

Università degli Studi di Pisa

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Filosofia

Dottorato di ricerca in “Discipline filosofiche”

Dalla presenza alla singolarità

Uno studio su Ernesto de Martino

Candidato
Dott. Dario Danti

Tutor
Prof. Alfonso M. Iacono

Coordinatore del Dottorato
Prof. Bruno Centrone

Anno Accademico 2007

a Marica

- Il libro che cerco, - dice la figura sfumata che protende anche lei un volume simile al tuo, - è quello che dà il senso del mondo dopo la fine del mondo, il senso che il mondo è la fine di tutto ciò che c'è al mondo, che la sola cosa che ci sia al mondo è la fine del mondo.

ITALO CALVINO

Se una notte d'inverno un viaggiatore

Indice

Introduzione.....p. 8

Capitolo Primo

Presenza e perdita della presenza.....p. 15

1. Mondo magico

2. Fenomenologia religiosa, scienze religiose e teoria del sacro

3. Sud: magia e rimorso, morte e pianto rituale

4. Il «mondo» di Torre a Mare

Ancora sulla preistoria demartiniana

Capitolo Secondo

***Ethos* del trascendimento.....p. 62**

1. Dover essere

2. Angoscia

3. *Mondo, natura*

4. *Corpo*

Ancora su vitale, utile, economico e presenza

Capitolo Terzo

Apocalissi.....p. 94

1. *Psicopatologiche*

2. *Fobie, delirio, paranoia, mania, melanconia, catatonia...*

3. *Anormalità, normalità. Normalità, anormalità*

4. *Culturalmente orientare*

5. *Apocalittica negativa*

6. *Apocalittica positiva*

Il contadino e il campanile

Capitolo Quarto

Religione e simbolismo.....p. 143

1. *Coscienza religiosa e coscienza alienata*

2. *Economicità ed ethos*

3. *Folklore e simbolismo sovietico*

Un etnologo in sezione

Capitolo Quinto

Umanesimo e singolarità.....p. 180

- 1. Mondo sensibile ed ethos vergognoso di sé*
- 2. Alienazione e valorizzazione*
- 3. Il marxismo di de Martino*

Caro Pietro

Conclusioni.....p. 206

Bibliografia.....p. 234

- a. Testi e raccolte di Ernesto de Martino*
- b. Articoli e saggi di Ernesto de Martino*
- c. Testi di Karl Marx e Friedrich Engels*
- d. Testi consultati e di riferimento*

[foto di de Martino]

Introduzione

*La questione teorica che il presente lavoro intende affrontare è una ricerca all'interno dei materiali raccolti nel testo *La fine del mondo* circa il tema dell'«ethos del trascendimento» e delle apocalissi culturali, in particolare quella marxiana. Non si tratta qui di operare una ricostruzione esaustiva del complessivo percorso storico-teoretico di Ernesto de Martino, né di tratteggiare in maniera altrettanto puntuale il tortuoso percorso che l'ha caratterizzato quale militante della sinistra italiana.*

Vorremmo, piuttosto, isolare alcune delle tematiche dell'ultimo de Martino, contenute nei frammenti in nostro possesso: a partire dalle sue considerazioni e riflessioni, cercheremo di rintracciare le connessioni possibili fra la sua idea delle apocalissi e dell'umanesimo marxiano con la più sovraordinante tematica dell'ethos del trascendimento.

Per fare questo dobbiamo andare alla ricerca dell'ethos, nella tensione fra presenza e perdita della presenza. Questo possiamo farlo attraverso la produzione del giovanissimo e del giovane de Martino, attraverso i testi e i saggi sul mondo magico e attraverso la definizione del simbolismo mitico-rituale. Non tralascieremo,

certamente, i viaggi sul campo nella terra del rimorso, piuttosto che in Lucania.

La distinzione fra le apocalissi psicopatologiche e le apocalissi culturalmente orientate ci parla proprio della tensione dell'ethos e della possibilità di far vivere, far regredire o superare tale tensione. Potremmo esemplificare questa tensione dell'ethos del trascendimento nell'immagine di una tensione psicologica fra due poli: da una parte il rischio radicale dell'essere-agito-da e, dall'altra, il tentativo sempre rinnovantesi di dare senso alla valorizzazione intersoggettiva.

Cercheremo di vedere, inoltre, come e a che livello questo ethos demartiniano incontra l'apocalittica protocristiana, l'apocalisse dell'Occidente e l'apocalittica marxiana e se sia possibile, seguendo l'anelito di de Martino, fondare una humanitas in-questo-mondo.

