

received: 2022-01-18

DOI 10.19233/ASHS.2022.20

ETNOLOŠKI *PENJAČ* IZ FILOZOFSKOG *AMBISA*.
KRIZE PRISUTNOSTI, SMRT I DESTORIFIKACIJA KOD ERNESTA DE
MARTINA I MARTINA HEIDEGGERA

Andrea MATOŠEVIĆ

Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Filozofski fakultet, Centar za kulturološka i povijesna istraživanja socijalizma,
Zagrebačka 30, 52100 Pula, Hrvatska
e-mail: amatosevic@unipu.hr

IZVLEČEK

Prispevek analizira in interpretira vpliv idej nemškega filozofa Martina Heideggerja na Ernesta de Martina, enega najpomembnejših italijanskih etno–antropologov druge polovice 20. stoletja. Čeprav je ta vpliv že zabeležen v literaturi, članek oriše nov kontekst in tako pokaže, kako de Martino ni bil le Heideggerov epigon, temveč je njegove ideje prilagajal posebnostim etnografskih raziskav na jugu Italije, ter jih pri tem nadgrajeval. Med številnimi povezavami med dvema avtorjema se na teoretični ravni poudarjajo zlasti eksistencialistične teme krize, smrti, umiranja in destorifikacije.

Ključne besede: Ernesto de Martino, Martin Heidegger, eksistencializem, smrt

SCALATORE ETNOLOGICO DALL'ABISSO FILOSOFICO.
CRISI DI PRESENZA, MORTE E DESTORIFICAZIONE IN ERNESTO DE MARTINO E
MARTIN HEIDEGGER

SINTESI

Il contributo analizza e interpreta l'influenza delle idee del filosofo tedesco Martin Heidegger su uno dei più importanti etno–antropologi italiani della seconda metà del XX secolo – Ernesto de Martino. Sebbene tale influenza è già stata notata, questo articolo mostra che de Martino non era l'epigono di Heidegger, ma aggiornava e adattava le sue idee alle specificità della ricerca etnografica nell'Italia meridionale. Tra i numerosi legami tra i due autori, i temi esistenzialisti della crisi, della morte e della destorificazione si sono rivelati importanti sul piano teorico.

Parole chiave: Ernesto de Martino, Martin Heidegger, esistenzialismo, morte

Na samom početku kratkog, ali analitički značajnog prikaza jednog dijela opusa istaknutog talijanskog etnologa Ernesta de Martina, David Guthertz podsjeća čitatelje na sintagmu „ljudi bez povijesti“ kao i na njezin značaj za ambivalenost europske verzije moderniteta. Ona je s jedne strane dugo bila korištena kao objašnjenje za europsku superiornost i opravdanje kolonizacije dok je, s druge, istovremeno bila izgovarana s dozom nostalgije. Označavala je, navodi autor, pritom i žudnju za jednostavnošću „sretnog otočja“ gdje je vrijeme mirovalo. U doba kada je ritam života u Europi bivao „[e]ksponencijalno ubrzan, a antiimperijalistički pokreti postajali jačima, pritisak za razrješenjem tih kontradikcija postajao je sve intenzivniji. Moderna antropologija bila je jedan od odgovora na taj pritisak. Također, to je bio i fašizam“ (Guthertz, 2017, 55). Bez ulaznja u raspravu jesu li fašizam i moderna antropologija odgovor isključivo na taj pritisak važno je primijetiti da je njihovo vremensko ishodište gotovo istovjetno. Stoga se godina 1922. ispostavlja posebno važnom, tada Bronislaw Malinowski objavljuje monografiju *Argonauts of the Western Pacific*, Lucien Lévy-Bruhl *La Mentalité primitive*, a Benito Mussolini s *Partito Nazionale Fascista* i *Camicie nere* maršira 28. listopada na Rim. Tri godine nakon toga Marcel Mauss objavit će svoj *Esej o daru*, „prijelomno istraživanje u domeni ‘totalnih društvenih činjenica’“, dok će te iste 1925. godine „Giovanni Gentile uputiti na fašizam kao ‘totalitaran koncept života’, a Duce će uskoro govoriti o ‘totalitarnoj’ državi“ (Guthertz, 2017, 55).¹ Ta vrsta Europi svojstvenog idejnog i praktičnog paralelizma, ali koji je uključivao i Druge, njihovu interpretaciju i suptilno razumijevanje, odnosno podčinjavanje naroda i zajednica i izvan staroga kontinenta, sidrila se ponekad i u različitim životnim fazama pojedinih, za dvadeseto stoljeće, naročito važnih istraživača. Iako je poznatiji i potpuno ispravno upamćen kao neortodoksnim marksističkim teorijama Antonija Gramscija okrenut istraživač (usp. Cirese, 1982, 55; Charuty, 2010, 21–23),² jedan od zaslužnijih talijanskih etnologa druge polovice dvadesetoga stoljeća – Ernesto de Martino – u mladim je da-

nima, do sredine tridesetih godina, bio blizak fašizmu i njegovim organizacijama (Charuty, 2010, 88–101; Guthertz, 2017, 55–56). Drugim riječima, prije nego što će kritizirati fašizam i biti uključen u partizanske organizacije, odnosno etablirati se kao terenski istraživač i suptilan teoretičar podređenih u domeni etno–antropologije – „talijanski Lévi–Strauss“ (Charuty, 2010, 9), de Martino je eksperimentirao sudjelovanjem u fašističkim omladinskim grupama. Iako se od njih odlučno udaljava još za trajanja *ventennia*, a svoje temeljno djelo *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo* piše skrivajući se od nacista u mjestu Cotignola 1944. i 1945. (usp. de Martino, 1973), čini se da „[t]emeljnu tezu tog duboko antifašističkog djela može zahvaliti upravo barem jednomu nepokajanom nacisti: Martinu Heideggeru“ (Guthertz, 2017, 56).

Premda utjecaj njemačkog filozofa Martina Heideggera na djelo etnologa i antropologa Ernesta de Martina nije nepoznanica, štoviše, sam je talijanski istraživač o filozofu u više navrata pisao i raspravljao (de Martino, 2005; de Martino, 2019, 520–532), a u djelu *Il mondo magico* otvorio problem egzistencijalizma u historiografskoj perspektivi (1973, 190),³ u ovome će se radu dotaknuti nova pitanja, ukazati na poveznice te u granicama opsega znanstvenoga članka djelomično ocrtati tematske i sadržajne odsječke iz Heideggerova djela s kojima je de Martino bio u otvorenoj ili ne toliko eksplicitnoj komunikaciji i debati. Pritom valja naglasiti da utjecaj autora *Bitka i vremena*, dakako, nije jedini filozofski utjecaj na talijanskog istraživača, u konačnici, upamćenog po inovativnom terenskom radu na jugu Italije (usp. de Martino, 2002a; de Martino 2008; de Martino 2017), a u čijoj se teorijskoj elaboraciji služio vrlo širokim rasponom dosega humanističkih znanosti poput „[p]sihoanalize, marksizma, egzistencijalizma, Crocea, književne kritike“ (Gallini, 2008, xvi; usp. Matošević, 2021). Širi svjetonazorski kontekst u koji je uronjen autor *Bitka i vremena*, onaj „bliskosti nacizmu“ tridesetih godina kao i poratnoj „[n]emoći da javno iskaže istinu svoje

1 Gentile je u *Manifestu fašista intelektualaca* zagovarao „Državu kao organizaciju svih individualnih aktivnosti, u njihovom organskom i konkretnom redoslijedu“ (Gentile, 1925).

2 Temeljno Gramscijevo djelo *Quaderni del carcere* – u šest svezaka – objavljeno je posthumno „[n]a traženje Komunističke partije između 1948. i 1952. godine“ (Charuty, 2010).

3 Heideggerovo temeljno djelo *Bitka i vrijeme* u Italiji je prevedeno 1953. godine pa će taj značajan podatak navesti Sergia Fabia Berardinija da preispita doseg njegovog utjecaja na *Magični svijet* koji je pak objavljen pet godina ranije i „[g]dje se autor na filozofsko djelo referira samo jednom“. Ipak, kao što i sam navodi, de Martino je mogao biti inspiriran tekstom *L'esistenzialismo* Enza Pacija iz 1943. u kojem se elaborira koncept „bivanja prisutnim u svijetu“ [*essere presenti nel mondo*] (Berardini, 2018, 167–168). No, etno–antropolog također kroz svoj opus citira niz njemačkih autora i djela pa je Heideggera zasigurno mogao konzultirati u originalu. Kao što ću u radu pokušati pokazati, u de Martinovom opusu postoje mjesta koja su vrlo heideggerovska, ali bez da se nužno referirao na njemačkog filozofa. Drugim riječima i u potpunosti spekulativno – možda upravo jer je znao za poratni „problem Heideggera“ (usp. Safranski, 1998, 332–342) od filozofa je u svojim tekstovima pokušao zadržati dijelove njegove kompleksne i inovativne teorije, ali ne i ime.

trajne vjernosti nacionalsocijalizmu“ i koji je još šezdesetih godina na „sugestiju da opovrgne svoju nacističku prošlost uzvratilo samo ‘hladnim zurenjem bez riječi’“ (Mikulić, 2021, 102–103; usp. Ott, 1988, 119–120), taj odnos smješta na zaseban teren. Taj teren, pomalo okrznut i de Martinovim mladenačkim „lijevim fašizmom“ (Charuty, 2010, 88) pritom je omeđen barem još jednim autorom koji je bio blizak antisemitizmu, ali i militantnom fašizmu i istovremeno utkan u dio de Martinova ranog opusa. Svjetski etablirani povjesničar religija Mircea Eliade, jedan od četiri autora pogovora knjige *Il mondo magico*, u periodu od 1932. do kraja Drugoga svjetskog rata bio je „pripadnik ili vrlo blizak rumunjskoj Željeznoj gardi (...) koju je karakterizirao žestoki antisemitizam, a kasnije i ubojstva te 1941.–1942. godine pogromi i masakri“ (Dubuisson, 2014, 174–176).⁴ No, nešto drugačije od Heideggerova primjera, bliskost Mircea Eliadea s paramilitarnim jedinicama *Garda de fier*, čini se, nije bila poznata do kraja osamdesetih godina pa ni de Martino vjerojatno nije bio upoznat s tim aspektom života i djela jednog od autora pogovora svoje „duboko antifašističke“ knjige.

