

LA FINE DEL MONDO E IL DESTINO
DELL'UOMO: IL PROGETTO DEMARTINIANO PER
COSTRUIRE UNA "ETNOLOGIA RIFORMATA"

L'etnocentrismo critico, il destino dell'uomo e le alterne fortune de La fine del mondo

La nuova edizione de *La fine del mondo* ha riaccessso l'attenzione sul capolavoro incompiuto di Ernesto de Martino: lo scopo del mio intervento è duplice, per un verso mi accingo a ricostruire le diverse fasi della ricezione dell'opera collocando il cantiere demartiniano sulle apocalissi culturali nel contesto politico del suo tempo, per altro verso, proverò a cimentarmi con le trame tuttora vitali di questa opera multiforme per rintracciarvi delle linee di lavoro innovative per il futuro. *La fine del mondo* è un volume che va inquadrato in tre differenti momenti storici: la fase della sua elaborazione nella prima metà degli anni '60; quella della (mancata o polemica) ricezione della prima edizione alla fine degli anni '70; e quella attuale della sua feconda riscoperta. Una riflessione compiuta su questo laboratorio antropologico è impossibile da contenere in un articolo ma credo

Antonio Fanelli, *La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una "etnologia riformata"*, nostos n° 5, dicembre 2020: 143-174.

che lo sforzo principale debba essere quello di confrontarsi con i tre livelli temporali che ne segnano e condizionano la ricezione. Infatti, il cambiamento radicale della struttura che aveva confezionato Clara Gallini per la prima edizione del 1977 fornisce nuove chiavi di lettura per orientarsi in un testo complesso e coinvolgente che (nonostante una riedizione nel 2002 con una nuova introduzione realizzata dalla stessa Gallini con Marcello Massenzio) restava ancora ostico da affrontare rispetto ad altri lavori dell'etnologo napoletano decisamente più fortunati e certamente più accessibili. *La fine del mondo* trova finalmente una fisionomia più armonica e anche una dimensione compatibile con un uso didattico del volume. Di per sé questa nota di merito basterebbe a giustificare l'operazione compiuta. Ma in realtà la sfida epistemologica è di più ampia portata e le intricate trame lasciate interrotte dalla morte prematura del suo autore sono ora riannodate con pazienza dai curatori della nuova edizione. La rilettura di quest'opera complessa ha una matrice francese: è stata varata nel 2016 per le *Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales* e poi acquisita con particolare lungimiranza da Einaudi. L'editore torinese ha sostituito la *sua* edizione con quella costruita da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio impegnati per diversi anni, tra Roma e Parigi, in un intenso lavoro collegiale che ha mutato profondamente la struttura dei materiali. I curatori hanno lavorato alacremente per eliminare trascrizioni di brani prive di commenti e per selezionare le stesure più argomentate e ben definite dei medesimi testi e lavorando sui materiali originali dell'archivio de Martino hanno aggiunto preziosi documenti inediti. Innanzitutto, la riarticolazione dei testi offre maggiore risalto alla centralità delle "apocalissi psicopatologiche" precedentemente diluite nell'esorbitante capitolo *Mundus* e ora poste in maniera autonoma come elemento basilare per comprendere l'intera architettura del progetto. La crisi dei "pazzi" si configura come un dramma senza risoluzione e diviene un elemento cruciale per un raffronto con le altre visioni

apocalittiche che invece si proiettano nel futuro alla ricerca di un riscatto collettivo, come è avvenuto per l'antica religione romana e per il cristianesimo e come prospettavano a suo tempo l'escatologia marxista e le lotte di decolonizzazione. L'etnologo napoletano – ed è questa l'altra peculiarità del libro posta in maggiore rilievo – scandagliava con occhio critico le trasformazioni che investivano l'Europa del boom economico nella fase d'oro del capitalismo occidentale, affrontando la crisi della modernità europea con originalità e con largo anticipo sulla svolta postmoderna in nome della “crisi della ragione”¹. Del resto, de Martino si era formato negli anni '30 e la sua visione del Novecento è dominata dalla ricerca di squarci luminosi per uscire dagli abissi della guerra e del fascismo e dalla crisi profonda della democrazia liberale e dell'impianto scientifico positivista. L'apocalisse della civiltà borghese acuita dalla tragedia della Shoah e dal rischio della guerra nucleare si manifestava in vari ambiti e de Martino vi includeva anche le avanguardie novecentesche (e in particolare opere come *La nausea* di Sartre e autori come Mann, Camus, Moravia, Beckett). I frammenti demartiniani che aprivano la strada per una antropologia dell'arte e della letteratura contemporanea (una pista decisamente poco seguita dagli eredi di de Martino) erano collocati nel caotico e dispersivo *Epilogo* posto al fondo della prima edizione. Ora quel coacervo di brani è stato dipanato e l'ambito letterario è divenuto un capitolo a sé stante (*L'apocalisse dell'Occidente*) e in qualche modo complementare con *Antropologia e filosofia* che contiene le note e gli appunti filosofici già pubblicati in anni recenti grazie a Roberto Pàstina e all'Istituto Italiano di Studi Storici². In entrambi i casi si tratteggia un Occidente che vive una radicale crisi dei propri valori mostrandosi inerme e senza prospettive per avviare una inversione di rotta. Se la fine di *un* mondo è «nell'ordine della

1 Cfr. A. Gargani, a cura di, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.

2 E. De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, il Mulino, Bologna 2005.

storia culturale umana» ed è una catarsi ineludibile e finanche necessaria poiché iscritta nello stesso ciclo della vita e nei riti di passaggio fra le generazioni, «è la fine “del” mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale³». Uno scenario che non autorizza lo studioso a porsi al di fuori del dramma storico che investe la sua stessa civiltà, poiché «qui il medico che lotta contro il morbo lo deve vincere prima di tutto in se stesso, e il malato è anche colui che deve guarire e che accoglie in sé forze guaritrici in atto⁴». Gli antropologi, argomenta de Martino, in quanto «clinici della cultura» sono esortati a partecipare a un «consulto decisivo⁵». Tra le pagine de *La fine del mondo* viene delineata la strada per il riscatto grazie a un umanesimo di tipo nuovo: un “umanesimo etnografico” che si fonda sull’“etnocentrismo critico”. Questa nozione ha avuto una certa diffusione e Clara Gallini e Vittorio Lanternari ne colsero subito il valore di rottura dirompente rispetto agli schemi asfittici del relativismo culturale, tuttavia finirono per bollarlo come un frutto avvelenato dello storicismo idealistico. Un anacronistico europocentrismo reso inattuale dalle lotte di decolonizzazione e dai movimenti di protesta sorti dopo il ‘68⁶. Gli antropologi post-demartiniani ritenevano la crisi della civiltà borghese ormai irreversibile e non ravvisavano ragioni valide per farsi carico di tale declino. In realtà per de Martino la centralità della “fortezza” europea andava intesa in una accezione più ampia, oltre la dimensione borghese-liberale, perché:

3 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, p.210.

4 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.357.

5 *Ibid.*

6 C. Gallini, *Note su De Martino e l’etnocentrismo critico*, in “Problemi del socialismo”, n. 15, 1979; V. Lanternari, *Etnocentrismi: dall’attitudine all’ideologia*, in “Comunità”, CLXXX, 1978.

Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica. Noi siamo chiamati a decidere dentro questo mondo culturale, e a giudicare secondo il metro che esso ci offre. E in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento⁷.

Un recente lavoro di Gino Satta ha ricostruito meritoriamente la matrice teorica di questa nozione forgiata da Ernesto de Martino nella polemica verso le scuole confessionali e le opere di Rudolf Bultmann e Pietro Tacchi-Venturi che riaffermavano una storia universale guidata dalla fede. Per cui, spiega Satta: «L'etnocentrismo critico è dunque il tentativo di prendere sul serio la crisi del "piano della storia universale" senza abdicare al compito di unificazione dell'umanità che per de Martino caratterizza l'ethos proprio dell'umanesimo contemporaneo⁸». Le alterne fortune di questo architrave teorico ci mettono di fronte alle discordanze temporali che segnarono la ricezione di questa nozione e del libro postumo sulle apocalissi culturali. L'etnocentrismo critico, come si evince chiaramente ne *La fine del mondo*, venne formulato negli anni '60 per polemizzare contro le visioni teologiche e confessionali della storia, la linearità vettoriale del tempo della visione positivista e la teoria dell'"eterno ritorno" di Mircea Eliade. Per aprirsi al confronto con l'alterità superando le semplificazioni dell'odiato relativismo culturale⁹ che produceva, secondo de Martino, un «frivolo defilé di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti cultura-

7 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.262.