Lavoreremo, come detto, a una lettura focalizzata sulla Fine del mondo, anche se il primo capitolo cercherà, sia tenendo conto di una esposizione cronologica che di una catalogazione tematica, di affrontare in sequenza il farsi del concetto di presenza (e di perdita della presenza) attraverso le opere precedenti. Il capitolo si chiude riportando degli inediti filosofici di Ernesto de Martino: ci serviranno al fine di introdurre il dibattito sull'esistenzialismo negativo e su quello italiano e, segnatamente, fra de Martino stesso, Benedetto Croce ed Enzo Paci. Ogni capitolo, lo anticipiamo, si chiude con una ripresa di un tema sentito e non sviluppato a dovere nel capitolo stesso. In questo contesto abbiamo fatto tesoro degli studi sulla "preistoria demartiniana" per rendere giustizia del rapporto fra il nostro, Vittorio Macchioro e Bruno Callieri.

Nel secondo capitolo è dichiarata la ricerca dell'ethos. Sempre tenendo sullo sfondo il tema della perdita della presenza. Questo per arrivare a sostenere, con de Martino, che il fondamento dell'umana esistenza non è l'essere ma il dover essere e, inoltre, che l'esserci non è essere-nel-mondo, ma doverci-essere-nel-mondo. L'ethos del trascendimento è il vero principio in forza del quale diventa possibile un mondo in cui si è presenti: principio che per essere la regola interna di tutti i trascendimenti non è a sua volta trascendibile, ma solo raggiungibile nella tensione più alta dell'autocoscienza dell'esistere. Sarà decisiva la critica alla deiezione heideggeriana, all'Esserci inteso come essere-nel-mondo. Vedremo così affiorare un nuovo concetto di angoscia e un nuovo concetto di mondo e mondanità. La mondanità dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità, al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'utilizzabile, secondo modi distinti di progettazione e di intersoggettività. L'uomo è sempre dentro l'esigenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere, e solo per entro l'oltrepassare valorizzante l'esistenza umana si costituisce e si trova come presenza nel mondo, esperisce situazioni e compiti, fonda l'ordine culturale, ne partecipa e lo modifica. Domesticità del mondo versus datità, valorizzazione inaugurale del mondo versus naturalizzazione del mondo. Domesticità del mondo e corporeità nel mondo.

Come si evince dal documento psichiatrico ed etnopsichiatrico – e siamo al terzo capitolo – l'esperienza patologica del finire assume il significato di un crollare, di uno sprofondare, di un annientarsi catastrofico: si riflette nell'Erlebnis il crollare, lo sprofondarsi, l'annientarsi catastrofico del “ci” dell'esserci. La fine del mondo non

è esperibile in sé, ma esperibile è il suo finire, ossia il recedere verso l'annientamento. Altro discorso investe le apocalissi culturalmente orientate, dove il finire, mutando di segno, è un cominciare nuovo storicamente significativo. Toccheremo, dunque, le istituzioni festive delle grandi religioni storiche per poi affrontare il ragionamento circa l'apocalittica protocristiana. de Martino ne individua l'escaton e, in relazione a questo, la rottura con lo schema del tempo circolare, proprio delle istituzioni festive delle grandi religioni storiche. L'apocalittica moderna e contemporanea si apre con i brani sulla decolonizzazione. I movimenti che si sono contrapposti e che hanno avviato il processo di decolonizzazione hanno mirato all'escaton di un nuovo tempo di libertà, inserendosi in un processo storico-temporale unilineare, recuperando, da un lato, la propria tradizione di credenze rituali e, dall'altro, sfruttando gli insegnamenti neotestamentari veicolati dai missionari. Lo scacco nel quale si trova il mondo occidentale è quel rischio radicale che si manifesta nel terrore atomico della fine, il nudo rischio di una apocalisse priva di riscatto. Nella sua riflessione Ernesto de Martino avvicina, per tipologia, l'apocalisse psicopatologica a quella occidentale sostenendo che l'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza. Due terrori antinomici coesistono e governano l'epoca in cui vive de Martino: perdere il mondo ed essere perduti nel mondo. Nel quadro dell'Occidente e della sua malattia, apriremo un ragionamento circa la fine di un certo particolare mondo storico (la fine della civiltà borghese) e di come questo sia relazionabile all'avvento di un altro mondo storico. Apocalittica negativa e apocalittica positiva.