Ne ispuštajući iz vida navedeno, odnosno uzimajući u obzir i prethodno spomenuti europski idejni i praktični paralelizam koji kod dijela humanističkih istraživača rezultira, eufemistički rečeno, mladenačkim zastranjivanjima i ambivalencijom, dok nešto snažniji rječnik iziskuje, neprijepornoj istraživačkoj originalnosti unatoč, istovremeno utvrđivanje Heideggerova intimnog antihumanizma i „političkog idiotizma“ (Mikulić, 2021, 104), teme kojima će se premrežiti dva autora, Nijemac i Talijan, filozof i etno–antropolog, proizlaze iz detekcije svojevrzne krize. Iz tog će razloga, u granicama mogućega, biti važno tu krizu i kontekstualizirati. Metafizički okrenute teme smrti i umiranja, unutar opširnijeg egzistencijali-

stičkog teorijskog okvira, dijelom su istraživačkih preokupacija oba autora, ali koji ih različito artikuliraju shodno zasebnim lokalnim umještenostima. Ipak, unatoč tim razlikama, prije negoli se upustimo u njihovu analizu, navedimo prvu i vrlo široku, ali indikativnu poveznicu među istraživačima. Peter Sloterdijk je u recentnom tekstu analizirao Heideggerov rad i život u terminima „tvrdo glave privrženosti ruralnome svijetu“, odnosno mislioca „koji se odbijao kretati i kod kuće bio jedino u blizini originalnih krajolika te koji se čak niti u svojstvu profesora nikada zapravo nije preselio u grad gdje je držao katedru“; on je bio „[a]mbasador regije bez gradova ili zajednice dijeljenih problema koji nisu ukorijenjeni u prostoru već u vremenu“ (Sloterdijk, 2017, 4–6).⁵ Heideggerova prostorna „zabačenost“, njegovo ruralno ishodište unutar kojega domišlja egzistencijalizam, čak i ako se shvati samo uvjetno, korespondira s de Martinovim mjestom empirije – isprva će „iz naslonjača“ interpretirati magiju i njoj svojstvene prakse u podnebljima poput Sibira, Sjeverne Amerike ili Melanezije da bi u poratno vrijeme pedesetih godina etnografski istraživački pogled gotovo u potpunosti okrenuo talijanskome ruralnom jugu, regijama Bazilikati, Apuliji ili Kampaniji u kojima egzistencija nije bila odveć lagodna i jednostavna. Iz tog bi se razloga možda, kod utjecaja filozofa na etnologa, mogla razvijati i teza o „povezanosti dva europska juga“, onog njemačkog i talijanskog koji, unatoč očitim povijesnim, socio–ekonomskim i društvenim razlikama, pritom dijele snažnu privrženost katolicizmu.⁶ Uzmu li se u obzir navedene recipročnosti već se čini značajan korak prema razumijevanju utjecaja Heideggera na de Martina, tog važnog odsjeka njemačkog egzistencijalizma na analizu egzistencije u specifičnim miljeima, a o kojima tekstovi koji dvojicu autora dovode u vezu gotovo uvijek šute.

4 Eliade je pritom u svojstvu „kulturnog atašea u Lisabonu, među ostalim, 1940. pisao apologiju za diktatora Salazara i njegovu ‘Kršćansku i totalitarnu državu’“, a u svojim memoarima nije osudio „Corneliua Codreanu, osnivača Željezne garde za koju je tvrdio da je imala sklonosti i strukturu sekte mistika prije negoli političkog pokreta, dok se u stvarnosti radilo o paramilitarnim jedinicama koje su širile teror, mučile i masakrirale nebrojene žrtve Židove“ (Dubuisson, 2014, 174–176).

5 Pritom, navodi Sloterdijk, grob „Profesora Heideggera ne nalazi se u sveučilišnome gradu, kraj kampusa, biblioteka i predavaonica, već u malom gradu pobožnog imena (Messkirch) nedaleko od kuća i polja njegovog djetinjstva“ (Sloterdijk, 2017, 4). Također, mjesto u kojem je boravio i pisao od „1922. godine bila je mala trosobna koliba – die Hütte – smještena nadomak Todtnaubergera u planinama regije Schwarzwald na jugu Njemačke“ (usp. Sharr, 2006).

6 U tom kontekstu valja podsjetiti na činjenicu da je „Heideggerov otac bio crkvenjak [sexton] [...], a Hugo Ott će vjerojstojno u biografskoj studiji tvrditi da je velik dio njegove misli razumljiv jedino kao metastaza jugozapadnog njemačkog katolicizma iz otprilike 1900. [...]. No, treba dodati da nije toliko svećenički katolicizam, dakle katolicizam visokog oltara i naosa taj koji je formirao Heideggera; prije je to bio katolicizam bočnih prostorija, katolicizam služavnika i dječaka s oltara, religioznost tihog pomoćnika na periferiji, očajnog za prihvaćanjem“ (Sloterdijk, 2017, 5). U sasvim drugačijem ključu, koji bi se također mogao interpretirati lateralnim, ali i sinkretističkim, djeluje rimokatolicizam na jugu Italije koji je još sredinom dvadesetog stoljeća nerijetko uključivao i kultove poganskog podrijetla poput tarantizma ili ritualne jadikovke (usp. de Martino, 2002a; de Martino 2008, 76). Ta je religioznost juga Italije bila toliko izražena, da je poneki stranac još krajem XIX. stoljeća uslijed količine prisutnosti različitih relikvija, slika i statua svetaca mogao zavapiti kako je u „Napulju lakše susresti boga nego čovjeka: sve je to pogano“ (Trede prema de Martino, 2017, 126).

POSTOJANJE KAO PRISUTNOST PRED RIZIKOM
DA SE UOPĆE NE BUDE

Na nekoliko mjesta u *Bitku i vremenu* na kojima spominje antropologiju i etnologiju, Martin Heidegger u svojoj temeljnoj studiji objavljenoj 1927. godine o tim u to vrijeme, kako tvrdi, još uvijek u mnogočemu pozitivističkim znanostima, navodi sljedeće:

Ali interpretacija tubitka u njegovoj svakidašnjosti nije identična s opisom nekog primitivnog stupnja tubitka čije se poznavanje može empirijski posredovati putem antropologije. Svakidašnjost se ne poklapa s primitivnošću. Svakidašnjost je, naprotiv, jedan modus bitka tubitka također tada, i upravo tada, kad se tubitak kreće u nekoj visoko razvijenoj i diferenciranoj kulturi. [...] orijentacija analize tubitka na „život primitivnih naroda“ može imati pozitivno metodsko značenje utoliko što su „primitivni fenomeni“ često manje zakriti i komplicirani putem nekog već vrlo dalekosežnog samoizlaganja dotičnog tubitka. Primitivni tubitak često govori direktnije iz jednog izvornijeg pretapanja u „fenomene“ [...]. Ali još uvijek se za naše poznavanje primitivnih brine etnologija. A ta se već pri prvom „snimanju“ građe, njezinu pregledavanju i obradi kreće u određenim pretpojmovima i izlaganjima ljudskog tubitka uopće. Nije izvjesno da li svakidašnja psihologija ili čak znanstvena psihologija i sociologija, što ih etnolog donosi sa sobom, pružaju znanstveno jamstvo za mogućnost primjerenog pristupa, izlaganja i priopćavanja fenomena što ih valja pretražiti. [...] Sama etnologija već pretpostavlja neku dovoljnu analitiku tubitka kao nit vodilju. Ali budući da pozitivne znanosti niti „mogu“ niti trebaju čekati rezultate ontološkog rada filozofije, nastavak se njihova istraživanja neće ostvarivati kao „napredovanje“, nego kao ponavljanje [...]. (Heidegger, 1988, 56–57)

Iako u ovom pomalo hermetičnom pasusu filozof niti u jednom trenutku ne eksplicira o konkretnostima „tubitka“, odnosno čovjeka ili ljudi

u određenom konkretnom svijetu, već se o njima izražava kroz neodređene zamjenice – „*nekom* primitivnom stupnju“, „*nekoj* visoko razvijenoj i diferenciranoj kulturi“ ili kao „[*n*]eko⁷ dovoljnoj analitici tubitka“, kontekst u koji dovodi onodobnu etnologiju i antropologiju uz ostale znanosti, prilično je indikativan. No upravo će etnologija i antropologija, ili barem onaj njezin poratni talijanski odvjetak odlučno odmaknut od pozitivističkih tendencija, s kojim se Heideggera u ovom tekstu dovodi u vezu, u nekovrsnom manevru „uzvratne prijateljske paljbe“ njegove zaključke i interpretacije ne samo držati korisnima, već s njima ulaziti u komunikaciju te im nerijetko dati i konkretno lokalno empirijsko utemeljenje. Drugačije rečeno, dok njemački filozof tvrdi da „raspoloživo bogatstvo znanja o najraznovrsnijim i najudaljenijim kulturama i oblicima tubitka [...] zavodi u pogrešno tumačenje pravog problema [...]“. Sinkretističko izjednačavanje svega i tipiziranje ne daje samo od sebe pravu spoznaju *bîti*“ (Heidegger, 1988, 57–58),⁷ upravo će znanosti koje se bave „udaljenim kulturama i oblicima tubitka“ ucijepiti dijelove njegove apstraktne teorije kako bi subjekte empirijskih istraživanja izdigli na nivo različitosti vrijedne teorijskog napora te ih bolje objasnili. Na tom će se tragu nalaziti i opaska Enza Pacija u pogovoru de Martinovoj poratnoj studiji *Il mondo magico* u kojoj je magiju interpretirao kroz kategoriju „krize prisutnosti“ (Cases, 1973, XLI), odnosno „kulturno uvjetovane prirode“ (de Martino, 1973, 69). Ta je prisutnost bila odgovor „na rizik da se [*ista*] prisutnost izgubi, postojanje [*l'esserci*] je rizik koji je tjeskoba i gdje se izražava ‘volja za postojanjem kao prisutnosti pred rizikom da se uopće ne bude’“. Iz tog će razloga Paci retorički zapitati: „Ne smatra li de Martino [...] da nešto duguje egzistencijalizmu? Jer, kao što i sam piše ‘egzistencijalizam je istaknuo tamnu točku, neriješen problem modernog racionalizma: pojedinca kao datost’“ (Paci, 1973, 298, istaknuo A. M.).