8 G. Satta, *L'etnocentrismo critico e le alterne fortune dell'umanesimo etnografico demartiniano*, in *Una "difficile alleanza": il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in "Lares", LXXXIV, 2018, n.3, p.522.

9 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.301.

li¹⁰». Questo era lo scenario dove si muoveva de Martino ma nel decennio successivo le posizioni erano mutate a tal punto che l'etnocentrismo critico venne interpretato come un arretramento "borghe- se" dalla stessa Gallini, come spiega nella sua introduzione il compianto Daniel Fabre¹¹, e sarà rivalutato soltanto negli anni della svolta riflessiva che ne colse invece il portato ermeneutico¹².

Sofferamoci ancora sugli anni della sua elaborazione perché la posta in gioco del laboratorio demartiniano non era l'esaltazione dell'Europa come centro del mondo o la nostalgia per i fasti della cultura liberale (un atteggiamento ascrivibile a Croce ma certo non a de Martino) bensì la costruzione di un umanesimo di tipo nuovo attraverso una "riforma" in chiave etnologica del filone di pensiero che aveva dato vita alla modernità europea. In questa postura utopica si può cogliere più di una assonanza - come cercherò di evidenziare tra poco - con il piano di lavoro del "marxismo riformato" di Gramsci che intese la "filosofia della praxis" come "riforma popolare moderna". Pur non volendo forzare i testi de *La fine del mondo* verso una lettura univoca che resta comunque impossibile da tratteggiare con certezza per un'opera postuma e frammentaria, appare chiaro, a mio avviso, che de Martino non fosse assolutamente propenso a isolarsi dal dibattito politico ma volesse invece ristabilire su nuove basi un nesso proficuo tra scienza e vita e tra teoria e prassi in una situazione ormai mutata rispetto alla 'scoperta' e all'incontro solidale con le "plebi rustiche del Mezzogiorno". L'unificazione del genere umano

10 E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962, p.153.

11 D. Fabre, *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 50-51.

12 F. Dei, *Le zucche del missionario Grubb*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", VIII, 1987; G. Saunders, "Critical ethnocentrism" and the ethnology of Ernesto De Martino, in "American Anthropologist", 1993, 95(4) (trad. it. *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, in "Ossimori", 7, 1995).

era in atto e scrutarne a fondo le insidie e le contraddizioni attirava l'intelligenza di de Martino che si muoveva con determinazione verso altre prospettive (la decolonizzazione, la letteratura, la cultura di massa e, soprattutto, la psichiatria) esulando dal meridionalismo e dall'ambito folklorico per proiettarsi verso la costruzione di una antropologia critica della contemporaneità basata sulle nozioni di "ethos del trascendimento" e di "domesticazione del mondo". Il punto nodale era la constatazione che la crisi degli istituti magici e di quelli religiosi, salutata con giubilo dai pensatori di fede illuminista e auspicata dal marxismo (e dallo stesso de Martino), non rappresentava il preludio per l'edificazione di una società laica priva di tensioni. Nuove forme di angoscia collettiva si palesavano già nella opulenta società dei consumi di massa – come ravvisato in *Furore simbolo valore*¹³ - alimentando uno scenario insidioso e dai tratti imprevedibili. Le società socialiste dell'Europa dell'Est non erano ancora in grado di colmare questo vuoto culturale e la stessa dimensione rituale e simbolica dell'Urss non riusciva a sopperire alla efficacia della tradizione religiosa come guida morale della vita sociale e dei riti collettivi e familiari¹⁴. Il trauma profondo della Shoah, i rischi incombenti di una guerra atomica e i processi di decolonizzazione aprivano scenari ancora da decifrare e de Martino proponeva di superare l'etnocentrismo dogmatico e coloniale e il relativismo culturale che naturalizzava i popoli coloniali, in nome di un umanesimo etnografico in grado di offrire all'Europa una strada per un allargamento della propria autocoscienza storiografica, preludio ineludibile per un riscatto dalle colpe coloniali. Scandalo, colpa e rimorso sono alla base del nuovo umanesimo etnografico poiché

13 E. De Martino, *Furore in Svezia* [1959], in Id., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

14 Id., *Simbolismo sovietico* [1961], in Ivi.

senza questa ricerca della sfida del culturalmente alieno, senza questa pungente esperienza dello *scandalo* sollevato dall'incontro con umanità cifrate, e soprattutto senza questa *colpa* e questo *rimorso* davanti al «fratello separato» e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta, l'ethos umanistico dell'incontro etnografico è colpito alle radici e viene a mancare la stessa condizione fondamentale che inaugura il compito più appariscente della ricerca etnografica, cioè il minuto e faticoso interrogare e interrogarsi circa il carattere e le ragioni, circa la genesi, la struttura e la funzione del comportamento culturale alieno che l'etnografo intende tematizzare (corsivi miei)¹⁵.

Anche nell'opera di Lévi-Strauss troviamo dei sentimenti analoghi di fronte alla scomparsa dei nativi e all'auspicio di un nuovo umanesimo¹⁶ ma il progetto strutturalista ponendosi al di sopra della sfera degli eventi culturali rischiava di isolarsi in una prospettiva scienziata – come nell'intervista di Lévi-Strauss su “Aut Aut¹⁷” che de Martino biasimava per la incauta esaltazione dell'antropologo come uomo di scienza che assume «il punto di vista di Dio» per «capire gli uomini come se fossero completamente fuori gioco¹⁸» – mentre l'etnocentrismo critico demartiniano mostrava una vocazione ermeneutica e soprattutto una maggiore propensione a interagire con la sfera politica. Infatti, de Martino non era affatto isolato e marginale quando elaborava una riforma etnologica dell'umanesimo. Contrariamente al ritratto che ne è stato dato nel decennio successivo nell'antropologia italiana, la proposta demartiniana entrava nel vivo dell'agenda politica. Nei primi anni '60 a fronte del pericolo nucleare si era aperto

15 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 323.

16 C. Lévi-Strauss, *I tre umanesimi*, in Id., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978 (ed. orig. in “Demain”, 1956, n.35).

17 *Intervista a Claude Lévi-Strauss con Paolo Caruso*, in “Aut Aut”, n.77, 1963, pp. 27-45.

18 E. De Martino, *L'apocalisse del terzo mondo e l'apocalisse europea*, in Id., *La fine del mondo*, cit., p. 79.

uno spiraglio per il dialogo tra i cattolici alle prese con il fermento del Concilio Vaticano II e i comunisti che si ispiravano all'ultimo Togliatti del memoriale di Yalta e all'intervento di Bergamo del 1963 su *Il destino dell'uomo*. Il segretario comunista era interessato alla salvezza del genere umano dalla catastrofe e nel suo appello formulato nella città natale di Giovanni XXIII, poco prima dell'uscita dell'enciclica *Pacem in terris*, esortava tutte le forze politiche al riconoscimento della comune natura umana contro il pericolo della "fine del mondo" con l'olocausto nucleare. La difesa della pace e il pieno sviluppo dei diritti umani furono il corollario del testamento politico di Togliatti che non poneva più al centro della storia le classi sociali bensì il genere umano¹⁹. Di questo scenario politico a me pare vi sia una traccia profonda – e finora poco considerata – nel progetto de *La fine del mondo*, e in particolare nelle pagine dedicate a Hiroshima, fra le più toccanti del libro, dove de Martino si chiede se

non è giunta l'epoca in cui basta l'immagine reale di un solo volto umano in sofferenza, non di duecentomila o sei milioni di volti umani, per illuminare il senso preciso del nostro semplice dovere e per arrestare il dito che preme il bottone [...] La guerra nucleare è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro della politica che coincide con l'istinto di morte²⁰.

