l'Occidente ha accreditato per millenni (Dei, 1998, p. 241).

L'opera letteraria e saggistica di Pavese è tutta protesa alla ricerca di un'origine alternativa del mondo contemporaneo⁷. Questa volontà discende di certo da un dato biografico, da una propensione allo scavo nell'interiorità, nell'oscuro, nel mondo dell'inconscio, ma è poi rafforzata dall'incontro con la letteratura americana, in particolare, ma non solo⁸, con il *Moby Dick* di Herman Melville che egli traduce nel 1932, ed è definitivamente consacrata, l'anno seguente, con la prima lettura di Frazer. Così scrive nel *Mestiere di vivere*, il suo diario privato: «Nel 1933 che cosa trovavi in questo libro? Che l'uva, il grano, la mietitura, il covone erano stati drammi, e parlarne in parole era sfiorare sensi profondi in cui il sangue, gli animali, il passato eterno, l'inconscio si agitavano» (Pavese, 2020a, p. 319).

5.2

Il mondo dell'irrazionale

Sin dalle poesie di *Lavorare stanca* (1936-1941), l'attenzione di Pavese per il mondo primitivo è molto forte, e trova in *Feria d'agosto* (1946) prima e nei *Dialoghi con Leucò* (1947) poi, una sua più organica formulazione e siste-

7. Su questi aspetti mi si permetta di rimandare a Gasperina Geroni (2020a).

8. Su Pavese e la letteratura americana, di cui traduce molte opere, cfr. Remigi (2012).

matizzazione. Nella variegata e complessa galassia di quest'opera entrano in rapporto e in collisione due visioni del mondo che ci riportano al ruolo che la *funzione de Martino* può avere avuto entro il pensiero di Pavese. Qui il mondo bestiale e primitivo del dionisiaco sopravvive nonostante sembri costantemente superato e risolto dalla forza *normativa* del *lógos* apollineo, proprio degli dèi dell'Olimpo. È noto l'*incipit* del primo dialoghetto in cui Issione, avvisato dalla Nube della nascita di una nuova legge cui è necessario ubbidire, risponde: «Quassù la legge non arriva, Nefele. Qui la legge è il nevaio, la bufera, la tenebra. E quando viene il giorno chiaro e tu ti accosti leggera alla rupe, è troppo bello per pensarci ancora» (Pavese, 2020b, p. 9).

I *Dialoghi*⁹ sono costruiti secondo una struttura dialogica in cui la componente titanica e quella olimpica sopravvivono entrambe nella coscienza dell'uomo moderno che compare sulla scena solo nell'ultimo brano, intitolato *Gli dei*, in cui diviene chiaro come per Pavese sia impossibile separare la razionalità degli dei, la loro apollinea forza raziocinante dalla presenza conturbante della palude Boibeide (M. A. Bazzocchi, 2011), simbolo nel dialogo *Le muse* della mescolanza, della continuità della vita e della persistenza dell'origine, a cui è necessario tornare, riscoprendo quel «nucleo primitivo immodificabile, immortale e senza tempo, fango fluido che ci portiamo dentro e ci gorgoglia nell'anima, sottofondo divino-bestiale pronto a schizzare, pronto all'eruzione» (Gigliucci, 2001, p. 71). In quest'opera¹⁰ Pavese rappresenta poeticamente il nucleo del proprio pensiero, che è, nella sua sostanza, aporetico. E tale aporeticità discende proprio dalla sua predilezione per i lavori in cui la prospettiva antropologica è sorretta da interpretazioni psicologiche, ovvero i fatti sociali non sono studiati nella loro indipendenza, ma sono sempre ricondotti alla mentalità prelogica o primitiva dei singoli attori. È il nodo Freud-Frazer che agisce qui: l'interesse non sta nel chiarire, ad esempio, la funzione di un rituale entro un contesto sociale definito, ma risiede, come chiarisce Fabio

9. Nell'ottobre del 1947, Pavese invia in omaggio i *Dialoghi* a de Martino, che non ha mai commentato il lavoro (CV, p. 97).