„Prisutnost“, „kriza“, „bivanje“, „tjeskoba“, „rizik“ termini koji se mogu pripisati egzistencijalizmu i Heideggerovoj provenijenciji, kod de Martina su odgovor na „prijetnju kod primitivnih da budu progutani nesvjesnim [*inghiottiti dall'in-*

7 Ovu se zanimljivu i značajnu opasku, čini se, iz današnjeg očista može interpretirati na barem dva načina. Kritiku se izjednačavanja „svega“, odnosno kultura, vezivnih tkiva različitih, može tumačiti kao nagovještaj kritičke postmoderne antropologije o nemogućnosti potpunog prevođenja kultura, značajnim limitima terenskoga rada putem kojega se dolazi do uvida u obrasce života Drugih i povijesno ukorijenjenom različitom distribucijom moći između istraživanih i istraživača. Ipak, ukoliko Heideggerov zaključak „o najudaljenijim kulturama i oblicima tubitka“ čije tipiziranje, prevođenje, „[*n*]e daje samo od sebe pravu spoznaju *bîti*“ razumijemo kao poziv na nepotrebitost bavljenja takvim istraživačkim radom, on nas vrlo lako može dovesti na uzak etnocentričan teren. Postavljeno kao pitanje za specifične potrebe ovoga rada – koja je to najudaljenija kulturološka točka u odnosu na filozofovu kolibu nadomak Todtnauberga, a koja ne bi podrazumijevala „sinkretističko izjednačavanje i tipiziranje“ kod prave spoznaje *bîti*? Odnosno, isto pitanje izraženo u prostorno–geografskim terminima – gdje završava filozofija s misaonim naporom o „pravoj spoznaji *bîti*“, a počinju znanosti koje „zavode u pogrešno tumačenje pravog problema“?

conscio] gdje je svako predstavljanje svijeta izgubljeno i gdje se, gubitkom tog predstavljanja, gubi i *duša*. U tom slučaju, čovjek bi postao priroda, čisti nesvjesni prirodni čin, niti 'velika zvijer', već upravo čista priroda i, stoga, čisto ništa" (Paci, 1973, 294).⁸ Kako bi se takva rizična situacija uvijek mogućeg i latentnog „ništavila“ spriječila ili barem minimizirala, a „postojanje konsolidiralo“, etno–antropolog navodi:

Mi danas znamo – a to je rezultat našeg istraživanja – da dominantan interes magičnoga svijeta nije ostvarenje određenih formi duhovnog života, već osvajanje i konsolidacija elementarnog postojanja, ili prisutnosti, osobe. Sada znamo da ideologija, prakse, institucije magičnog svijeta otkrivaju svoje pravo značenje samo gdje su svedeni na izražavanje jedinog problema: obranu, ovladavanje, reguliranje ugroženog postojanja osobe [l'esserci insidiato della persona] (i sukladno osnivanje i održavanje poretka svijeta koji je i sam ugrožen odgovarajućom opasnošću od nestajanja). [...] Zapravo problem magizma nije „poznavanje“ svijeta ili „njegova modifikacija“, već prije garancija svijeta u kojem postojanje postaje prisutno [un esserci si rende presente]. (de Martino, 1973, 192, 144, istaknuo A. M.)

U svrhu razumijevanja „garancije svijeta u kojem je postojanje prisutno“ talijanski istraživač, tijekom neposrednog poraća još uvijek iz naslojnjača, donosi u *Il mondo magico* niz primjera iz Afrike, Sibira, Melanezije, Australije itd. u kojima se događa upravo suprotno. Primjerice, kod stanja nazvanih „[l]atah kod Malezijaca, *olon* kod Tunguza, *irkunii* kod Jukagira, *amurak* kod Yakuta [...] urođenici na duži ili kraći vremenski period gube jedinstvo vlastite osobe, autonomiju svojega ja i

stoga kontrolu nad svojim djelovanjem. [...] Sve se dešava kao da se jedna fragilna prisutnost, ničim garantirana, labilna, ne može othrvati određenom šoku uvjetovanim partikularnim emotivnim sadržajem [...]. Ruši se razlikovanje između [vlastite] prisutnosti i prisustvujućega svijeta: subjekt, na mjestu gdje čuje ili vidi lišće koje šušti, postaje stablo čije lišće trese vjetar, tamo gdje čuje riječ postaje riječ koju čuje itd.“ (de Martino, 1973, 90–92). Ovo je samo dio mnogobrojnih primjera koje autor navodi u eksplikaciji hazarda „postojanja kao prisutnosti pred rizikom da se uopće ne bude“ uglavnom kod naroda koji ne žive na dijelovima staroga kontinenta. Ti se „primitivni fenomeni“ teško mogu nazvati „manje zakritima i kompliciranima“ kako to tvrdi Heidegger, što će de Martino također pokazati idućom knjigom *Morte e pianto rituale nel mondo antico*.⁹ U njoj će, među ostalim, analizirati još pedesetih godina živu žensku ritualnu jadikovku u talijanskoj regiji Lukaniji (danas Bazilikata).

UOKOLO SMRTI I UMIRANJA

Iako će se u navedenoj studiji posvetiti cijelom nizu euromediteranskih praksi pogrebnih jadikovki, njihovoj povijesti, usmenosti i glazbenoj artikulaciji, značajan se dio knjige odnosi upravo na njihovu etnografiju u lokalno omeđenom kontekstu. To je „ritualno žalovanje“ među seoskim ženama uzrokovalo:

[p]sihičke rizike i krize koji su dosežali toliku širinu i težinu da je svaki događaj žalovanja bio začudna mogućnost raspadanja i ludila [...]. Spektakularan karakter tugovanja u homerskom svijetu [...] živi i danas u selima Lukaniji, samo što se tu više ne radi o herojima i kraljevima velike povijesti već o jadnim seoskim ženama koje su kršćanska civilizacija i moderni svijet ostavili među

8 Tu se svakako može raditi o „odnosu prema smrti“ koju je Heidegger slavno elaborirao (usp. 1988, 268–295), ali i o kategorijama koje mogu prethoditi biološkoj smrti, odnosno stanjima koja još za života smrt uvode kao njegovo osnovno egzistencijalno stanje i dokidaju temeljne značajke života još uvijek živih. Možda upravo na tom tragu treba tražiti i prepoznati „čisto ništa“, „ništavilo“ ucijepljeno u *Müselmannere* o kojima je među prvim – godinu dana prije publikacije de Martinove knjige, 1947. godine – pisao upravo njegov sunarodnjak Primo Levi. Taj se izraz „rabio prije svega u Auschwitzu i označavao je 'žive mrtvace', dok su ih u Majdaneku nazivali *Gamel* (porcija); u Dachauu *Kretiner* (kreteni), u Sutthofu *Krüppel* (krpelji), u Mauthausenu *Schwimmer* (oni koji plutaju na površini praveći se mrtvi) [...] i u ženskom logoru *Muselweiber* (muslimanke) ili *Schmuckstücke* (ukrasi ili dragulji)“ (Šofsky prema Agamben, 2008, 31). Oni su zbog svedenosti na specifično vegetativno stanje bili „posve nova slika, nepodnošljiva za ljudske oči“ (Agamben, 2008, 36), bili su „[p]otopljeni, okosnica lagera, uvijek identična i stalno obnavljana anonimna masa, ne–ljudi koji marširaju i muče se u tišini (...) previše prazni da bi zaista patili. Oklijeva se nazvati ih živima: oklijeva se njihovu smrt nazvati smrću, ispred koje ne strahuju jer su previše umorni da bi ju uopće razumjeli“ (Levi, 2014, 86; usp. Levi, 2007, 75). Na ovome bi mjestu također trebalo primijetiti zanimljiv obrat – de Martino dijelove Heideggerova egzistencijalizma ucjepljuje u svoja istraživanja „primitivnih“, da bi i sama njegova teorija „rizika od gubljenja sebe i bivanja progutanima od nesvjesnog“ kod dalekih kultura bila adekvatna u barem djelomičnom objašnjavanju temeljne i „za oči nepodnošljive“ figure koju su u Europi proizvodili nacistički lageri, one *Müselmannere*.