19 Cfr. G. Fiocco, *Togliatti, il realismo della politica. Una biografia*, Carocci, Roma 2018, pp. 269-270; 400-404. L'intervento di Togliatti a Bergamo nel 1963 su *Il destino dell'uomo* è ora in P. Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi (1917-1964)*, a cura di M. Ciliberto e G. Vacca, Bompiani, Milano 2014. Cfr. F. Mores, R. Terzi (a cura di), *Palmiro Togliatti e Papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso Il destino dell'Uomo e l'enciclica Pacem in terris*, Ediesse, Roma 2014.

20 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.361, 362.

Il paradigma "folklorico-militante-meridionalista"

La connessione dell'umanesimo etnografico di de Martino con il dibattito politico del suo tempo era completamente saltata quando apparve la prima edizione del libro sulle apocalissi culturali. Inoltre, de Martino si muoveva in sintonia con la linea storicista del Pci togliattiano (infatti l'asse teorico De Sanctis-Croce-Gramsci che l'etnologo napoletano proponeva sulla rivista «La Lapa» per una rifondazione epistemologica degli studi antropologici²¹ era ispirato da un intervento dello stesso Togliatti alla commissione culturale del Pci²²), ma era stato raffigurato come un intellettuale ostracizzato dall'ortodossia comunista. Una visione che si focalizzava sulle polemiche con Cesare Luporini e Mario Alicata²³ ma che oggi appare parziale e finanche tendenziosa, come ha ammesso con onestà intellettuale Clara Gallini ricostruendo come il Pci e la Cgil avessero sostenuto finanziariamente la spedizione etnografica in Lucania del 1952²⁴. Le nuove generazioni che dopo il '68 ambivano a collocarsi alla sinistra del Pci rileggevano l'opera dell'etnologo napoletano in una prospettiva attualizzante alla ricerca di una continuità di tipo militante. Questo approccio contribuì alla valorizzazione di de Martino ma costituì una pesante ipoteca nello studio critico della sua opera. Basti pensare

21 Id., *Mondo popolare e cultura nazionale*, in "La Lapa", I, 1, 1953, p.2.

22 P. Togliatti, *Intervento alla commissione culturale nazionale* [1952], in Id., *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto, G. Vacca, Bompiani, Milano 2014.

23 Fabio Dei ha riletto le polemiche verso De Martino evidenziando la postura illuministica ed elitaria condivisa da Giarrizzo e Alicata, seppure da prospettive politiche agli antipodi, volta a stigmatizzare l'atteggiamento populista che De Martino adoperava polemicamente verso lo snobismo del mondo intellettuale: vedi: F. Dei, *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all'Unesco*, il Mulino, Bologna 2018.

24 Vedi: E. De Martino, *Note di campo: spedizione in Lucania, 30 sett.-31 ott. 1952*, edizione critica a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995; Id., *L'opera a cui lavoro: apparato critico e documentario alla Spedizione etnologica in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996.

che negli stessi anni dell'uscita de *La fine del mondo* vennero pubblicate ben quattro opere²⁵ incentrate sul “dibattito sul folklore” e sul saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*²⁶, assunto come testo chiave dell'antropologia demartiniana, al pari della nozione di “folklore progressivo”. Dopo la sua morte lo scenario era mutato su entrambi i fronti, sia quello politico animato dalle speranze rivoluzionarie terzomondiste e dallo scoppio del '68, sia quello accademico, dove intanto si era costruita la demologia, una nuova disciplina guidata autorevolmente da Alberto Mario Cirese. La visione gramsciana del folklore inteso come “cultura delle classi subalterne” si era consolidata grazie al fortunato manuale di Cirese (*Cultura egemonica e culture subalterne*, 1973) dove l'etnografia meridionalista di de Martino era posta come tassello decisivo per il rinnovamento della tradizione folklorica. In realtà de Martino aveva auspicato l'intreccio tra metodi etnografici e approccio storiografico in aperta polemica con l'autonomia disciplinare degli studi folklorici incentrati sulle tecniche naturalistiche di raccolta dei dati²⁷. Ma in quel momento le classi popolari erano al centro della vita politica e nell'immaginario movimentista la loro alterità culturale incarnava un baluardo di differenze da valorizzare, in polemica verso la cultura borghese, elitaria ed esclusivista, e verso le pericolose sirene della cultura di massa prodotta dal “neo-capitalismo”. L'esplosione del folk revival, della “sto-

25 P. Clemente – M.L. Meoni – M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano 1976; P. Angelini (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne*, 1949-1950, Savelli, Roma 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977; R. Rauty (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976; da poco ripubblicato con una postfazione di Tullio Seppilli e un nuovo titolo: Id. (a cura di), *Quando c'erano gli intellettuali: rileggendo Cultura popolare e marxismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

26 E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, “Società”, V, 3, 1949, pp. 411-435.

27 Id., *Storia e folklore*, «Società», X, 1954, n. 5.

ria dal basso” e della museografia contadina evidenziavano inoltre una fertile capacità di collegamento con la sfera pubblica da parte degli studi demologici. In quegli anni si venne a creare una sorta di “sinistra etnologica italiana”, un ampio fronte progressista che intendeva rifondare su basi marxiste l’antropologia culturale nel nostro paese ispirandosi all’etnografia demartiniana. Quindi, il laboratorio demartiniano sulle apocalissi culturali piombò quasi inaspettatamente in uno scenario dove risultava ormai chiara la predominanza dell’approccio demologico, la saldatura tra antropologia e marxismo e la progressiva affermazione di approcci strutturalisti in un clima di diffuso antistoricismo²⁸. Un quadro frastagliato con diverse traiettorie e numerose differenze al suo interno – come ci mostra il recente volume di Antonello Ricci sull’antropologia in “stile italiano”²⁹ – che debbo per forza tralasciare in questo momento correndo il rischio della semplificazione. Ciò che mi preme ribadire è che questo clima indusse gli antropologi post-demartiniani a porre sul banco dell’accusa il libro postumo dell’etnologo napoletano per via dei numerosi riferimenti all’opera di Croce e del ritorno decisivo di tematiche esistenzialiste e psicoanalitiche. Perché – e veniamo al nodo decisivo – ne *La fine del mondo* non vi è traccia del precedente interesse militante per il folklore e in special modo per le forme espressive della protesta, per il canto sociale e il teatro popolare che de Martino aveva indicato come basi per la costruzione di un “folklore progressivo”.

Gli scritti politici di de Martino avevano lasciato un segno profondo nella cultura postbellica attivando nuovi percorsi che integravano la ricerca empirica con l’attivismo politico. Fu Gianni Bosio la figura chiave di questo movimento di studi e di iniziative culturali:

28 Cfr. P. Clemente, *Temps, mémoire et récits. Anthropologie et histoire*, in *Italia, regards d'anthropologues italiens*, «Etnologie Française», 25 (1994), n. 3, pp. 566-86.

29 A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Cisu, Roma 2019.

infatti, lo storico socialista auspicando un “intellettuale rovesciato”³⁰ che attraverso il “magnetofono” riesce a trasformare l’oralità popolare in patrimonio culturale, aveva ‘scoperto’ ed esaltato le forme di antagonismo e di autonomia di classe testimoniate dai canti sociali e politici. Con particolare originalità, nella veste di editore del Psi e di organizzatore di cultura, Bosio elaborò un progetto discografico destinato a incidere sulla cultura italiana e sui movimenti giovanili, grazie al successo del Nuovo Canzoniere Italiano e dei Dischi del Sole che furono una parte cruciale della colonna sonora del ‘68³¹. De Martino veniva indicato come un pioniere di una linea politica volta a rilanciare l’area socialista (e poi quella movimentista) in contrapposizione alla politica togliattiana improntata al dialogo con l’alta cultura e al perseguimento di una piena connessione fra il movimento operaio e la tradizione democratico-risorgimentale. La vulgata che ritraeva de Martino come un bersaglio polemico dei comunisti fu alimentata da Gianni Bosio (in piena sintonia politica con Cirese visto che entrambi erano stati stretti collaboratori di Lelio Basso nel Psi) per dare fondamenti teorici più solidi alla strategia politica della sinistra socialista sull’autonomia contadina (e poi operaia) nei confronti dei partiti della sinistra³². In quella stagione si prestò attenzione a un particolare filone del lavoro di de Martino che potesse risultare coerente con gli usi politici di quel tempo. Per altro verso, il progetto demartiniano di una “storia religiosa del Sud” si inverò nell’opera

30 G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione spontanee nel mondo popolare e proletario*, nuova edizione ampliata, a cura di C. Bermani, Jaca Book, Milano 1998.