Dal quarto capitolo prende avvio il serrato confronto fra de Martino e il marxismo del giovane Marx. Ineludibile è il rapporto fra materialismo storico e storia delle religioni, nonché fra marxismo e simbolismo, comunismo realizzato e simbolismo in quella realizzazione. Una questione complessa e articolata come quella del “religioso”, alla base di gran parte delle riflessioni e del percorso di studio che attraversa l'intera opera di Ernesto de Martino, può essere liquidata come oppio dei popoli, perdita di tempo, fattore di ritardo, Umweg, cammino indiretto e allungato della coscienza per il riconoscimento dell'uomo e la sua apertura alla prassi? Contrariamente a questa liquidazione, de Martino insiste su come, nelle società preclassiste e classiste, la vita religiosa è una mediazione necessaria dell'umano. La connessione fra religione e alienazione è la traccia per tornare al tema del rischio radicale di perdere la presenza: il rischio di perdere la presenza che si configura come rischio di esteriorizzazione della stessa potenza oggettivante. Non soltanto l'alienazione ha contraddistinto la società capitalistica e le civiltà religiose, ma, poiché ineliminabile e connaturata al progredire storico, può verificarsi anche nelle società socialiste e comuniste e in ogni società storicamente possibile. de Martino parla espressamente di eredità mitica del marxismo. La critica di de Martino si estende all'esilio imposto al simbolico nei luoghi del comunismo realizzato, che in realtà vedrebbero ugualmente il riaffiorare di un mitico rimosso e un mascheramento del simbolico attraverso una nuova ierogonia agonizzante.

Chiude il lavoro una semplice domanda: di quale umanesimo abbiamo bisogno, allora? Sicuramente, come per il concetto di presenza, non possiamo scindere il tema dell'umanesimo da quello di

mondo. *Mondo, ossia l'insieme dei possibili percorsi del nostro agire utilizzante, e, al tempo stesso, l'insieme dei limiti e delle resistenze di tale agire. Il quid torna ad essere la valorizzazione e, dunque, l'ethos del trascendimento valorizzante della vita. Cercheremo di dimostrare come de Martino riconosca a Marx il merito di aver individuato che, nella vita della cultura, l'economia costituisca la valorizzazione inaugurale, la testimonianza prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore, anche se questo inaugurale non ha la legittimità di trascendimento in altre valorizzazioni. de Martino parla a più riprese del singolo, dei singoli, del divenire dei singoli e della molteplicità dei singoli, del singularizzarsi. Il problema dell'uomo come essere sociale che si estende alla totalità dei rapporti sociali a partire da sé, che comprende la totalità della storia umana, connesso al tema dell'uomo come emergenza singola, vedremo come sia, in gran parte, speculazione comune a Marx e de Martino. Trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, presentificazione del comunitario come fedeltà e iniziativa, come tradizione e libertà, come socialità e singolarità: qui sta l'uomo, l'uomo di de Martino e anche di Marx. E cercheremo di mostrare, inoltre, anche i "limiti" nell'analisi marxiana – inerenti la religione e il simbolico – che risentono, secondo l'antropologo napoletano, di un limite maggiore che è "il" limite del marxismo e riguarda quell'ethos del trascendimento trascurato, derubricato, insufficientemente analizzato e inteso.*

Le conclusioni cercheranno di segnalare, alla luce delle connessioni teoriche contenute nei capitoli del presente lavoro, relazioni inedite fra Ernesto de Martino e Antonio Banfi (via Momigliano), Ernesto de Martino e Michel Foucault (via Janet),

*Ernesto de Martino e Sebastiano Timpanaro (via Cases).
Collocheremo queste riflessioni nel quadro della cultura socialista
degli anni Cinquanta, tesa fra ortodossia ed eterodossia. Ancora una
volta rintracciando evoluzioni e trazioni.*

Capitolo Primo

Presenza e perdita della presenza

Già con la breve comunicazione al convegno di Perugia del 1963 su *Il problema della fine del mondo*¹ e con il testo dell'anno successivo, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*², de Martino aveva anticipato temi e linee di ricerca che poi confluiranno nel progetto più complessivo – raccolto dopo la morte – de *La fine del mondo*³. Nella comunicazione e nel saggio in questione compare il tema dell'esserci o, come meglio identificato successivamente da de Martino, del «dover essere, cioè quello slancio valorizzante intersoggettivo della vita, quella sempre rinnovantesi progettazione comunitaria dell'operabile»⁴, messo in relazione alla problematica delle apocalissi.