9 U kojoj će se među zahvalama naći i profesor Milovan Gavazzi iz Zagreba koji je Ernestu de Martinu, uz kolege sa Sveučilišta u Kielu i Budimpešti, dobio publikacije i monografije koje nije mogao pronaći talijanskim bibliotekama.

onima koji se ispred smrti drže kao [...] 'oni drugi, koji nemaju nade'. (de Martino, 2008, 78)¹⁰

Iz tih će razloga, navodi Clara Gallini, etnolog upravo u pogrebnim jadikovkama vidjeti ne izraz društveno konstruiranih osjećaja, već prije svega manifestaciju „najdubljih tjeskoba koje moderan čovjek neće više moći iskusiti“ (2008, XXIV). No, takve „krize prisutnosti“, za razliku od Heideggera, imaju svoj eksplicitan i ekspliciran socijalni kontekst koji kod de Martina nije u prvome planu, ali je uvijek prisutan u svojstvu egzistencijalnog okvira unutar kojeg ocrtava fenomene juga Italije. Indikativnim u tom smislu djeluje njegova zahvala informanticama tijekom istraživanja, odnosno „jadnim ženama koje žive u odurnim selima [*squallidi villaggi*] smještenim između Bràdana i Sinnija“ kojima je zaželio da „[a]ko ne već one, onda barem njihove kćeri ili unuci izgube kobnu privilegiju bivanja dokumentom za povjesničare religija antičkoga svijeta i izdignu se [...] prema ekonomskoj, socijalnoj, političkoj i kulturnoj emancipaciji našega juga“ (de Martino, 2008, 5). Na drugome mjestu „jad“, „odurnost“ i „kob“ poprimaju kudikamo konkretnije konture gdje za mjesto Albano di Lucania navodi podatke iz 1957. godine kada je „enormna snaga negativnog tijekom cijele putanje života pojedinaca sa svojom nizom traumi i frustracija uz supripadajuću tjeskobu i krhkost“ nadopunjena i ponekom konkretnom zdravstvenom informacijom o uvjetima života i smrtnosti u tom mjestu:

Ovdje se djeca rađaju i umiru ritmom koji nema prekida, ne smiruje se i ne ostavlja praznine [...]. U obiteljima majka ima mnogo trudnoća: 10–15. Neke završavaju abortusima, spontanim dakako. Ostale budu iznesene do kraja: 7–10–13 rođene djece. Od rođene djece, mnoga umiru u prvim godinama života (C.P. žena od 37 godina, iznijela je 12 trudnoća uz dva abortusa: od djece 7 ih je umrlo do 4. godine života).

10 Takva specifična stanja „krize žalovanja“ pred smrću mogla su biti vrlo radikalna i manifestirati se „odsutnošću i konvulzivnim pražnjenjima: prisutnost se gubi i degradira na čistu i jednostavnu mehaničku energiju koja otječe bez značenja. Takva je reakcija među lukanijskim seljankama bila nevjerojatno visoka [...]“. No, žalovanje je moglo poprimiti i nešto blaže, manje radikalne oblike i to je stanje nazivano *attassamento*, a karakterizirano je „tupim očudenjem [*ebetudine stuporosa*] ili, kada dolazi do mehaničkog pražnjenja, užasnom i najčešće autodestruktivnom paroksizmalnom eksplozijom. Osoba koja je u stanju *attassamenta* može također biti ukrućena u tjelesnoj nepokretnosti i odavati pravu, više ili manje naglašenu, psihičku blokadu. Pojedine informantice su opisivale djevojke i žene zahvaćene tim stanjem kao one koje 'nisu prepoznavale osobe oko sebe: nisu se sjećale niti mrtvaca. Ako ih se nešto pita, ne odgovaraju, ili daju odgovore bez ikakvog smisla. Kao da sanjaju'. [...] Tupo čuđenje i paroksizmalna pražnjenja u dijametralnom su odnosu. Ako je kod tupog čuđenja žena u žalovanju u potpunosti inertna, bez anamneze situacije, kod paroksizmalnih situacija ona se baca na zemlju, udara o zid, skače i do krvi si grebe obraze, vođena je bijesom prvenstveno prema sebi, čupa si kosu, trga si odjeću, prepušta se kricima koji su prije svega urlici“ (de Martino, 2008, 78–79). U ovom dijelu lokalno ukorijenjenih i opisanih reakcija na smrt u vlastitoj neposrednosti, valja primijetiti i njihovo rodno određenje, uvijek su žene zahvaćane tim teškim i opasnim stanjima u kontekstu *planctusa*. Kriza egzistencije pred smrću bliske ili manje bliske osobe u tom smislu, iako ne u potpunosti, najčešće je rezervirana za djevojke i žene što je slučaj i sa ostalim „stanjima krize“, a o kojima de Martino piše u svojem opusu, poput, primjerice, tarantizma (usp. de Martino, 2002a).

Odnos živorođene i mrtvorodene djece vrlo je visok: na 66 rođene djece 1956. godine mrtvorodeno ih je bilo 4; na 18 rođene djece 1957. do svibnja mrtvorodeno ih je bilo 6. Kod djece koja dožive prvu godinu života, okoliš ozbiljno utječe na njihov psihički i somatski razvoj: podatak koji se jednostavno otkriva i najpovršnijim pregledom dječje populacije. (de Martino, 2017, 89; Pitzurra prema de Martino, 2017, 193)

Čak i ovakav letimičan pogled u stanje iz pedesetih godina, kada je istraživač boravio na terenu, dozvoljava uvid u koncept „krize prisutnosti“ pred „rizikom da se uopće ne bude“ kao i s njime povezanu tjeskobu. Upravo tolika impregnacija svakodnevnice u egzistencijalnu nesigurnost, siromaštvo te naposljetku brigu i tjeskobu, moglo je biti uzrokom niza izraženih praksi koje su se obavijale oko „smrti“, odnosno, riječju Heideggera „najvlastitije neodnošajne nenadmašive mogućnosti“ (1988, 285). I upravo među analizama tih praksi koje proizlaze iz „nenadmašive mogućnosti“, možemo primijetiti značajan korelativan trenutak s uvidima njemačkog filozofa. Jer kako drugačije okarakterizirati etnografov zaključak da se, kod promatranja „jadikovanja“ i to „posebno u nekim trenucima“, nije mogao oteti dojmu da se radilo o „[p]laču bez duše, izvan trenutka, koji je bio destorificiran, gotovo kao da nije bila narikača ta koja plače, već neka druga, ili gotovo druga, anonimna i sanjiva koja je u njoj plakala prema generičkoj i anonimnoj formuli 'umire se', prema shemama impersonalnog 'ovako se plače'“ (de Martino, 2008, 80, 95, 131; usp. Heidegger, 1988, 288).

Ovo anonimno i impersonalno „Se“, kako bi istovremeno objasnio „monotonu iteraciju kulturnih modela ponašanja“, odnosno praksu kojom se stvari naprosto tako rade, ali i „pomalo onirička“ psihička stanja u koja narikače upadaju tijekom žalovanja, de Martino gotovo sigurno preuzima od Martina Heideggera i prilagođava, iako ga na tom

mjestu ne spominje. U četvrtom poglavlju *Bitka i vremena*, podpoglavlju *Svakidašnji samobitak i Se* filozof navodi:

[...] u okolnom svijetu uvijek [je] već priručan, i također je predmet brigovanja, javni 'okolni svijet'. U korištenju javnih prometnih sredstava, u upotrebi sredstava informiranja svatko je Drugi poput Drugoga. Taj skupa-bitak potpuno rastače vlastiti tubitak u način bitka 'Drugih', i to tako, da Drugi još većma iščezavaju u pogledu svoje različitosti i izrazitosti. U toj neupadljivosti i neustanovljivosti razvija Se svoju pravu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se kao što se uživa; čitamo, gledamo i sudimo o književnosti kao što se gleda i sudi; ali mi se i povlačimo iz „velike gomile“ kao što se povlači; smatramo odvratnim ono što se smatra odvratnim. To Se, koje nije određeno, a koje su svi, premda ne kao zbroj, propisuje način bitka svakidašnjice [...] Se rasterećuje tako svaki pojedinac tubitak u njegovoj svakidašnjosti. (Heidegger, 1988, 144)¹¹

De Martino koristi taj „se“ kao „neutrum“ upravo kako bi pokazao i aspekt koji jadikovanje nosi sa sobom, a to je rasterećenje. To čini na primjeru još jedne velike Heideggerove teme – smrti. Upravo će se na taj aspekt osvrnuti u posthumno objavljenim tekstovima ukoričenima u knjizi znakovitog naslova *La fine del mondo* koji je pritom i tematski vrlo srodan podnaslovu također posthumno objavljene Heideggerove knjige *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*.¹² Ovoga puta će se direktno pozvati na njemačkog filozofa, ali istovremeno i uspostaviti razliku između sebe i njegove teorije. Dok je za filozofa „'prosječan svakodnevni život' modalitet neautentičnog postojanja, koprena, izvor iluzija, gubljenje u anonimnosti, otuđenje“ (de Martino, 2019, 528), etno–antropolog će sada nastupiti u ulozi njegova kritičara (usp. Berardini, 2018) i ustvrditi da kada Heidegger kaže kako „Se nema

hrabrost tjeskobe pred smrću, zaboravlja da se tu ne radi o manjku hrabrosti, već upravo suprotno, institucionalizaciji hrabrog nadilaženja smrti, na mjestu gdje se riskira odlazak s umirućim: pogrebni rituali djelo su mudrosti, ne kukavičluka, oni izražavaju postojanje ne u neautentičnosti 'Se', već u intersubjektivnoj vjernosti zazivanoj u trenutku kada je čovjek u najvećem iskušenju zapasti u nevjeru tjeskobne intime, osjećaja pogubljenosti zbog neke smrti koja prijete uvući u sebe i onu našu“ (de Martino, 2019, 529–530).