31 Vedi A. Fanelli, *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Donzelli, Roma 2017.

32 Id., *Ernesto de Martino, il folklore e la strategia politico-culturale di Gianni Bosio. Note critiche sull’eredità della “corrente meridionalista” nel lavoro del Nuovo Canzoniere Italiano sull’“altra cultura”*, in E. Imbriani (a cura di), *Ernesto de Martino e il folklore. Atti del convegno (Matera-Galatina, 24-25 giugno 2019)* Progedit, Bari 2020, pp. 199-226.

dei suoi eredi nello studio della fenomenologia magico-religiosa delle classi popolari senza confronti decisivi con la sfera egemonica e con le trasformazioni sociali che producevano forme inedite di sincretismo fra tradizioni rurali e consumi di massa³³. Ciò che appariva ancora vitale nel pensiero di de Martino era la polemica contro le angustie elitarie del crocianesimo e della stessa cultura marxista. De Martino era stato letto, sostanzialmente, come un teorico dell'autonomia del folklore dalla cultura dominante che aveva evidenziato con particolare originalità i tratti innovativi e progressisti delle classi subalterne, contrastando con veemenza la visione romantica del folklore come anima della nazione e quella positivista che lo ritraeva come un sostrato arcaico di ceti arretrati³⁴.

A ridosso del primo decennale dalla scomparsa dello studioso napoletano era l'“intellettuale militante” a suscitare interessi e passioni fra gli studiosi più giovani reduci dall'esperienza del '68. Alberto Cirese svolse un ruolo chiave nella mediazione tra la ricerca accademica e l'attività militante guidata da Gianni Bosio. Divenuto il punto di riferimento scientifico delle nuove leve dell'antropologia italiana, tracciò la rotta degli studi demartiniani nel convegno fiorentino del 1975 presso l'Istituto Gramsci sottolineando l'urgenza di una ricostruzione storiografica del decennio militante e meridionali-

33 F. Dei, *Naturalismo e storicismo nella demologia. Clara Gallini e il paradigma magico*, in “Nostos”, n.3, 2018.

34 La conflittualità operaia e contadina, al centro della poetica del Nuovo Canzoniere Italiano, indicava la strada per scoprire un'“altra cultura”. Una cultura di “classe” da valorizzare in maniera polemica e creativa contro la cultura “borghese” e i consumi culturali di massa. Nel 1966, poco mesi dopo la scomparsa dell'etnologo napoletano, Gianni Bosio e Alberto Cirese fondarono a Milano l'Istituto Ernesto de Martino: archivio, centro di ricerca e strumento operativo per rafforzare la strategia culturale di valorizzazione delle “culture non egemoni” (nozione preferita dagli epigoni di Bosio nei confronti della definizione gramsciana di “classi subalterne”). L'Istituto de Martino divenne (e per certi versi è ancora) un luogo emblematico dell'attivismo politico che coniuga la storia orale con il folk revival.

sta (1945-55) in polemica con gli esiti successivi della produzione scientifica dell'etnologo napoletano. Si apriva così la strada per una interpretazione dell'itinerario demartiniano nettamente distinto in due epoche, con una prima "fase rivoluzionaria" ancora feconda e vitale e una seconda "fase idealistica" che lo aveva portato a regredire ideologicamente su posizioni anacronistiche³⁵. La stessa Clara Gallini nella *Introduzione* del 1977 argomentava una tesi analoga asserendo che l'impianto concettuale a suo tempo fertile fosse quello del decennio '45-'55 e che pertanto gli strumenti teorici di quell'opera risultavano irrimediabilmente datati³⁶. Nella rilettura attuale dei materiali di de Martino sulle apocalissi culturali – ed è una novità decisiva – si delinea invece un filo rosso con le altre opere che manda in frantumi questa lettura dualistica. Infatti, come sottolinea Marcello Massenzio³⁷, nell'ultimo cantiere di de Martino vi è una vera e propria riarticolazione del tema della "crisi della presenza" e un filo rosso con le altre opere. L'efficacia della destorificazione mitico-rituale osservata sul campo durante le ricerche etnografiche nel Sud Italia veniva posta al centro di una analisi complessiva sulla cultura e sull'uomo; sul rischio di non esserci e della fine non solo di un mondo culturale (come quello delle tarantate del Salento che rischiavano di sprofondare verso la psicopatologia) ma del mondo in quanto tale. Nel delineare il suo progetto su *La fine del mondo* lo stesso de Martino aveva evidenziato la trama che unisce tutta la sua opera proiettandola verso:

35 A. M. Cirese, *Intervento al seminario "Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche"* (Firenze, Istituto Gramsci, 1975), in *Una "difficile alleanza": il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in "Lares", LXXXIV, 2018, n.3, pp. 505-518.

36 C. Gallini, *Introduzione*, cit., p.XXII.

37 M. Massenzio, *Premessa (a uso del lettore italiano)*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, pp.IX-XV.

una “etnologia riformata” che consente di riconsiderare in una più matura prospettiva la tematica del *Mondo magico* (il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile), di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (la crisi del cordoglio nel mondo antico e nella civiltà cristiana), le ricerche etnografiche nell’Italia meridionale (il ritorno irrelato del cattivo passato in *La terra del rimorso* e i limiti con cui Cristo è andato oltre Eboli in *Sud e magia*). Ma anche spunti e motivi di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* confluiscono in quest’opera, soprattutto per quanto concerne la problematica di una etnologia che metta in causa la civiltà occidentale e che si lasci guidare dal criterio fondamentale dell’etnocentrismo critico³⁸.

Esaltando il meridionalismo e il folklore progressivo, la generazione successiva lo ritraeva come uno studioso progressista di tradizioni popolari eclissando sia il *côté* filosofico della sua opera e il dialogo cruciale con l’esistenzialismo e la psicologia (elementi centrali già nel *Mondo magico* e poi determinanti ne *La fine del mondo*), sia l’appartenenza di de Martino alla scuola romana di storia delle religioni fondata da Raffaele Pettazzoni. Una appartenenza eccentrica e *sui generis* ma pur sempre vincolante che risultò decisiva sin dagli anni della formazione di de Martino, quando l’approdo nell’area pettazzoniana e la persistente collaborazione con la rivista di «Studi e materiali di storia delle religioni» lo aveva ancorato allo studioso bolognese che ebbe premura di guidarlo e di valorizzarlo in una fase di particolare inquietudine e di travaglio per il giovane de Martino che transitava dall’orbita del suocero Macchioro al dialogo prezioso con Croce³⁹. Inoltre, la travagliata vicenda editoriale ricostruita dai curatori fa emergere il ruolo cruciale svolto da Angelo Brelich nella difficile e lunga fase di gestazione dell’opera. Il riconoscimento del ruolo di Brelich (a cui lo stesso de Martino aveva affidato il suo lavoro) nella riorganizzazione dei materiali è una delle acquisizioni più signi-

38 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 89.