10. I *Dialoghi* sono in debito non solo nei confronti delle *Origini e forme del mito greco* (1944) di Paula Philippson e dei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1942) di Jung e Károly Kerényi, entrambi accolti nel novero delle pubblicazioni della «collana viola» (1948), ma anche della *Fisiologia del mito* (1946) di Mario Untersteiner. In una lettera a lui indirizzata, Pavese innanzitutto ringrazia per la lettura che Untersteiner dedica alla sua opera (attenta a dipanare i motivi mitici, a interpretarli), e ribadisce, insieme, il desiderio di raffigurare nei *Dialoghi* la «ricerca dell'autonomia umana» (Pavese, 1966, p. 571).

Dei, nel comprendere i «meccanismi formali della produzione simbolica – mostrare quali relazioni analogiche leghino le più eterogenee azioni rituali e idee magico-religiose a pochi fondamentali contenuti psicologici» (Dei, 1998, p. 226). Da questa equazione discendono diverse consonanze: l'adesione al principio della filogenesi e dell'ontogenesi, al pari della sostanziale equivalenza tra l'inconscio e il pensiero primitivo. Proprio a quest'aspetto si ancora la riflessione di Pavese che identifica nell'infanzia il punto di raccordo con l'esperienza del mondo primitivo che filogeneticamente si ricapitola nell'esperienza ontologica del singolo. L'infanzia è, dunque, quel momento irripetibile in cui l'uomo è in contatto con la dimensione primaria dell'essere, è tutt'uno con l'essenza del mondo prima che subentri l'azione normativa e razionalizzante del linguaggio e della cultura, proprio come accade nel mondo del titanico prima della nascita della legge degli dei dell'Olimpo: «il mito – scrive Pavese in un passo citatissimo di *Feria d'agosto* – è insomma una norma, lo schema di un fatto avvenuto una volta per tutte, e trae il suo valore da questa unicità assoluta che lo solleva fuori del tempo e lo consacra rivelazione. Per questo esso avviene sempre alle origini, come nell'infanzia: è fuori del tempo» (Pavese, 2002, p. 150).

È chiaro, sin da queste poche righe, il motivo per cui lo spirito storicistico di de Martino non avrebbe mai potuto trovare ristoro in quelle posizioni tinte di irrazionalismo, in cui Pavese scorgeva un tempo fuori dal tempo della storia. In particolare, l'antropologo attaccherà – beninteso sempre dopo la sua morte – proprio un articolo edito sulla già citata "Cultura e Realtà", dal titolo *Il mito*, in cui Pavese approfondisce, attraverso un'originale rilettura del pensiero di Vico in chiave junghiana¹¹, il rapporto tra simbolo e mito:

Dalla fanciullezza, dall'infanzia, da tutti quei momenti di fondamentale contatto con le cose e col mondo che trovano l'uomo sprovveduto e commosso e immediato, da tutte le «prime volte» irriducibili a razionalità, dagli istanti aurorali in cui si formò nella coscienza un'immagine, un idolo, un sussulto divinatorio davanti all'amorfo, sale, come da un gorgo o da una porta spalancata, una vertigine, una promessa di conoscenza, un avangusto estatico. Il proprio di questa sensazione è un fermarsi del tempo, un rivivere ogni volta come nuova quella prima volta – così avviene nelle pratiche rituali per la celebrazione di una festa. Abbandonarsi alla contemplazione all'escavazione di quel momento, significa uscire dal tempo, sfiorare un assoluto metafisico, entrare in una sfera di travaglio, di vagheggiamento di

11. Cfr. Gasperina Geroni (2019).

un germe che non perderà la sua immobilità se non per diventare altra cosa – poesia consapevole, pensiero dispiegato, azione responsabile – insomma *storia*. (Id., 1990, pp. 317-8).