Drugim riječima, de Martino ovo Heideggerovo „Se“, primjenjujući ga na vlastite primjere, koristi kao izvor i mogućnost autentičnog „zakriličavanja“, „skloništa“ i „zaštite“, kao neku vrstu kulturno uvjetovane „sigurnosne zone“ istovremenog nadilaženja „smrti svakoga momenta“ kao i one „vrhovnog trenutka“. Kod njega, navodi, „Bitak za smrt nije onaj najvlastitiji, neodnošajni i nenadmašiv: bitak uvijek radi u svrhu nadilaženja smrti [...]“. Pritom, etno–antropolog navodi i vrlo važnu distinkciju: „taj bitak radi putem 'Mi/Nas' [Ci] jer je snaga nadilaženja [...]“ (de Martino, 2019, 530).¹³ Također, dok će se kod Heideggera smrt sretati kao „poznati neupadljivi događaj“ [...] ono „Izrečeno ili također najčešće za sebe zadržano 'površno' govorenje o tome [koje] hoće reći: na kraju se jednom i umre, ali za sada se sâm ostaje nepogođenim“ jer „Se pribavlja [...] neprestanu smirenost u pogledu smrti“ i „ravnodušni mir naprema činjenici da se umire“ (Heidegger, 1988, 288–289), jug Italije nudi kudikamo uznemireniji sklop primjera odnošaja prema konačnosti. Dok njemački filozof elaborira i nudi neku vrstu pristojnog i uljudenog umiranja/smrti koje ne bi uznemiravalo okolinu čak i kada u toj smrti prepoznata izvjesnost vlastite, svojevrsno „što se tu može“, de Martino iznosi turbulentne, ali istovremeno djelotvorne prakse nošenja s egzistencijalnim „krizama prisutnosti“. Pritom, dakako, ne treba zapasti u zamku teze da Heideggerovi neimenovani i lokalno neukorijenjeni „opći subjekti“, tko god oni bili, u svojoj uljudenoj maniri umiranja nisu, za razliku od stanovnika juga Italije, bili podložni „krizama

11 Valja primijetiti da je kod de Martinova navođenja, kao i kod Heideggera, „se“ naglašeno kurzivom, što možda može dodatno govoriti u prilog necitirana preuzimanja tog koncepta i njegove prilagodbe vlastitim teorijskim potrebama.

12 Radi se, dakle, o konceptima *svijeta* i *konačnosti*, odnosno njegova *kraja*, kojima de Martino pristupa iz antropološkog i književno–kulturološkog kuta dok ih Heidegger sagledava iz onog metafizičkog. No, u tim posthumnim publikacijama objavljenima po prvi puta 1977. odnosno 1983. godine, postoji pritom i posvećivanje oba autora temi koja zasigurno nije bila opće mjesto europskih humanističkih znanosti. Radi se, dakako, o značajnim i nezaobilaznim teorijskim elaboracijama *dosade* kao „ugađanja svakodnevnice“ neodvojivog prvenstveno od suvremenog i modernog načina života (usp. de Martino, 2019, 403–409; Heidegger, 1995, 78–174). Pritom se čini kako de Martino nije tu temu otvorio prateći njemačkog filozofa već talijanskog književnika Alberta Moravija u njegovim djelima *La noia* i *La disubbidienza*. Jer, de Martino je preminuo 1965., dakle osamnaest godina prije publikacije Heideggerove knjige temeljene na predavanjima iz zimskog semestra 1929./1930., stoga će prije biti da se toj temi posvetio iz jedne šire sklonosti k egzistencijalizmu u koji se dio njegova opusa može smjestiti.

13 „Ci“ je u talijanskom jeziku čestica s vrlo širokom mogućnošću primjene. Iako autor u ovom kontekstu ne nudi rješenje na što točno misli kada ju koristi, iz konteksta se može zaključiti da ju u tekst umeće kao osobnu zamjenicu „mi/nas“.

prisutnosti“. Takav bi nas zaključak odveo prema „ontološkoj razlici“ među ljudima koji su eksplicitni ili implicitni njihovim teorijama, dok se vrlo vjerojatno i zapravo radi o onoj socijalno–kulturološkoj. „Tjeskobu“ koju je autor *Bitka i vremena* smjestio u „Bitak pri smrti“ (1988, 302), odnosno okarakterizirao „neugodnošću“ i „Ne–biti–kod–kuće“ (1988, 214), također se može razumjeti kao „krizu prisutnosti“, ali bez autorove želje za eksplicitnim navođenjem „kulturnih modela“ putem kojih se njegovi subjekti nose s njom. To nas može navesti na dvostruk zaključak: ne pokazuje li upravo de Martino, koristeći se pritom Heideggerovim dosezima, kako filozofova teorija – unatoč inovativnosti i izdašnosti uvida – nije univerzalna te da nam on, s druge, pritom možda podastire neku vrstu *stimmunga* srednje klase kada je riječ o nošenju s metafizičkim kategorijama? Jer, kod Heideggera neresponzivnost, intimna tjeskoba, ono istovremeno „neodnošajno“ i „nenadmašivo“, umiranje o kojem se „dvosmisleno naklapa“, a koje „za sada [nas] ne pogađa“ (Heidegger, 1988, 288) pa se ostaje postojanim za sebe i okolinu, gotovo da ocrta princip koji hini staloženost i nikada ne iskače iz tračnica „samokontrole“, dok kod de Martina upravo histrionski impostirani naleti krize, spektakularan karakter tugovanja u cijelom nizu psihičkih stanja u koja narikače zapadaju, od *attassamenta*, preko „tjelesnih konvulzivnih eksplozija“ i samoozljeđivanja do krvi, mogu dovoditi do zaključaka o gotovo pa teatralnom, mjestimično ponekad i glumljenom javnom „ubijanju mrtvaca u sebi“ (de Martino, 2017, 45).

U tom smislu pokušaja socijalnog razlikovanja iskustava koja nam donose, zanimljivim djeluje i cijeli niz „zvučnih“ informacija kod Ernesta de Martina, od „melodičnih pjesama“ uz glazbenu pratnju, jadikovki koje su mogle uključivati i „različite recitatorske uloge“ pa sve do uzvika i „nezdravih krikova“ ispuštanih uslijed žalovanja (usp. de Martino, 2008, 90–91, 115–122, 292). Drugim riječima, postoji cijela usmena kultura o kojoj nam etno–antropolog piše, a ona zasigurno uključuje izraženu zvučnu prisutnost kao i „otvorena usta“ i počesto nekontrolirano, glasno i grleno ispuštanje glasa. Upravo je potonje, prema Pierreu Bourdieu, jedan od razlikovnih momenata između „pučkog i buržuskog“, one opreke između „gubice – koja je široko otvorena, ‘razjapljena’ i usta – koja su uglavnom zatvorena, stisnuta, to jest napeta i

cenzurirana“, a kakvu pritom prati i „odnos prema tjelesnosti“ (Bourdieu, 1992, 77–78). O tjelesnosti, ustima i zvukovima kakve ispuštaju djevojke i žene kod de Martina može se odista pronaći mnoštvo informacija,¹⁴ i njih unatoč ponekad i striktnoj kodifikaciji ne bismo mogli nazvati cenzuriranim ili „stisnutima“, što u ovom kontekstu govori o njihovom pučkom, odnosno socijalnom ishodištu. Kada bismo morali ocrtati model iz informacija koje nam Heidegger nudi, rekonstruirati širi kulturološki način na koji se regulira odnos sa smrću u *Bitku i vremenu*, vidjeli bismo da se u rješenjima koja podastire, ideja o vlastitoj konačnosti trpi bez „izazivanja neugodnosti“ čak i kada se nalazi u neposrednoj blizini umirućega. No, to nije, možemo tvrditi, univerzalan model. Iz tog razloga njegove zaključke o „Smrti kao događaju koji ostaje u ‘neupadljivosti’“ i koji „podrazumijeva ‘površno’ govorenje o tome“, dok se „‘Umiranje’ nivelira na događaj koji pogađa tubitak, ali *nikome ne pripada osobito*“ ipak valja shvatiti kao određeni način umiranja i odnosa prema smrti. Tomu u prilog govore njegovi zaključci kako se kod umiranja „ne smije omesti i uznemiriti javnost u njezinoj bezbrižnosti“ dok „Se pribavlja neprestanu smirenost u pogledu smrti [...] koja vrijedi za umirućega koliko i za ‘tješitelja’“ uz „ono što je za *nečujni dekret* *Se ‘pristojno’, a to je ravnodušni mir* naprama ‘činjenici’ da se umire“ (Heidegger, 1988, 287–289, istaknuo A. M.). Kod Heideggera se, dakle, uokolo smrti i umiranja „površno govori“, „ne uznemirava javnost“, „biva smirenima“ i ostaje „pristojnima“, što je sastavni dio habitusa određenoga socijalnog i kulturnog modela umiranja i prihvaćanja smrti u suprotnosti s onima koje nam donosi de Martino. Mogli bismo reći da se kod oba autora ideja ili neposredna blizina konačnosti „trpi“ i izaziva „krizu prisutnosti“, no uz različitu artikulaciju situacije uvjetovane pristojnosti i očekivanja „okolnoga svijeta“: kod jednog to je rodno i povijesno određeno, nesputano, glasno grleno i tjelesno performativno žalovanje, dok će kod drugog oko istog fenomena vladati drugačija niska niti vodilja, a poglavito onih koje govore u prilog suzdržanosti, neupadljivosti i smirenosti. Drugim riječima, razvidno je da nam filozof govori o nekoj vrsti, buržuskoga, građanskog odnosa naspram smrti, dok ga pritom, odbijanjem i diskreditacijom „etnologije kao pozitivističke znanosti“ koja nam govori o „najneobičnijim i udaljenim kulturama“ (Petrović, 1988, XLV)

14 Iako je de Martinova knjiga *Morte e pianto rituale nel mondo antico* puno bogatija informacijama, uvid u dio zvučnih, glasovnih, ritualnih praksi jadikovanja može se steći i iz filma *Stendali* (*Suonano ancora*), a na koji je de Martinovo istraživanje imalo utjecaja. Redateljica je Cecilia Mangini, a na filmu je surađivao i Pier Paolo Pasolini. Film je dostupan na: <https://www.youtube.com/watch?v=vziV5nphal> (zadnji pristup: 2022–03–21).

zapravo poopćuje i univerzalizira.¹⁵ Toga je vrlo je vjerojatno u svojim istraživanjima bio svjestan i sam de Martino, etnograf pučkoga i marginaliziranoga svijeta Apeninskog poluotoka te će ova tema biti samo u nizu onih koje dijeli s Heideggerom, a s kojima etno–antropolog ulazi u komunikaciju, ali i debatu.