39 *Le intrecciate vie: carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, Ets, Pisa 2015.

ficative della nuova edizione che si avvale anche di documenti inediti dell'archivio Einaudi⁴⁰. Questo tassello decisivo per la ricostruzione dell'opera postuma di de Martino sollecita la comunità scientifica a indagare più a fondo la relazione umana e intellettuale fra i due storici delle religioni visto che nei ricordi dello studioso ungherese e in quelli di Vittoria De Palma (la compagna di de Martino) tale intensa vicenda è rimasta imbrigliata in una dimensione un po' aneddotica e tutto sommato insoddisfacente, fra la rievocazione della vita notturna nelle osterie romane e le complicate vicende concorsuali che videro i due amici nella veste di rivali per succedere a Pettazzoni nell'agognata cattedra di Storia delle religioni alla "Sapienza" di Roma⁴¹. Il canone "folklorico-meridionalista" della prima ricezione di de Martino e anche le successive riletture in chiave attualizzante (verso l'ermeneutica, l'antropologia visuale e l'antropologia medica), hanno colto dei nessi fertili tra l'opera demartiniana e gli sviluppi successivi dell'antropologia ma hanno trascurato l'esame del contributo dello studioso napoletano alla costruzione del campo della storia delle religioni. Un percorso avviato da Pettazzoni e poi rinsaldato dagli studiosi della generazione successiva (de Martino, Brelich, Bianchi, e poi Sabbatucci), che ha configurato un terreno di ricerca al confine tra la storia e l'antropologia e incentrato sul dialogo tra antichisti e contemporaneisti, che pochi tra gli eredi di de Martino hanno perseguito, timorosi in alcuni casi di offuscare l'autonomia disciplinare dell'antropologia (ancora debole anche numericamente) e pertanto protesi a delimitarne l'oggetto di studio e a valorizzarne le specifiche e peculiari metodologie di ricerca.

40 Vedi la lettera di Angelo Brelich a Guido [sic: Giulio] Bollati, Roma, 16-1-1967, tratta dall'Archivio Einaudi, riprodotta in parte in G. Charuty, «Tradurre» *la fine del mondo*, in De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp.16-19.

41 Vedi: A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp.44-45; L. Chiriatti, *Diario*, in E. De Martino, *Vita di Gennaro Esposito napoletano. Appunti per una biografia intellettuale di Ernesto de Martino*, Kurumuny, Calimera (Le) 2004, p.20.

Il "marxismo riformato" di Gramsci e l'imbarbarimento positivista del materialismo storico

La fine del mondo condensa documenti di natura variegata (appunti su opere e autori, trascrizioni e commenti di brani e riflessioni dell'autore in più stesure), che hanno una certa aria di famiglia con il modello di scrittura del laboratorio politico dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci. Una analogia morfologica che investe lo stile, il metodo e per certi versi anche le finalità delle due opere. Forse si tratta di una mera suggestione che cova nello sguardo ingenuo di chi si cimenta con delle *opere fondative* e dei *libri dell'anno zero* divenuti ormai dei *classici*, ma credo che lo sforzo titanico dei rispettivi piani di lavoro sia accomunato dall'obiettivo precipuo dell'«allargamento della nostra autocoscienza per rischiarare l'azione⁴²». Una profonda tensione etica per capire il mondo in un'epoca di crisi attraverso un nuovo quadro concettuale da elaborare a partire dalla constatazione dei limiti dello stesso marxismo. Per costruire una nuova visione della modernità e fare i conti con il sistema filosofico crociano, assunto come punto più avanzato del pensiero europeo fra le due guerre. Una nuova proposta per il campo comunista, per Gramsci, e un umanesimo etnografico, per de Martino, non potevano esimersi dall'affrontare i nodi critici che lo storicismo idealistico aveva sollevato nei confronti della deriva positivista del pensiero scientifico e dello stesso marxismo. Questo sostrato comune alimenta una certa consonanza fra due opere che sfidano sia la cultura liberale, sia quella marxista, a fare i conti con i processi violenti, repentini e imprevedibili di unificazione del genere umano e di mondializzazione dell'economia e della cultura (fenomeni che oggi diremmo di globalizzazione). Le trasformazioni radicali del tessuto economico e sociale (dal fordismo alle comunicazioni di massa) e la irruzione delle

42 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p.12.

masse nella storia e nella vita politica (con il colonialismo e la Prima guerra mondiale e poi con le due strade aperte per uscire dalla crisi: la Rivoluzione d'ottobre e il fascismo) avevano inaugurato una crisi epocale. Da tale scenario erano scaturite delle soluzioni radicali per risolvere le tensioni cruente tra classe, stato e nazione che non consentivano un sereno e illuministico ritorno all'*heri dicebamus* auspicato dai gruppi intellettuali liberali. Lo storicismo è la cifra teorica comune ad entrambi per costruire una via di uscita da certe angustie del marxismo positivista privo di forza interpretativa per cogliere la dimensione culturale della lotta politica. Infatti la complessa stratificazione sociale delle casematte e delle fortezze della società civile, così densamente implicate nei processi egemonici non era riducibile ad una mera appendice sovrastrutturale delle formazioni economiche.

Per non limitarmi a una effimera allusione provo a puntellare con qualche sostegno più consistente l'ipotesi che in de Martino agisse una concreta influenza del metodo di lavoro e di scrittura dei *Quaderni* gramsciani. Lo studioso napoletano aveva assimilato a fondo le sfide che i *Quaderni* ponevano alla cultura marxista: dal ruolo degli intellettuali nella costruzione dell'egemonia politica alle forme di mediazione, scontro e compromesso tra cultura dominante e classi popolari, come sottolineato con forza da Fabio Dei⁴³, alle piste suggestive sul rapporto tra corpo, malattia e potere che delineano una vera e propria "antropologia di Gramsci", secondo l'analisi di Giovanni Pizza⁴⁴. Una postura critica volta a denaturalizzare il senso comune e la visione meccanicistica del corpo e della malattia che proprio de Martino aveva messo in opera nel suo lavoro etnografico aprendo la strada all'antropologia medica. Al contrario è stato anche ipotizzato che le citazioni dell'opera di Gramsci fossero sporadiche –

43 F. Dei, *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all'Unesco*, il Mulino, Bologna 2018.

44 G. Pizza, *L'antropologia di Gramsci: corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma 2020.

come asserisce Stefano De Matteis⁴⁵ - in quanto omaggi artificiosi scaturiti del clima politico del tempo e da un certo conformismo di partito. Una sorta di pedaggio pagato dallo studioso napoletano pur di accedere alla notorietà pubblica degli intellettuali marxisti gravitanti attorno al Pci; inoltre, tributare un omaggio a Gramsci era un possibile viatico per evitare le accuse di irrazionalismo che gravavano sulla sua opera. Nelle poche ma illuminanti pagine che de Martino dedica al politico sardo ne *La fine del mondo* vi è un attestato di stima e una previsione futura che non lasciano dubbi: «Gramsci inizia effettivamente l'ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo e la sua "attualità" è destinata a crescere sempre di più anche se per il momento la sua influenza nella cultura italiana (e ancor più quella mondiale) è relativamente modesta o non quale meriterebbe⁴⁶». Del resto, già nella premessa al capolavoro etnografico sul tarantismo, l'opera di Gramsci delinea un salto di qualità decisivo nella revisione in chiave antropologica della "questione meridionale" grazie a una "storia religiosa del Sud". De Martino, nell'*Introduzione a La terra del rimorso*, stigmatizzava la frigidità dell'"etnografia positivista" criticando in maniera sferzante l'opera di Pitre che riteneva priva di mordente storicista e ingenuamente protesa a delimitare due storie autonome e separate, sottolineando come «occorre attendere Gramsci per ritrovare spunti ed accenni, se non proprio ad una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale, almeno ad una valutazione del cattolicesimo che tenesse conto della sua dimensione sociologica e che quindi includesse nella pro-

45 De Matteis paventa «l'ombra di *piombo* di Antonio Gramsci e dei *Quaderni del carcere* che orienteranno le discussioni, anche lì dove la diretta influenza (come nel caso di de Martino, ad esempio) si rivelerà, in realtà, di portata più limitata di quanto si voglia riconoscere o attribuire», in S. De Matteis, *Gli anni difficili. Appunti per una biografia politico-culturale da Il Mondo magico a Morte e pianto rituale*, in Id., *Il leone che cancella con la coda le tracce*, Edizioni d'if, Napoli 2016, p.94.