Qui c'è tutto Pavese, e la sua contraddittorietà che lo stesso de Martino non tarda a sottolineare. Come può un'esperienza fuori del tempo e dello spazio, ricondotta alle profondità del mondo, ritornare nella storia, divenire «altra cosa» nelle forme della poesia e del «pensiero dispiegato»? È chiaro come il comprendere non passi per le vie della ragione, ma sia condizionato a *ri-vivere*, a *ri-petersi* nel presente in virtù dell'esperienza dell'attimo estatico (Id., 2002, pp. 156-60).

Il pensiero di Pavese poggia su una contraddizione¹² la cui infondatezza è stata messa in luce dallo stesso de Martino. Secondo una certa fenomenologia della religione, cui aderisce questa visione del mondo presente anche negli appunti del *Mestiere*, il mito lambisce la sfera dell'inorganico e dell'irrazionale, è *pre-narrativo*, ovvero precede la formazione del mito-racconto, che è invece l'elaborazione in linguaggio dell'esperienza vissuta. Secondo questa prospettiva, l'azione rituale e il racconto mitico sono portatori attivi di un'esperienza mistica e originaria in cui sovrannaturale, naturale e umano non sono ancora scissi e di cui il mito-racconto è la *ri-petizione*, l'imitazione gestuale. In altre parole, il mito così inteso allude a una pienezza paradisiaca e originaria, da cui l'uomo è stato a un certo momento scacciato e alla quale tuttavia egli costantemente anela e ritorna ritualmente. È stato Paul Ricœur uno dei primi a mostrare come questa presunta pienezza non sia irreali, ma sia frutto di una prospettiva errata che immagina a ritroso una pienezza mai data e mai perduta, perché sempre e solo ipotizzata a posteriori: «l'uomo primitivo – chiosa il fenomenologo – è già l'uomo della scissione» (Ricœur, 1970, p. 426).

De Martino sposa *in toto* questa linea di ricerca. Già in un saggio del 1953, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, egli ritorna sul problema del mondo popolare subalterno, e ricorda la necessità culturale di combattere il metodo irrazionalistico di certa ricerca etnologica, che faceva il paio, nell'ottica della sua visione gramsciana, con il declino stesso della società borghese. Letto da questa prospettiva militante, il pensiero di Pavese assurge (ingiustamente!) a modello e capro espiatorio di quel mondo, a cui de Martino accosterà, sotto il profilo letterario, il seppur più

12. Per questo aspetto si rimanda a Id. (2020b).

razionale¹³ Carlo Levi, autore di quel *long seller Cristo si è fermato a Eboli* (1945), dal quale l'antropologo trarrà ispirazione per le prime spedizioni in Lucania, terra in cui egli comprende «che il dramma storico della presenza in crisi permeava di sé anche la vita culturale tradizionale dei contadini e dei pastori» (Rauty, 1976, p. 120).

Le responsabilità di Pavese non si fermerebbero dunque a un fatto privato, non si tratterebbe solo della sua poesia e della sua opera in prosa; egli sarebbe innanzitutto responsabile di «una teoria del mito e del “selvaggio”» e, in senso più ampio, la sua condotta andrebbe valutata in relazione al suo ruolo di «organizzatore della cultura» nell'impresa di pubblicazione della “collana viola”. «Il suo criterio di scelta – scrive nella nota numero due del saggio – appare evidente quando si pensi che su venti opere della collana ben quindici appartengono sicuramente all'indirizzo irrazionalistico» (ivi, p. 128). Ha ragione Pietro Angelini a ribadire nell'introduzione all'epistolario tra i due protagonisti di questa vicenda che la posizione di de Martino possa essere compresa nella difesa, «pena l'emarginazione», dei «valori della tradizione umanistica nazionale», perpetrata dal tribunale della cultura marxista in opposizione «a tutto ciò che sapeva di esotico, di recondito, di crepuscolare» (CV, p. 38). Ma il suo ruolo di condirettore (e non di «consulente esterno», come vuole far credere al lettore) non ammette, ai nostri occhi, un *j'accuse* così tardivo e ideologicamente orientato che si scaglia anche contro un altro noto antropologo, Lucien Lévy-Bruhl, a cui de Martino aveva dedicato molte pagine.