EGZISTENCIJALIZAM S TRADICIJSKIM LICEM I DESTORIFIKACIJA

Ernesto de Martinov intelektualni dug filozofu, odnosno „malom mađioničaru iz Messkircha“ (Safranski, 1998, 100) može se pratiti u gotovo svim etapama njegova rada, od prvih važnijih pa sve do posljednje publikacije. Taj je utjecaj primijećen i od poznavatelja etno–antropologova opusa (usp. Angioni, 1988; Berardini, 2013; Ginzburg, 2017; Berardini, 2018). No, kao što smo povije mogli razaznati, njegovo oslanjanje na filozofa i egzistencijalizam nije bilo epigonsko. Još je u studiji *Il mondo magico* 1948. godine tvrdio da je „zajednička pretpostavka svim autorima egzistencijalizma ograničenost i konačnost pojedinca: ili također ‘čovjek zatvoren u jednom neobjašnjivo ograničenom horizontu u srcu poniženog svjetovnog postojanja’. Ta se ograničenost prisutnosti pojavljuje kao datost, mračna i uznemirujuća po svom nastanku, kao *ovdje* i *sada* koje ne ovisi o meni“ (de Martino, 1973, 190). Već se u ovom citatu može zamijetiti istovremeno uzimanje u obzir, prepoznavanje „krize prisutnosti“ kao datosti i istovremeno – između redaka – zauzimanje odmak od letargičnog pristajanja na nju. Kao primjer uzima magični svijet i magično doba povijesti u „kojemu je bitak činio ljudsku opciju u nastajanju, prisutnost je još uvijek bila cilj i zadaća, drama i problem“ (de Martino, 1973, 190). Ovo je vjerojatno ključni trenutak drugačijeg razumijevanja „krize prisutnosti“ u odnosu na filozofiju, a koji se mogao razaznati i na temi smrti/umiranja. Jer, tvrdi de Martino, „Heideggerova filozofija objavljujući postojanje koje nastaje iz ništavila i juri prema smrti pogrešno identificira *rizik na mjestu*

gdje je zadatak, opasnost gdje je cilj, ambis gdje je penjač“ (de Martino prema Ginzburg, 2017, 83, istaknuo A. M.). Ovakav napor nadilaženja, trud i gotovo konstantno „herojsko savladavanje“ egzistencijalno nezavidnih situacija kakve de Martino najčešće analizira u lokalno definiranom kontekstu, dobro je ocrtan metaforom *penjača* u odnosu na „bačenost u *ambis*“. Penjač u tom smislu nije tek metafora mogućnosti već ponajprije obaveze, „etosa nadilaženja“ (de Martino, 2019, 524) stanja koja ljude zadešavaju ili u kojima se nađu. Prema etno–antropologu:

Bitak za smrt nije dakle bitak najvlastitijeg, nedonošajnog i nenadmašivog postojanja: bitak uvijek radi u svrhu nadilaženja smrti [...]. [...] U stvarnosti, čovjek nikada nije bačen u svijet, jer ‘svijet je uvijek povijesni svijet, odnosno kulturno izgrađen, a kulturno izgrađen svijet uvijek je protkan sjećanjima, običajima, vrijednostima koje prenosi obrazovanje, posebno modeliranim alternativama, uvjetima u koje su ugrađeni glasovi, sukobi, naponi, nade, tehnike bezbrojnih ljudskih bića. Inicijativa na koju je pojedinac pozvan nastaje iz određene vjernosti postojanja koje nije samo moje, čak i ako inicijativa može biti samo moja: u svakom slučaju nedostaje nulto iskustvo, apsolutno počinjanje ispočetka. Odluka pojedinca, zbog tog ucjepljenja na definiran društveni način, nikada nije iskustvo slobode kao čiste mogućnosti, već izbor određene vjernosti onome što su već odlučili drugi, bezbroj drugih ili jedan, i nastavak njihove odluke u novoj neponovljivoj pojedinačnoj situaciji. (de Martino, 2019, 530–531, istaknuo A. M.)

De Martinova razmišljanja, elaboracija i primjena Heideggerove teorije, razvidno je, nipošto nije makinalna. Kulturom izgrađen svijet, za njega je dominantno povijesno definirano mjesto gdje se pojedinci uvijek polažu, smještaju ili ugnježđuju, a nikada ne bivaju „bačenima“ u njega. Možda

15 Odnosno, kako je na tom tragu problem sažeo Rüdiger Safranski u filozofovoj biografiji: „Heideggeru su bile drage uznosite geste, i kao posljedicu toga nikada ne možemo biti sigurni govori li on o zapadnjačkoj civilizaciji ili o sebi samome, da li se diskutira o Bitku kao takvome ili samo o njegovom Bitku“, odnosno raspoloženja o kojima je filozofirao „bila su ne samo ona koja su mogla doprinijeti filozofiji već i ona koja su bila njegova, prema kojima je autor imao određenu sklonost. Tjeskoba je sjenovita kraljica među raspoloženjima“ (1998, 2, 152). No, pored tjeskobe to će također, ako je suditi po predavanjima iz 1929./30., biti i dosada, raspoloženje ili stanje koje će, navedimo i taj podatak, na supstratu postsocijalističkih devedesetih godina doživjeti svoj povratak (usp. Prica & Škokić, 2011; O’Neill, 2017). Iako se potonje publikacije neće nužno oslanjati na Heideggerova istraživanja dosade, ostaje činjenicom i ne pukom koincidencijom da se – baš poput dvadesetih godina – njezina istraživačka detekcija i elaboracija javlja uslijed osjećaja duboke krize (usp. Safranski, 1998), dakle poput njezinog simptoma. Na tom tragu još jedne velike de Martinove teme – tarantizma – u etnografskom filmu koji se bavi tim fenomenom, navodi se da su *tarantati* prije zapadanja u frenetična meditativna stanja plesa, a na početku „vlastitih kriza“ osjećali upravo „dosadu“ (usp. Mingozzi, 1962). Značajna tema povijesne povezanosti šire društvene krize s osjećajem snažne dosade u lokalnim kontekstima kroz dvadeseto i dvadeset i prvo stoljeće još uvijek čeka vlastitu istraživačku razradu.

upravo iz razloga jer su egzistencijalni uvjeti koje nam približava u istraživanjima ponajprije teški, a mjestimično i nehumani, njegovu varijantu egzistencijalizma možemo sagledavati ponajprije kao onu s „tradicijskim licem“. Iz tih, prvenstveno nezahvalnih, empirijskih datosti proizlazi pritom i njegovo laviranje, gotovo nećkanje, između „razumijevanja“ i „nadilaženja“ analiziranih fenomena, što je dio njegova opusa ukotvilo u poznato etnološko „romantičarsko–prosvjetiteljsko“ proturječje. Na tom će tragu pred kraj svoje knjige o eksplikaciji magije na jugu Italije – *Sud e magia* – ipak ustvrditi kako je „I za južne narode važno pitanje napuštanja sterilnog zagrljaja s leševima njihove povijesti i otvaranje herojskoj sudbini višoj i modernijoj od one koja im je prenesena iz prošlosti“ (de Martino, 2017, 184). No, kako bi ta sudbina trebala izgledati, odnosno kako takav značajan rez, odnosno šizmu s vlastitom prošlošću izvesti, osim u navođenju općih mjesta poput „industrijalizacije“ ili zabrinutosti oko „neokapitalističkog društva“ i „masovne kulture“, autor značajnije ne elaborira. I u tom smislu on ostaje autorom analitike, interpretacije i deskripcije i – u odnosu na Heideggera – ipak manje preskriptivan u nastojanjima k „revolucionarnom prekidu s tradicionalnom [...] mišlju“ (Safranski, 1998, 379), odnosno autorom kojeg će „krasiti eklektična i inteligencija kombinatorike [...] de Martino [je] *bricoleur*“ (Gallini, 2008, XVII).