46 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.468.

pria documentazione – per quel che concerne la società italiana – il cattolicesimo popolare ed il folklore⁴⁷». Nei *Quaderni* si considera l'opportunità di indagare a fondo le distinzioni tra il cattolicesimo rurale e quello ufficiale e di cogliere le peculiarità della dimensione religiosa dell'universo femminile e del clero di campagna. Un piano di lavoro che de Martino ha avuto il tempo solo di abbozzare, come si evince dalla impostazione della seconda parte di *Sud e magia* che resta ancora un modello fertile per una antropologia gramsciana dei rapporti tra Stato e religione e tra scienza e classi popolari.

Ne *La fine del mondo* ampio spazio è riservato alla riconsiderazione dei limiti settari e ingenui dell'approccio marxista alla religione e il pensiero di Gramsci viene indicato come una strada da seguire per superare «l'imbarbarimento positivistico del marxismo» dovuto all'opera di Engels. Il “marxismo riformato” di Gramsci (è una espressione adoperata dallo stesso de Martino) «restituiva alla “materia”, il suo significato storico di un risultato – in continuo divenire – dell'attività sensibile dell'uomo in società», una attività “condizionata” e “modificata” ma al tempo stesso “condizionante” e “modificante⁴⁸”. La “prassi” gramsciana apriva pertanto uno squarcio decisivo nella escatologia marxista ma rischiava tuttavia di invischiarsi in alcune «ombre mitologizzanti» dovute all'ipotesi del socialismo come unificazione del genere umano in quanto progetto a termine. Su questo punto, secondo de Martino, Gramsci restava comunque confinato nel teleologismo marxista. Infatti, il superamento delle «contraddizioni della società borghese» ammoniva lo studioso napoletano, «non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per “tutte” le possibili contraddizioni sociali⁴⁹». Si potranno generare nuove contraddizioni e crisi mai esperite poiché la pianificazione socialista e il dominio tecnico della natura non esauriscono il

47 Id., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961, p.28.

48 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 468.

49 Ivi, p.470.

vitale nodo del distacco dell'umano dal naturale, un problema irrisolvibile con le categorie dell'idealismo e della dialettica marxista che si può invece documentare e capire analizzando le forme collettive dell'«ethos del trascendimento», ovvero del progetto comunitario e intersoggettivo dell'utilizzabile per cui «domesticità dello sfondo, orizzonte di operabilità domestica, emergenza presentificante della valorizzazione attuale iterantesi sempre di nuovo senza tuttavia esaurire mai la totalità ideale dell'essere, questi tre momenti costituiscono l'articolarsi concreto dell'ethos del trascendimento della vita⁵⁰». La disamina critica dell'approccio marxista verso la religione ne *La fine del mondo* va oltre l'attenzione gramsciana per la stratificazione socio-culturale della religiosità messa in atto da particolari categorie sociali. La posizione gramsciana si muoveva in sintonia con la polemica marxista verso un piano religioso autonomo dai rapporti di produzione e dai contesti storici. Ma de Martino andava più a fondo e pur condividendo la critica verso la storia confessionale evidenziava come «la storiografia religiosa marxista è innegabilmente infantile⁵¹». Su questo terreno, frequentando il gruppo di storici marxisti gravitanti attorno all'Istituto Gramsci, de Martino si era già confrontato con le posizioni sostenute Ambrogio Donini, studioso del cristianesimo e allievo di Ernesto Buonaiuti e, soprattutto, autorevole dirigente del partito sin dal periodo della clandestinità, direttore dello stesso Istituto Gramsci e poi senatore comunista. Su «Società» era apparsa nel dicembre del 1953 una recensione polemica dell'opera di Engels sulle origini del cristianesimo dove l'etnologo napoletano aveva sollevato pesanti obiezioni che ruotavano attorno alle antistoriche analogie tra le origini del cristianesimo e quelle del socialismo richiamando invece l'importanza di una maggiore verifica storica di alcuni avvenimenti del cristianesimo delle origini. Ma in realtà l'articolo si scagliava contro i numerosi punti deboli della prefazione del

50 Ivi, p.187.

51 Ivi, p.441.

curatore, Donini, che aveva descritto i testi di Engels come il punto di arrivo della riflessione storica sul cristianesimo. De Martino si discostò completamente da questo approccio monumentale e propagandistico spiegando che «per parlare con chiarezza, non vorremmo che questa prefazione alimentasse il pregiudizio che su *tutti* i problemi, e quindi anche sulla storia delle origini cristiane, tutto si trovi già risolto a suo tempo e a suo luogo dai fondatori del socialismo, in modo che per *tutti* i problemi, e quindi anche per la storia del Cristianesimo primitivo, non resterebbe che “applicare” le loro “formule”, e trovare “conferme”, del resto già scontate in precedenza⁵²». Poco tempo dopo, nel dicembre del 1954, durante il dibattito sorto all'Istituto Gramsci a seguito della relazione di Arturo Colombi sugli “Orientamenti e compiti della storiografia marxista in Italia”, dove erano ribaditi gli assunti cruciali del marxismo-leninismo in modo rozzo e dogmatico, de Martino aveva preso la parola, assieme a Carlo Muscetta e ad altri studiosi legati al Pci, per rivendicare la centralità del lavoro di Gramsci per un rinnovamento della cultura marxista verso un dialogo più attento con il mondo cattolico e con quello liberale grazie allo studio della “soprastruttura” e degli aspetti religiosi del Meridione e delle aree depresse. Rivendicando, inoltre, in quella sede, il suo contributo nella costruzione di un più avanzato approccio marxista alla storia delle religioni⁵³. De Martino esortava le società laiche e moderne a rifuggire la vulgata liquidatoria e volgarmente materialistica nei confronti delle esigenze di protezione simbolica condensate nelle pratiche rituali di carattere magico e religioso che risultavano accomunate da un preciso fine soteriologico. Ne *La fine del mondo*, commentando alcuni passi de *La questione ebraica* di Marx si coglieva per de Martino la matrice teorica della progressiva riduzione del campo religioso sotto la categoria di aliena-

52 E. De Martino, [Recensione a F. Engels, *Sulle origini del Cristianesimo*, Roma, Ediz. Rinascita, 1953], in “Società”, IX, n.4, 1953, p.1.

53 A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Carocci, Roma 2014, pp.133-40.

zione, poiché «l'analisi si dirige sui tratti ierogonici da sopprimere e non sulla funzione reintegratrice positiva dell'orizzonte metastorico (del simbolismo mitico rituale) nelle società ierogoniche⁵⁴» per cui la critica alla religione come elemento di ritardo in qualsiasi epoca storica e la scarsa considerazione della funzione reintegratrice del percorso religioso «profila il pericolo di un totale disinteresse per la funzione storicamente circoscritta di tali idee, abbassate ormai a immaginazioni vane, illusioni, ecc.⁵⁵». L'originalità di de Martino nel marxismo italiano è stata evidenziata con particolare acume da Marcello Mustè che ha sottolineato come la sua opera permetta di «ripensare il senso stesso dell'alienazione umana, distinguendola radicalmente dal fatto economico dello sfruttamento: ciò che il marxismo chiamava alienazione, doveva essere inteso come un rischio più fondamentale, come una crisi della presenza che precede, e mette in discussione, la stessa dimensione economica⁵⁶». Ne *La fine del mondo* affiorano critiche penetranti al finalismo marxista, alla scarsa efficacia del simbolismo laico e alla comparsa di nuove forme ierogoniche nei paesi del socialismo reale:

una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico [...] occorre chiedersi sempre di nuovo se la edificazione socialista non comporti, sia pure temporaneamente, nuovi tratti ierogonici (culto della personalità, burocrazia, ecc.): e, in secondo luogo se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile⁵⁷.

54 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.443.

55 *Ibid.*

56 Vedi M. Mustè, *Prefazione*, in S.F. Bernardini, *Presenza e negazione. Ernesto de Martino tra filosofia, storia e religione*, Ets, Pisa 2015, p.11.

57 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.444.