Già qualche anno prima, nel 1950, lo stesso Pavese si era dovuto difendere da simili accuse che, questa volta, provenivano però dalla penna di un altro marxista, Franco Fortini, che, in risposta al saggio de martiniano *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949), in cui l'operato della “collana viola” era ancora in qualche modo difeso, scorgeva nel primitivo una corrispondenza amorosa con il «diavolo» dei fascismi (Fortini, 1950):

Che dire? Noi salutiamo lietamente l'interesse socialista per la mentalità magica e mitica e vorremmo rassicurare Fortini che il pericolo da lui prospettato non sussiste. È chiaro che il folclore e la mentalità mitica interessano il politico «scientifico» come accadimenti, come fenomeni da ridurre al più presto a chiara razionalità, a legge storica. Ci sarà invece, se mai, da temere che del mito, della magia, della «partecipazione mistica», lo studioso «scientifico» dimentichi il carattere

13. In *Sud e magia*, de Martino non tarderà ad accusare lo stesso Levi di porre i contadini al di fuori della storia, in un contesto irrazionale.

più importante: l'assoluto valore conoscitivo ch'essi rappresentarono, la loro originalità storica, la loro perenne vitalità nella sfera dello spirito. E ciò sarebbe grave, specie in Italia dove il Vico esercitò la sua «aspra meditazione» (Pavese, 1990, pp. 323-4).

Il problema della conoscenza come «partecipazione mistica» non può essere accolto né da Fortini né tanto meno da de Martino che, nell'alveo delle categorie crociane, non accetta la «perennità categoriale» del mito, la sua sopravvivenza non come rapporto regolato dalla logica, ma – scrive un altro protagonista di questa storia Remo Cantoni, nel *Pensiero dei primitivi* (1941) – come «partecipazione», «comunanza d'essenza», «conso-stanzialità» (Cantoni, 1968, p. 162). La strada che Pavese imbocca porta diritti al problema degli archetipi, e di riflesso ci riconduce a Vico, riletto in chiave psicoanalitica¹⁴, il quale sarebbe non solo il precursore del «mondo dell'inconscio con i suoi territori e i suoi complessi», ma anche dell'inconscio collettivo di Jung, del mito animistico di Tylor, dei miti vegetativi di Frazer, del sociologismo di Durkheim e della teoria della partecipazione di Lévy-Bruhl:

L'inconscio – scrive il fenomenologo Enzo Paci – è il dominio della bestialità, è un pensare che non è un pensare perché è «pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie». Ciò che domina nell'uomo bestia è la «libidine bestiale» e la civiltà nasce soltanto con la coscienza di tale libidine, con la sua espressione in un ordine, dettato dalla paura, dal timore della divinità (Paci, 1994, p. 116).

5.3

Dieci anni dopo...

Finora la storia tratteggiata ha le tinte dell'equivoco e appare come segnata da un'incomprensione di fondo che allontana vertiginosamente de Martino da Pavese, sino a farci dubitare su come siano state possibili la nascita della «collana viola» e la convergenza spesso entusiasta di entrambi i condirettori su circa una ventina di titoli pubblicati. Tuttavia c'è, a mio avviso, una consonanza tra i due pensieri, e va rintracciata in quella parte dell'opera di de Martino che sarà poi ripensata nei primi anni Cinquanta e nella

14. Sul rapporto che Pavese intrattiene con la *Scienza nuova* cfr. Jørgensen (2008).

quale Pavese aveva trovato una controparte solida e autorevole. De Martino non verrà mai meno all'idea della necessità di comprendere con la ragione il mondo primitivo, più che di viverlo attraverso i sensi. Lo dichiara, a chiare lettere, già nei suoi primi lavori, ancora sotto l'influenza del maestro Adolfo Omodeo. In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* del 1941, l'antropologo si interroga sul problema della prima forma religiosa, identificando nel naturalismo di Lévy-Bruhl una ricostruzione sostanzialmente antistorica del mondo pre-logico. Nelle sue opere, che saranno comunque accolte nella "collana viola" (*La mentalità primitiva* e *L'anima primitiva*), Lévy-Bruhl ricolloca i primordi dell'umanità in un'epoca naturale, dominata non dalle leggi della logica, ma dalla partecipazione mistica di naturale, sovrannaturale e umano (NSEI, pp. 63-75). Questa rivisitazione del mondo originario era accolta con entusiasmo da Pavese che, in una nota del *Mestiere*, risalente al 15 settembre del 1936, appuntava:

Il libro di Lévy-Bruhl *Mythologie Primitive* lascia supporre che pensando la mentalità primitiva la realtà come scambio continuo di qualità e di essenze, come flusso perenne in cui l'uomo può diventare banana o arco o lupo e viceversa (ma non l'arco diventare lupo, per es.), la poesia (immagini) nasce come semplice descrizione di questa realtà (il dio non *somiglia* al pescecane, ma *è* pescec[ane]) e come interesse antropocentrico. Insomma, le immagini (ciò m'interessa!) non sarebbero gioco espressivo, ma positiva descrizione. Alle origini, s'intende. Quanto all'antropocentrismo, non ne dubitavo (Pavese, 2020, p. 45).

Pavese era affascinato dalla netta bipartizione operata da questo autore e dalla creazione di un mondo impermeabile in cui il mito fosse la struttura dell'esistente. Dal canto suo, de Martino criticava proprio questo aspetto che è possibile rintracciare nella stessa ideologia pavesiana: qual è il modo in cui l'uomo è passato da un mondo dominato dalla legge di partecipazione, all'interno del quale un individuo è anche un banana, a una realtà incentrata invece sul principio di identità? «Solo una irruzione improvvisa di logica – riflette l'antropologo – può cambiare le cose. Supponiamo che questa irruzione *ab extra* sopravvenga, e che alla mentalità prelogica si sostituisca, di colpo, in un altro determinato atto di pensiero, quella logica. Effettuato il salto, che ha del miracolo, ancora l'individuo si troverà chiuso nella sua nuova logica» (NSEI, p. 64). Il procedimento di Lévy-Bruhl pecca dunque non soltanto per questo inspiegabile salto logico, ma anche per il naturalismo su cui è basato, perché rifondendo il mondo primitivo in una dimensione atemporale «si dissolve ogni storica prospettiva» (ivi, p. 65) e si oscurano il passaggio e lo svolgimento – la storicità, aggiungerei – di

quel mondo primitivo che non va considerato, ricordava Benedetto Croce, due anni prima, come senza storia, perché la natura non può sottrarsi al divenire (Croce, 1939).

Su questo presupposto si fonda la costruzione del *Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, che è il primo volume pubblicato per la “collana viola” (nel 1948) e nel quale de Martino cerca di comprendere la storicità del magismo e di quella cultura che, al contrario, Lévy-Bruhl aveva congelato in un attimo senza tempo. Quest'opera, la cui gestazione prende le mosse poco dopo la stesura di *Naturalismo e storicismo*, e che troverà in Pavese un attento lettore (CV, p. 86), porrà, al centro dei fenomeni metapsichici, il problema della «crisi della presenza¹⁵» e della magia come insieme di tecniche tese al riscatto dell'individuo e alla rassicurazione dell'esser-ci. Eppure, proprio la coerenza del suo pensiero che ha tentato una prima storizzazione del mondo magico, ha altresì portato alla dissoluzione delle categorie crociane, mostrando (pur negandolo qualche anno dopo¹⁶) che le categorie non sono trascendentali, e quindi valide sempre, ma sono specifiche della civiltà occidentale legata al concetto della presenza e della dattà dell'individuo, e non appartengono dunque a un mondo incerto, come quello magico, fondato piuttosto sulla conquista quotidiana della certezza di esserci. Tali categorie, scrive, «non costituiscono né possono costituire, per entro il mondo magico, un interesse dominante, e quindi ogni giudizio storico che impieghi esclusivamente tali categorie è destinato a non essere individuante» (MM5, p. 164).