Tu se u njegovim opservacijama nanovo važnim ispostavlja naglašavanje kolektivnog aspekta bitka koji „radi putem ‘Mi/Nas’ [Ci] jer je snaga nadilaženja [...]“ (de Martino, 2019, 530); de Martino u odnosu na pisca *Bitka i vremena* bilježi – čak i u trenucima kada naznačava pojedine informante na terenu – kolektivne napore, dok će kod Heideggera „Unatoč sumornim nagovještajima o kolektivnom putu u autentičnost, individualistički element ostati dominantnim. U jednom će trenutku svoje ishodište Heidegger čak nazvati ‘egzistencijalnim solipsizmom’. [...] njegovo je razmišljanje uvijek bilo usredotočeno na čovjeka u jednini – čovjek, *Dasein*“ (Safranski, 1998, 170, 264). Možda potonja razlika vrijedi ne samo kao diskrepancija

između dva autora, već se može primijeniti i na velik dio dva istraživačka područja humanističkih znanosti: etno–antropologiju i filozofiju. Znanost o kulturi, dakle o zajednicama gdje „nedostaje nulto iskustvo, apsolutno počinjanje ispočetka“ s jedne strane, i filozofija, s druge, kao „istraživanje podataka svijesti“ (Lévi–Strauss, 2008) koje kod Heideggera bridi po rubu prvoga lica jednine.¹⁶ Iz tog razloga neće čuditi da je Sergio Fabio Berardini baš na tom tragu razliku između dva autora istaknuo kao jednu od temeljnih, a koja može reflektirati više aspekata tog „plodnog, ali kritičkog“ susreta. „Heidegger“, navodi, „ocrtava *Miteinandersein* [zajedništvo] kao neautentičnu deklinaciju *Mitseina* [biti sa]“:

[r]adi se o tome da se s drugima boravi kako bi se uz njih odvušla pažnja od sebe samih, i stoga utjehu ili sigurnost – zaštitu koja bi zamaskirala tjeskobu postojanja. *Dasein*, inzistirajući na drugima (delektivno), gubi sebe. De Martino, nasuprot tomu, razabire u bivanju zajedno kulturnu vrijednost koja se mora ostvariti, upravo jer vezuje prisutnost štiteći je od ‘mogućeg ništavila’ koje je njegovo moguće ne biti“. (Heidegger, 2018, 176)

Ova nam razlika dozvoljava otvaranje posebno važne teme za opus talijanskog etno–antropologa, koja govori o njegovoj verziji egzistencijalizma s tradicijskim licem. Radi se, naime, o destorifikaciji koja čini jedan od „kamenja temeljca njegove teorijske aktivnosti“ (Massenzio, 1986, 23). Tema je to koju smo mogli zamijetiti i u poviše navedenim citatima kod analize pogrebnih jadikovki, gdje je tijekom terenskog rada primijetio da narikače „[p]laču bez duše, izvan trenutka, koji je bio destorificiran, gotovo kao da nije bila narikača ta koja plače, već neka druga [...]“ (de Martino, 2008, 80). Iako je koncept nešto kompleksniji u odnosu na one dijelove koje ćemo izložiti u ovome radu, ključno je u da se kod njegove aktivacije gotovo uvijek radi o situacijama koje, poput potonje, jesu posebno kritične, stresne i ispunjene tjeskobom. Tjeskoba je na ovome mjestu, čini se, i posebno važna. Jer

16 Pritom valja podsjetiti na poviše navedenu zamjedbnu njegovog biografa da je filozofirao ne samo o raspoloženjima koja su bila korisna za filozofiju već i o onima prema kojima je imao određenu sklonost. Drugačije postavljeno, filozof koji je otkrio „ontološku razliku“, nikada nije začeo ideju razvijanja „ontologije razlike, a koja bi značila prihvatiti filozofski izazov dispariteta ljudi te poteškoća i prilika koje iz njega izrastaju“ (Safranski, 1998, 265). Stoga se na mjesto ove kritike koju mu upućuje Rüdiger Safranski, s rješenjima može smjestiti upravo etno–antropologija, istraživačko polje koje se gradi i na promišljanju razlika među kulturama, zajednicama, slojevima i ljudima te posljedičnim (ne)mogućnostima koje iz nje proizlaze. De Martino je u tom smislu komplementaran Heideggeru unatoč filozofovu odbijanju uzimanja u obzir ondašnjih dosega istraživanja u polju sociologije, etnologije, antropologije i psihologije te će se, za razliku od filozofa, koristiti širokom paletom dosega društveno–humanističkih znanosti. I na tom polju se kod de Martina može zamijetiti nekovrstan „kolektivan napor“, koji prvenstveno znači razumijevanje i uzimanje u obzir, čak i onih koji s njegovim istraživačkim poljem nisu na taj način postupali.

dok je ona za Heideggera „temeljni *stimmung* postojanja“,¹⁷ a koje se kroz svakodnevne obaveze, zadatke, pokušavamo otarasiti, za de Martina ona ne predstavlja više „mogućnost postojanja“ već „mogućnost našeg ne postojanja [...]“. Izvor tjeskobe je vrhovni rizik“ (Berardini, 2018, 169). Postojanje kao izvor mogućnosti ne postojanja, snažne „krize prisutnosti“ kada i „sami riskiramo proći s onime što prolazi“ (Massenzio, 1986, 28) mogu aktivirati proces i trenutak destorifikacije, ritualni proces ili drugu praksu koja pojedinca ili grupu mogu osloboditi od kontingentne stvarnosti, povezujući ih kroz simbolizam s trenutkom iskona:

Individualna prisutnost konkretno umetnuta u određene režime društvene egzistencije ne samo da je podvrgnuta agresiji neodlučne kritičke prošlosti, već pati od kontinuiranog aktualnog ponovnog klijanja kritičnih trenutaka koji se ponavljaju, te nesigurnosti perspektiva u odnosu na budućnost. U tom odnosu, mitsko–ritualni simbol funkcionira kao metapovijesna razina za ponovnu apsorpciju povijesne proliferacije nadolazećeg: ponavljajuće kritične situacije u danom egzistencijalnom režimu, i rizici krize koje oni povlače, na taj su način svedene na ponavljanje identičnog inauguracijskog simbola metapovijesnog utemeljenja, simbola u kojemu je sve, in illo tempore, već odlučeno od bogova ili heroja, pa je sada samo pitanje učiniti uzorno mitsko podrijetlo ritualno djelotvornim. Ovaj aspekt mitsko–ritualnog simbola ispunjava tehničku funkciju destorifikacije postojanja: stoji se u povijesti kao da je nema, a riziku gubitka ljudske povijesti [...] sada se suprotstavlja režim zaštićene egzistencije, u kojoj se moguće povijesno postojanje doživljava kao da se već dogodilo u mitskom utemeljiteljskom i autentifikacijskom događaju i kao da je već unaprijed određeno prema nepromjenjivom ishodu, jednom zauvijek uspostavljenom na razini metapovijesti. (de Martino, 2002b, 65)

De Martino nam ocrtava svijet u kojem su ljudi konstantno prisiljeni, obavezni nadilaziti, dovijati i nositi se s egzistencijalnim situacijama u koje su položeni. Čovjek je uvijek u odnosu s okolnim svijetom, no taj svijet nije samo uvijek kulturno i socijalno definiran, on je pritom i povijesno određen, gdje i do te mjere da je u njegovom opusu ponekad teško zamijetiti značajniji prostor

koji bi se nudio interpretaciji širih promjena ili modernizacije u poljima kultura koje istražuje, iako ih na marginama svojega opusa zaziva. No, bez obzira na takvu načelnu omeđenost i definiranost kulturnih modela, njihova datost i kodificiranost, kod napuljska istraživača bile su zapravo čvrste ljestve po kojima su se iz egzistencijalnog ambisa morali, a ne tek mogli, penjati oni koji su u njega položeni. Destorifikacija je u tom smislu jedna značajna stepenica procesa koje nam približava. Kao i u djelu „malog mađioničara iz Messkircha“, pojedinac kao datost u njegovoj teoriji jest neriješen problem modernog vremena i racionalizma. No, za razliku od potonjeg de Martino ga je sagledavao prvenstveno kao biće kolektiviteta u kojemu je pronalazio objašnjenja, logike i teorijska rješenja i za „prisutnosti pred rizikom da se uopće ne bude“.

ZAKLJUČAK

Autori s juga, talijanskog i njemačkog, etno–antropolog i filozof, s dvadesetak godina vremenske distance koliko je prošlo od objavljivanja *Bitka i vremena* i *Magičnog svijeta*, u odnosu su fertilnog susreta. No, taj je susret jednostran, jer dok će Ernesto de Martino u svojem opusu biti „kritički domaćin“ Martinu Heideggeru, potonji će uopće odbijati uzimati u obzir onodobne istraživačke dosege etnologije, kao i psihologije i sociologije. Štoviše, uopće same podteme etnologije, poput „fetiša“ ili „vradžbine“ prema njemu javljaju se u nekoj vrsti „izrazito osiromašenoga svijeta“, u zajednicama, interpretiramo li idući citat, bez mogućnosti značajnijeg apstraktnog mišljenja:

Moglo bi se pokušati, da izuzetna uloga koju znakovi u svakidašnjem brigovanju imaju za sâm razumijevanje svijeta bude ilustrirana na izdašnoj upotrebi ‘znaka’ u primitivnom tubitku, recimo na fetišu i vradžbini. Zacijelo se zasnivanje znakova, na kojem se temelji takva njihova upotreba, ne provodi s teorijskom namjerom niti putem teorijske spekulacije. Upotreba znaka potpuno ostaje unutar jednog ‘neposrednog bitka–u–svijetu. [...] U pogledu fenomena znaka mogla bi se dati slijedeća interpretacija: za primitivnog se čovjeka znak preklapa s onim što pokazuje. Sam znak može zastupati pokazano ne samo u smislu nadomještanja, nego tako, da uvijek sam znak jest ono što pokazuje. (Heidegger, 1988, 92, istaknuo A. M.)

17 Tjeskoba kod Heideggera, za razliku od straha, nema jasno definirano ishodište, ona „[n]e vidi neko određeno ‘ovdje’ ili ‘ondje’ odakle se približava Ugrožavajuće. Ona ‘ne zna’ što je to pred čim zebe“, štoviše „Prijeteeće se i ne može približavati iz nekog određenog smjera unutar blizine, ono je već ‘tu’ – pa ipak nigdje, tako je blizu da stješnjava i presijeca dah – pa ipak nigdje [...] ono pred čim tjeskoba zebe jest sâm bitak–u–svijetu“ (Heidegger, 1988, 212–213).