Nelle “Osservazioni sulla libertà religiosa” contenute nel capitolo *Il dramma dell'apocalisse cristiana*, troviamo una profonda critica alla persecuzione religiosa da parte dello Stato che pur muovendosi nella legittima «difesa dalle usurpazioni della *civitas dei* nella sfera della *civita humana*» pretende di estirpare un sistema tecnico di guarentigie senza avere ancora gli strumenti per un umanesimo integrale «che richiede una forza morale ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza». Se nella società ancora vige una radicata vita religiosa ciò è testimonianza di un compito ancora non assolto pienamente da parte dello Stato che ha come compito la laicizzazione di un certo regime esistenziale e la riplasmazione della società in direzione di una «fondata confidenza nella potenza dell'opera umana». Ma, avverte de Martino, e qui appare chiaro il riferimento ai paesi del blocco socialista, «perseguitando una religione che è ancora nei cuori si suscitano soltanto dei “martiri”» e le violenze e le disgregazioni delle comunità religiose, in assenza di un ethos politico e culturale in grado di infondere una «maggiore potenza di espansione dell'umanesimo moderno» divengono il preludio per «una più vigorosa ripresa del bisogno del divino⁵⁸».

La domesticazione del mondo, le patrie culturali e il simbolismo civile nella società contemporanea

De Martino poneva un quesito molto chiaro adoperando l'arma del sarcasmo: «chi spezzerebbe le grucce a uno zoppo con l'argomento che il normale camminare non ha bisogno di grucce?». Il numero degli zoppi era ancora così elevato perché numerosi erano gli “incidenti” e le “malattie” che richiedevano «una tecnica ortopedica più efficace⁵⁹». Fuor di metafora, nel lavoro che lo impegnò strenuamente negli ultimi anni della sua vita (e vide collaborare nella

⁵⁸ I passi citati si trovano in: *ivi*, pp. 308-9.

⁵⁹ *Ibid.*

fase iniziale gli psicologi Bruno Callieri e Giovanni Jervis) emergono numerose trame concettuali che ruotano attorno al simbolismo mitico-rituale nella società contemporanea e ai concetti chiave di “ethos del trascendimento” e di “domesticazione del mondo”, nozioni che si riferiscono all’energia morale in quanto origine del movimento dialettico e sostanza basilare della presenza nel mondo. Una rilettura della stessa nozione antropologica di “cultura” intesa come progetto comune dell’operatività intersoggettiva e come forza comunitaria in grado di riplasmare in termini condivisi le tensioni mutevoli e incessanti tra l’umano e il naturale. Se il simbolismo mitico-rituale era al centro degli istituti magici e religiosi e svolgeva una efficace azione di reintegrazione collettiva tramite tecniche formalizzate di destorificazione, questo orizzonte simbolico condiviso era entrato in piena crisi e tale scenario acuiva lo smarrimento e il dramma delle società capitalistiche e di quelle socialiste, visto che per entrambe «il pericolo sta soltanto nella possibilità che la società si chiuda, si feticizzi, e in questa mancanza di relazionalità con se stessa e con le altre società finisca col soffocare i singoli⁶⁰». De Martino avvertiva come in questo limite al «progetto comunitario dell’utilizzabile, del comunicare e relazionare i bisogni e le soddisfazioni, del produrre beni e strumenti» si esplicitasse la miopia e l’ottusità dei gruppi che detengono il potere economico e politico. In un dibattito con il sociologo Camillo Pellizzi sui rituali moderni, de Martino aveva precisato che «all’oggi, la mia persuasione è che l’Occidente è giunto al punto di una più radicale presa di coscienza dell’alternativa fra simbolismo mitico-rituale e simbolismo civile, e che uno degli aspetti della nostra crisi sta nel fatto che il simbolismo mitico-rituale è in Occidente agonizzante mentre il simbolismo civile stenta ad essere vissuto come orizzonte unificatore della vita umana⁶¹». Dove si poteva scorgere un simbolismo civile? De Martino non è riuscito a sviluppare a

60 Ivi, p.513.

61 E. de Martino, *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, in “Rassegna italiana di Sociologia”, II, n.3, 1961, p.397.

pieno questo tema cruciale ma in alcuni passaggi de *La fine del mondo* e anche in altri saggi coevi vi è un reiterato interesse per il mito soreliano dello sciopero generale che in una nota di commento allo sciopero del 1963 dei minatori francesi contro De Gaulle trova una compiuta e ispirata concretizzazione. Lo sciopero viene ritratto come potenza plasmatrice che opera secondo un criterio collettivo di giustizia. Il suo fine non è l'esaltazione liberatoria e rivoluzionaria della "violenza" – come aveva teorizzato Sorel – né la provocazione sorta dai picchettaggi e dalla ribellione verso la polizia ma la creazione di un ethos collettivo di responsabilità e disciplina dei corpi in grado di unire in un immenso corpo collettivo le migliaia e migliaia di lavoratori che in una «calma tremenda» fronteggiano le cariche della polizia in ragione «della propria illimitata potenza» e «della pura irresistibile forza morale e materiale insieme» per cui «basta un carro armato per battere decine di migliaia di operai decisi alla violenza materiale, ma non basta tutta la potenza nucleare di cui dispongono gli stati moderni per costringere un solo operaio a capitolare». Per cui, conclude de Martino, «lo "sciopero" è l'arma del mondo nuovo, l'arma che gli apre il varco⁶²». Queste pagine hanno una forza letteraria a dir poco suggestiva e una capacità di analisi antropologica dei processi politici che suscita ammirazione e particolare emozione. Poche ma emblematiche righe dimostrano che de Martino non avesse affatto abbandonato la passione politica e l'osservazione degli eventi storici del suo tempo. Ma restano purtroppo solo dei frammenti di una antropologia del mondo operaio che in Italia è mancata pesantemente vista la incapacità degli studi demologici di porre attenzione alle classi subalterne urbane⁶³, nonostante il lavoro militante avviato dagli storici orali legati a Bosio e al Nci sui reperto-

62 Id., *La fine del mondo*, cit., pp.465-6.

63 F. Dei, *Antropologia e culture operaie: un incontro mancato*, in P. Causarano, L. Falossi, P. Giovannini (a cura di). *Mondi operai, culture del lavoro e identità sindacali. Il Novecento italiano*, Ediesse, Roma 2008, pp. 133-45.

ri di protesta nel mondo della fabbrica⁶⁴. Svanita l'effervescenza meridionalista l'etnologo napoletano stava indagando nuove dimensioni della soggettività precaria degli strati popolari e nella conferenza su *Il problema della fine del mondo* – su cui mi soffermerò tra poco – si delinea una innovativa pista di indagine sulla vita operaia. De Martino si sofferma sull'autobiografia dell'operaio francese Georges Navel⁶⁵ che nel racconto del passaggio dalla vita contadina a quella operaia testimonia «la riconquista del mondo e del proprio corpo che la vita di una fabbrica moderna ponevano in causa in modo radicale⁶⁶». E in questa direzione che si apre uno dei terreni più fertili e innovativi dell'opera demartiniana, grazie all'esame della angoscia territoriale e della domesticazione del mondo e del proprio corpo che pervade sia l'articolo appena citato – che prosegue con il racconto del contadino calabrese e della perdita di orizzonte simbolico lontano dal campanile di Marcellinara e con un raffronto interessante con le vicende del trauma coloniale narrate dal film etnografico *Les maîtres fous* (1957) di Jean Rouch – sia altre pagine illuminanti de *La fine del mondo*. Mi riferisco in particolar modo ai passi che riguardano il sole⁶⁷ e il cuore⁶⁸ come “oggetti culturalmente condizionati” che diventano simboli, e rinsaldano il dialogo e il confronto con la scuola sociologica francese e con le opere di Marcel Mauss e Robert Herz su temi divenuti ormai centrali nell'antropologia contemporanea. Si tratta di piste decisamente innovative che scrutano le forme culturali del senso comune e dell'“elementarmente umano” e spingono l'indagine antropologica verso tematiche esistenzialistiche e psicopatologi-

64 A. Fanelli, *Il canto sociale come folklore contemporaneo' tra demologia, operaiismo e storia orale*, in “Lares”, n. 2-3, 2015, pp. 291-316.

65 G. Navel, *Travaux*, Stock, Prix Sainte-Beuve 1950.

66 De Martino, *Il problema della fine del mondo*, in Id., *La fine del mondo*, cit., p.72.

67 Ivi, pp.491-93.

68 Ivi, pp.513-14.

che. E in questa direzione si muove anche la critica alla naturalizzazione del dualismo salute/malattia⁶⁹.