Colpendo Croce, attraverso l'adattamento in termini storicistici dell'attenzione che Lévy-Bruhl aveva portato sul mondo primitivo, de Martino attira Pavese nella propria orbita, il quale aveva scorto in certa oscurità della *Scienza nuova* di Vico il grimaldello con cui ripensare la storia e il tempo dei fascismi, che non erano una parentesi temporanea – come voleva sempre Croce – ma l'esemplificazione del ricorso della barbarie. Pavese è, in questo senso, un intellettuale della crisi¹⁷ che riflette sulla necessità di elaborare un mondo alternativo a quello presente, e lo fa ripercorrendo la *Scienza nuova*, in cui Vico scopre gli uomini ai primordi della

15. Per un confronto Pavese/de Martino in merito al concetto di crisi della presenza cfr. De Falco (2020).

16. «Debbo francamente riconoscere che questa tesi, che comporta in ultima istanza la storizzazione e la periodizzazione delle categorie, è insostenibile e da lasciar cadere, senza alcun danno sostanziale per la tesi storica, che resta valida e suscettibile di sviluppo» (Rauty, 1976, p. 121).

17. Sul ruolo di Vico e l'esperienza della crisi cfr. Piperno (2018).

società, con l'ausilio della psicoanalisi e dell'antropologia, rilette in chiave irrazionalistica. Egli dichiara apertamente come la *Scienza nuova* non sia riducibile solo alle categorie estetiche, cui Croce l'aveva confinata, giacché essa presuppone quanto lo storicismo crociano¹⁸ non avrebbe mai concesso, ovvero l'esistenza di un tempo mitico al di qua della storia:

Che cos'è che può inquietarci, esasperarci, impegnarci fino in fondo per farsi violare, rischiare, conoscerne, se non l'inviolato, il presentito, l'ignoto? C'è questo di vero nel richiamo alla teoria: un mito degno di questo nome non può sorgere che sul terreno di tutta la cultura esistente [...] atteggiandosi a immagine misteriosa e promettente perché irriducibile anche alla fiamma ossidrica della nostra più consapevole teoria (Pavese, 1990, pp. 319-20).

Ma proprio sconfessando il padre dell'idealismo storicistico italiano, anche de Martino attua una forma di *transfert* nei confronti del magismo. È un lettore d'eccezione, come Cesare Cases, a sottolineare come la crisi innescata dalla Seconda guerra mondiale possa essere letta come una ripetizione dell'età magica: «Questo *transfert* fa sì che *Il mondo magico* costituisca in qualche modo un "riscatto della presenza" del mondo occidentale. Non c'è dubbio che il senso del libro è quello di dire: attenzione, la civiltà occidentale non è l'unica possibile, la "prosopopea dello Spirito" ignora il mondo da cui è sorta e in cui può sempre ricadere» (MM5, p. XXVI).

L'opera di Pavese non è priva di spunti razionalistici che seguono o si avvicinano maggiormente all'impostazione demartiniana. C'è chi, addirittura, ha intravisto un Pavese razionale e «distruttore di miti» (Cillo, 1972). Io credo, tuttavia, che la convergenza tra le due visioni del mondo sia, sì, figlia di un'epoca storica che ha scardinato e scomposto i valori della società occidentale; e qui, de Martino deve aver avvertito, come confesserà lui stesso, un certo fascino per quelle voci arcaiche, per quelle «suggestioni» e «inclinazioni» irrazionali (Rauty, 1976, p. 117). Tuttavia, la morte di Pavese e un certo richiamo all'ordine devono aver agito su quegli aspetti più propriamente esistenziali e aver portato a rafforzare una posizione intellettuale di netto e radicale rifiuto dell'esperienza precedente. Il fascino che de Martino avverte per l'irrazionale e che nel *Mondo magico* assume una sua coerenza concettuale, seppur poi negata, non verrà mai meno nella sua opera futura. Lo si evince con più chiarezza nelle analisi di *Sud e ma-*