Na stranu što ova nemoguća situacija isključivog „preklapanja znaka s onim što pokazuje za primitivnog čovjeka“ pada u vodu čim se u analizu uvede baš Heideggerov forte, a to je jezik, s, primjerice, razlikovanjem između označitelja, označenog i referenta, de Martino je misija upravo suprotna. Na srodnu temu „fetiša“ i „vradžbine“ on će, čak i kad koristi Heideggerov rječnik, tvrditi upravo suprotno: „[i]deologija, praksa, institucije magijskog svijeta otkrivaju svoje pravo značenje samo ondje gdje upućuju na jedan jedini problem: obranu, gospodarenje, regulaciju bitka potkopanog u osobi“ (de Martino, 1973, 193). Drugim riječima kod etno–antropologa, „talijanskog Lévijs–Straussa“, uvijek imamo posla s pokušajima, s aktivnim principom „magijskog svijeta koji upućuje“, „bitkom koji radi“, „nadilaženjem smrti“ odnosno „penjačem iz ambisa“ i to gotovo u pravilu u ruralnim ambijentima južne Italije ili kontinenata izvan Europe. Njegovo je istraživačko ruralno ishodište, za razliku od Heideggerova, bilo pritom i ono koje je u vlastitoj zemlji – da se iščitati s margina njegovog opusa – imao želju, ali ne i jasnu predodžbu kako mijenjati. To zagovaranje mijenjanja bilo je, ne bez zadržke i sumnje, progresivne prirode jer je život na jugu Italije bio teži i egzistencijalno nesigurniji nego na sjeveru zemlje pa bi se i „duboka tjeskoba“ utkana u tamošnju svakodnevnicu mogla pripisati upravo tom ishodištu. Iz tog razloga krize koje se kod oba autora eksplicitno navode ili se implicitno podrazumijevaju, bez obzira na teoriju o njihovom obostranom ruralnom očištu, mogu i moraju razlikovati. Kod de Martina ona od njegovih prvih terenskih istraživanja *grosso modo* proizlazi iz „južnog pitanja“ u Italiji, ekonomskog, privrednog, kulturno–socijalnog zaostajanja za sjevernim dijelom zemlje, a koje se može pratiti od *Risorgimenta*.

Stoga se i „krize prisutnosti“ kod njega mogu iščitati u socijalnom ključu. Kod Martina Heideggera stvari stoje nešto drugačije, za njega je *status quo* ruralnosti izvor sigurnosti. Također, njegov biograf navodi:

Očito i Heideggerova filozofija tjeskobe proizlazi iz općeg kriznog raspoloženja 1920–ih. Nelagoda u kulturi – Freudov esej pod ovim naslov pojavio se 1929. – bila je sveprisutna. Svjetonazorski eseji tog razdoblja bili su obilježeni nelagodnim osjećajem propadajućeg, izopačenog ili otuđenog svijeta. Dijagnoze su bile sumorne, a terapije koje su se nudile brojne. (Safranski, 1998, 152)

Iako se njegova istraživanja u tom pogledu temeljnih *stimmunga* u *Bitku i vremenu* nude kao univerzalna, ipak ih je nužno sagledavati kao proizlazeće iz jednoga vremena, ali i specifičnog načina, i to ponajprije građanskoga, odnosa prema konačnosti. Dakle, kao određeni, ali neizrečeni model. Jer ta tema, kojoj smo se u komparativnoj analizi posebno posvetili, kod dva autora, unatoč zajedničkom nazivniku „ovako se umire“, ostaje gotovo dijametralno artikulirana i tek s minimalnim pozivanjem na Heideggera kod talijanskog autora. Izgledno je stoga da je de Martino bio informiran o procesu denacifikacije koji je odmah nakon rata zahvatio Heideggera, nekadašnjeg rektora Sveučilišta u Freiburgu i autora teksta o „povijesnom pozivu Njemačke“, a zbog kojega mu je bilo zabranjeno držati predavanja do 1951. godine. Bit će stoga da je etno–antropolog osjećao „nelagodu pri Heideggeru“, te od njega i egzistencijalizma ponekad koristio dijelove teorije, ali ne nužno i ime.

ETHNOLOGICAL CLIMBER FROM THE PHILOSOPHICAL ABYSS.
CRISES OF PRESENCE, DEATH AND DESTORIFICATION IN ERNESTO DE MARTINO
AND MARTIN HEIDEGGER

Andrea MATOŠEVIĆ

Juraj Dobrila University of Pula, Faculty of Humanities, Centre for Cultural and Historical Research of Socialism,
Zagrebačka 30, 52100 Pula, Croatia
e-mail: amatoševic@unipu.hr

SUMMARY

*This paper analyzes and interprets the influence of the theories of the German philosopher Martin Heidegger, with special emphasis on his work *Being and Time* from 1927, on one of the most important Italian ethno-anthropologists of the second half of the twentieth century – Ernesto de Martino. Although this influence is well known, this paper shows that de Martino was not a mere follower of Heidegger, but adapted the specifics of his theory to findings in local contexts he researched, primarily in southern Italy. Moreover, both authors were oriented towards rural areas: Heidegger was tied to countryside of southern Germany as the source of his work and action, while de Martino wrote his most famous works exploring the rural areas of the Basilicata, Puglia and Campania regions. The extremely difficult existential situation he encountered there in the 1950s influenced the elaboration of topics that were commonplace in these zones: crises, death, dying and destorification. In addition to theoretical connections, this paper also touches on the inevitable political activities of both authors during the '20s and '30s.*

Keywords: Ernesto de Martino, Martin Heidegger, existentialism, death

IZVORI I LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2008):** Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III). Zagreb, Antibarbarus.
- Angioni, Giulio (1988):** Un Ernesto de Martino maggiore? La filosofia antropologica dello studioso napoletano. *La Ricerca Folklorica*, 17, 133–135.
- Berardini, Sergio Fabio (2013):** Il simbolo rituale tra presenza e negazione. Alcune osservazioni filosofiche sul Mondo magico di Ernesto de Martino. *La Ricerca Folklorica*, 67/68, 109–117.
- Berardini, Sergio Fabio (2018):** L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger. *Filosofia Italiana*. Rivista semestrale, 2, 167–181.
- Bourdieu, Pierre (1992):** Što znači govoriti? Ekonomija jezičnih razmjena. Zagreb, Naprijed.
- Cases, Cesare (1973):** Introduzione. U: de Martino, Ernesto: Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo. Torino, Bollati Boringhieri, VII–XLVIII.
- Charuty, Giordana (2010):** Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo. Milano–Roma, Franco Angeli.
- Cirese, Alberto Mario (1982):** Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale. Palermo, Palumbo Editore.
- De Martino, Ernesto (1973 [1948]):** Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo. Torino, Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto (2002a [1961]):** La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia. Milano, Net.
- De Martino, Ernesto (2002b [1962]):** Furore Simbolo Valore. Milano, Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (2005):** Scritti filosofici. Napoli, Società Editrice Mulino.
- De Martino, Ernesto (2008 [1958]):** Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino, Bollati Boringhieri editore.
- De Martino, Ernesto (2017 [1959]):** Sud e magia. Milano, Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (2019 [1977]):** La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- Dubuisson, Daniel (2014):** Twentieth Century Mythologies. Dumézil, Lévi–Strauss, Eliade. London, New York, Routledge.
- Gallini, Clara (2008):** Introduzione. U: de Martino, Ernesto: Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino, Bollati Boringhieri editore, VII–XLVI.
- Gentile, Giovanni (1925):** Manifesto degli intellettuali fascisti. <https://digilander.libero.it/minozzi.barbara/Manifesto%20degli%20intellettuali%20fascisti%20G%20Gentile.pdf> (zadnji pristup: 2021–11–02).
- Ginzburg, Carlo (2017):** On Ernesto de Martino's 'The End of the World' and Its Genesis. *Chicago Review*, 60/61, 4/1, 77–91.
- Gutherz, David (2017):** Ernesto de Martino and the Drama of Presence. *Chicago Review* 60/61, 4/1, 55–61.
- Heidegger, Martin (1988):** Bitak i vrijeme. Zagreb, Naprijed.
- Heidegger, Martin (1995):** The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Levi, Primo (2007 [1986]):** I sommersi e i salvati. Torino, Einaudi editore.
- Levi, Primo (2014 [1947]):** Se questo è un uomo. Torino, Einaudi editore.
- Lévi–Strauss, Claude (2008):** Claude Lévi–Strauss: In His Own Words. Arte Editions.
- Mangini, Cecilia (1960):** Stendali (Suonano ancora). Kurumuny, Lecce. <https://www.youtube.com/watch?v=vziV5nphal> (zadnji pristup: 2022–03–21).
- Massenzio, Marcello (1986):** Il problema della destorificazione. *La Ricerca Folklorica*, 13, 23–30.
- Matošević, Andrea (2021):** Antropološka prolegomena i Filozofijski fragmenti 'nulte godine': Sadržajna priklijanja Magičnoga svijeta i Dijalektike prosvjetiteljstva. *Narodna umjetnost*, 58, 2, 29–45.
- Mikulić, Borislav (2021):** Čovjek, ali najbolji. Tri studije o antihumanizmu i jedan postskriptum. Zagreb, FF press, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Mingozzi, Gianfranco (1962):** La Taranta. Besa editrice.
- O'Neill, Bruce (2017):** The Space of Boredom. Homelessness in the Slowing Global Order. Durham, London, Duke University Press.
- Ott, Hugo (1988):** Martin Heidegger: Sentieri Biografici. Milano, SugarCo.
- Paci, Enzo (1973):** Il nulla e il problema dell'uomo. U: de Martino, Ernesto: Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo. Torino, Bollati Boringhieri, 292–301.
- Petrović, Gajo (1988):** Uvod u 'Sein und Zeit'. U: Heidegger, Martin: Bitak i vrijeme. Zagreb, Naprijed, XIII–CXXXV.
- Prica, Ines & Tea Škokić (ur.) (2011):** Horror–porno–ennui. Kulturne prakse postsocijalizma. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Safranski, Rüdiger (1998):** Martin Heidegger: Between Good and Evil. Cambridge, London, Harvard University Press.
- Sharr, Adam (2006):** Heidegger's Hut. Cambridge, London, MIT Press.
- Sloterdijk, Peter (2017):** Not Saved. Essays after Heidegger. Cambridge, Malden, Polity Press.