La storia di Navel, il film di Rouche e l'episodio di Marcellinara ci portano ad un altro concetto chiave de *La fine del mondo*, quello delle "patrie culturali" che garantiscono il radicamento nel mondo e consentono di aprire al confronto e al dialogo interculturale senza porsi come apolidi e sradicati, destinati a essere colonizzati dagli immaginari e dalle narrazioni egemoniche. La crisi delle patrie culturali viene esplorata da de Martino anche in direzione della letteratura e della poesia, con la drammatica vicenda di Pavese che «senza essere un meridionale immigrato a Torino portava con sé il fantasma della sua infanzia a Santo Stefano Belbo⁷⁰» e con le liriche del poeta lucano Albino Pierro, autore di versi sulle forme contemporanee dello sradicamento culturale e dei suoi rischi, non dissimili da quelli del mito delle origini degli Aranda. Purtroppo si tratta solo di frammenti e solo con il passare del tempo, e grazie alla nuova edizione, questi passi hanno ricevuto la dovuta attenzione mostrando la capacità di de Martino di dialogare con l'antropologia culturale del suo tempo e di avere ancora molte cose da dire ancora oggi.

Del resto, de Martino riuscì in vita a pubblicare solo un saggio su "Nuovi Argomenti"⁷¹ dove anticipava le tesi de *La fine del mondo* ma prese parte tra maggio e luglio del 1964 a due importanti convegni perugini promossi dal filosofo Pietro Pini su "Il mondo di domani" e su "La presenza dell'Africa nel mondo di domani", con due relazioni che sono opportunamente valorizzate e poste in maniera autonoma nell'*Overture* della nuova edizione. A fronte del ritratto di de Martino come monade solitaria e incompresa segnalo che nel primo seminario perugini, che si svolse sotto l'egida dell'Unesco, si

69 Ivi, p.200.

70 Ivi, p.363.

71 E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", n.69-71, 1964, pp.105-41, ora in Id., *La fine del mondo*, cit., p.547-79.

trovò a dialogare con Paul Ricoer, Guido Calogero e Umberto Eco. Mentre, poco dopo, all'iniziativa degli amici italiani di "Présence Africaine", un movimento francese che prefigurava gli studi post-coloniali, condivise la scena con Georges Balandier e Roger Bastide. Con la consueta forza culturale e con la spregiudicatezza che lo contraddistingueva de Martino allargava ulteriormente lo scenario della sua riflessione indicando come:

ad un altro livello culturale, la letteratura fantascientifica euroamericana, così ricca di oscure profezie sociali e di presagi di degenerazione e di estinzione, dell'uomo e del suo mondo, di regresso nell'informe, rende a sua volta testimonianza come il tema di una apocalittica senza escaton abbia conquistato il carattere di un orientamento in certa misura collettivo, giovantesi fra l'altro, per diffondersi, di tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa⁷²

Nonostante qualche possibile assonanza con la visione critica della cultura di massa della scuola di Francoforte è proprio con questo richiamo all'analisi dei meccanismi di crisi e di riscatto della presenza nella nostra contemporaneità e nella stessa cultura di massa che de Martino ci indica una strada proficua da seguire.

In conclusione, vorrei soffermarmi su un altro dato che ci aiuta a capire ancora meglio il contesto di elaborazione de *La fine del mondo*, per evidenziare come in quel frangente vi fosse stato un riavvicinamento strategico al campo dell'antropologia culturale, grazie alla partecipazione di de Martino al II convegno italiano per costruire questa nuova disciplina. Gli atti di quel convegno videro la luce dopo la sua morte⁷³ e per tale motivo la scelta di favorire il percorso

72 Ivi, cit., p.82.

73 Id., *La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali*, in "De Homine", 1966, n.17-18, pp. 227-230. Il secondo convegno di Antropologia Culturale si tenne a Roma, dal 25 al 27 maggio 1963 e venne organizzato dal C.I.A.C. (Centro Italiano di Antropologia Culturale), in collaborazione con il Centro nazionale di Previdenza e Difesa Sociale e con il Centro di Ricerca per le

di istituzionalizzazione dell'antropologia culturale restò nell'ombra. Questo episodio è invece il segno di un netto cambio di strategia visto che de Martino aveva osteggiato con fermezza le iniziative di Tullio Tentori per la promozione in Italia dell'antropologia statunitense e si era rifiutato di collaborare con la spedizione Friedmann nei Sassi di Matera. In più occasioni aveva accusato la scuola anglosassone di asservimento al dominio coloniale avversando gli stolidi importatori di mode accademiche che provenivano da oltreoceano e che sotto l'ambigua apparenza della neutralità tecnica e dell'oggettività scientifica celavano invece forme subdole di imperialismo culturale e di colonizzazione politica⁷⁴. In quegli anni di fucosa militanza comunista l'etnologo napoletano guardava all'etnografia sovietica per trarne degli stimoli decisivi anche in ambito politico promuovendo spazi culturali in grado di coniugare l'etnografia con la divulgazione, la creatività e la comunicazione politica⁷⁵. Ma nei primi anni '60 era ormai svanita la ferrea opposizione ideologica verso le scuole antropologiche *mainstream* e lo studioso napoletano stava configurando una riunificazione degli ambiti disciplinari. *La fine del mondo* si colloca, pertanto, dentro questa vasta e complessa operazione scientifica che ambiva a porsi al servizio di un "umanesimo etnografico". Lo studioso napoletano nell'ultimo lustro della sua vita non era incappato in un improvvido "ritorno a Croce" tanto meno si era rinchiuso in una prospettiva filosofica priva di mordente sul mondo

Scienze morali e sociali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma.

74 Id., *Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica*, in *Scienza e cultura nell'Urss*. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche (Firenze, 24-25 novembre 1950), Roma, s.d., pp. 57-58.

75 E in questa strategia si colloca la nascita del Centro Etnologico Italiano che promosse le ricerche in Lucania e la produzione dei documentari etnografici ispirati all'opera di de Martino. Il quadro si completa con l'impegno meridionalista e la direzione del Centro per lo spettacolo e il teatro popolare che ci restituisce i tratti di una ricerca militante collegata ai fermenti politici del suo tempo e alle iniziative del movimento operaio e dei partiti di sinistra.

contemporaneo. De Martino visse intensamente i problemi della politica e del rinnovamento della cultura del suo tempo e prese molto sul serio i rischi di una guerra nucleare cercando di offrire un contributo antropologico al quadro politico che dalla guerra fredda si apriva alla distensione fra i due blocchi negli anni del dialogo tra Kennedy e Krusciov. Con la sua azione aveva posto le condizioni per una etnologia storicistica come fulcro del campo antropologico in Italia, rinsaldando il legame con gli studiosi che si ponevano con lui dalla «stessa parte della barricata politica⁷⁶», visto che gli ostacoli posti alla sua “riforma” etnologica provenivano non solo dalle rigidità dell’ambiente marxista ma soprattutto dal mondo crociano-liberale, restio ad uscire dallo sguardo elitario e stigmatizzante verso le culture popolari, e dalle scuole confessionali che osteggiavano una scienza laica delle religioni e delle culture. La sua “etnologia riformata” è «un progetto – scrive de Martino – che, malgrado tutti i pericoli e le difficoltà cui va incontro, riflette pur sempre l’esigenza di promuovere sul terreno scientifico quell’ethos dell’incontro e del confronto, del rapporto e dell’unificazione che mai forse come oggi l’umanità sta così drammaticamente sperando⁷⁷». Un monito che ci scuote e ci coinvolge anche oggi, forse più di ieri.

76 Con questa espressione viene sancita una tregua nella “difficile alleanza” con Alberto Cirese nei comuni anni cagliaritani, a seguito di aspre polemiche sia personali (sulla paternità della ricerca sulla lamentazione funebre), sia scientifiche (viste le critiche di de Martino nei confronti dell’autonomia disciplinare della storia delle tradizioni popolari); vedi i loro carteggi in *Una “difficile alleanza”. Il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in “Lares”, n. 3, 2018.

77 Ivi, p. 88.