18. Precisa Croce: «Il ripercorso del corso, il circolo eterno dello spirito può e deve (sebbene il Vico non lo dica) pensarsi non solo diverso nel moto uniforme, ma continuamente arricchentesi e crescente su sé stesso» (Croce, 1922, p. 137).

gia, laddove alla crisi individuale segue sempre il richiamo alla metastoria, il momento della protezione, del «come se» che sposta su un piano meta-storico la contingenza dell'evento, mostrandone le strategie di risoluzione. Ma questa sospensione che è prodromo della reintegrazione e del superamento della crisi iniziale coincide con quanto Pavese amava ed era stato così mirabilmente evidenziato dalla tradizione fenomenologica. Mentre Pavese, al pari di Jung ed Eliade, si ferma al momento della crisi e lo ipostatizza, rendendolo la fonte originaria dell'essere, il razionalista de Martino sente il bisogno di inserire il momento extrastorico in una dinamica di catarsi e anabasi che Pavese non afferra, ma che per l'antropologo è il principio della reintegrazione nel quale si può riconoscere la realtà della storia.

Ci vorranno molti anni, circa dieci, prima che la storia che ho cercato, in breve, di raccontare volga a termine. In poche pagine dattiloscritte, datate 1962, de Martino ripensa al proprio ruolo e al suo rapporto, divenuto ora di amicizia, con Pavese: «Povero Cesare / la mia amicizia / gli fiori dopo morto / modesta viola sulla tomba. / Così / restò a me / il gusto amaro / di una pietà troppo tarda / ed il rimorso / di una disattenzione impietosa/ finché / povero Cesare / fu nel bisogno» (CV, p. 191). In concomitanza con la gestazione del libro sulla fine del mondo, il ricordo di Pavese si fa più vivo e intenso, e così il debito che, durante gli anni Quaranta faticava a comprendere, è ora riconosciuto.

La sua meditazione sull'esperienza originaria, sulla necessità di comprendere come l'uomo acquisti coscienza di sé, abbandonando il mondo dell'infanzia, doveva ora possedere maggiore chiarezza per chi stava riflettendo sul senso delle apocalissi nella cultura occidentale¹⁹. Scrive, difatti, de Martino:

Pavese è alla ricerca della esperienza zero, della origine della storia, di un assoluto il cui ricordo restituisca senso al mondo che rischia ogni momento di «finire» nella sua umana operabilità. [...] L'esperienza zero non esiste, se non per chi opta per lo zero: ma anche questa opzione fa parte della storia, nasce per così dire nel vario condizionamento della famiglia umana. E allora, se ormai siamo giunti a questa coscienza, se dobbiamo rinunciare agli inizi metastorici della storia, perché non aprirci al pensiero che gli inizi possono essere solo quelli di un'epoca del mondo, e che la scienza di una epoca culturale cui si è dentro, secondo un impegno che è sempre [...] scegliere la memoria di moltissimi e mai soltanto, in modo assoluto, la propria singolarissima «infanzia in collina»? (CV, pp. 193-4).

19. Nella raccolta dei materiali dedicati alla fine del mondo, compaiono alcuni appunti dedicati a Pavese (FMI, p. 479).

Con queste note, de Martino si congeda da Pavese, testimoniando come intorno all'esperienza della "collana viola" ci fosse una convergenza di interessi e di riflessioni che, solo molti anni dopo, in un clima più disteso ideologicamente, era possibile attestare. Pavese, d'altro canto, non ha mai esplicitato un'influenza diretta del pensiero dell'antropologo sulla sua opera, ma tutto il suo costante e angosciato tentativo di ricondurre a chiarezza i miti, di riportarli entro l'alveo della storia – a costo di perderli – discende di certo dal confronto con quell'area dell'antropologia più segnata dallo storicismo e dal razionalismo, che trovava, pur con le sue contraddizioni, in de Martino uno dei suoi accesi difensori.