A partire dai modelli filosofici che hanno ispirato de Martino, Sandro Barbera, nel suo saggio «*Presenza*» e «*mondo*». *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto de Martino*⁵, focalizza l'attenzione su

¹ E. de Martino, *Il problema della fine del mondo*, in Aa. Vv., *Il mondo di domani*, Abete, Roma 1964, pp. 225-231, ora in Aa. Vv., *De Martino: Occidente e alterità*, «Annali del Dipartimento di Storia» della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", a cura di M. Massenzio e A. Alessandri, 1/2005, Biblink editori, Roma 2005, pp. 78-85.

² E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti» 1964, nn. 69-71, luglio-dicembre, pp. 105-141.

³ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977 e 2002, d'ora in poi indicato con *FM*.

⁴ *FM* (2002), cit., br. 381 p. 668.

⁵ S. Barbera, «*Presenza*» e «*mondo*». *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto de Martino*, contenuto ne *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di

«mondo» e «presenza» e sullo sviluppo che questi due concetti hanno avuto nella speculazione demartiniana considerando, in modo particolare, due opere precedenti agli appunti de *La fine del mondo: Il mondo magico*⁶ e *Morte e pianto rituale nel mondo antico*⁷. Secondo Barbera si deve considerare l'esserci, sin dai primi scritti che ne trattano, come *presenza* in tensione dinamica e come un concetto in evoluzione costante in relazione alle differenti contaminazioni culturali che accompagneranno gli studi di de Martino (Croce, Janet, Storch, Cassirer, Heidegger).

Clara Gallini, nella sostanza, sostiene che il punto di partenza della ricerca sulle apocalissi culturali sia rintracciabile sì nei due scritti del '63 e del '64⁸, ma «presumibilmente attivatosi già in concomitanza con la stesura della *Terra del rimorso* (edito nel 1961)⁹ o in tempi appena successivi, il cantiere della *Fine del mondo* va parallelo con la saggistica di quegli anni, integrandola e superandola»¹⁰. La studiosa fa riferimento al già citato saggio comparso su «Nuovi Argomenti» sulle *Apocalissi culturali e apocalissi psicopedagogiche*, naturalmente, ma anche all'insieme dei testi scelti dallo stesso de Martino per *Furore Simbolo Valore*¹¹, «raccolta composita che apre in due significative direzioni: da un lato, l'osservazione delle concrete manifestazioni del disagio e del bisogno di riti espresse nei tre contesti della società contemporanea (Svezia, Germania e Unione Sovietica), diversamente

Riccardo Di Donato, Ets, Pisa 1990, pp. 103-127.

⁶ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2000, d'ora in poi *MM*.

⁷ E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2000, d'ora in poi *MPR*.

⁸ C. Gallini, *Introduzione a FM* (1977), cit., pp. X-XII.

⁹ E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), Il Saggiatore, Milano 1997, d'ora in poi *TR*.

¹⁰ C. Gallini, cit., p. IX.

¹¹ E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1962, d'ora in poi *FSV*.

emblematici di nodi irrisolti della modernità – dall’altro, la riflessione teorico-metodologica sulla genesi e la struttura del simbolismo mitico-rituale. In particolare, il saggio fondamentale *Mito scienze religiose e civiltà moderna* può essere considerato come presupposto non solo di un insieme di note sull’argomento presenti nella *Fine del mondo*, ma anche di diverse altre note presenti nell’archivio, e che sembrano concernere una ricerca in stato di relativo avanzamento»¹².

Riccardo Di Donato, dal canto suo, propone la tesi secondo la quale vi sarebbero altri nuclei documentari. Ne *I Greci selvaggi*¹³, viene ribadita da Di Donato non soltanto la “preistoria” di de Martino, caratterizzata dalla corrispondenza con Vittorio Macchioro – che mette nuova luce sul periodo giovanile caratterizzato da influenze molteplici e non omogenee –, ma anche la posizione metodologica contenuta ne *La terra del rimorso* e i testi consultati all’archivio Einaudi a Torino quali altri nuclei documentari importanti che contribuirebbero allo sviluppo e alla determinazione della tematica delle apocalissi culturali.

Questi differenti approcci testimoniano come diverse ricostruzioni filologiche ci portino anche a molteplici percorsi interpretativi dell’intera opera di Ernesto de Martino. Dal canto suo Gennaro Sasso fa risalire i prodromi della tematica del «dover essere» e quella dell’«ethos del trascendimento» addirittura alle elaborazioni di de Martino circa il tema della «religione civile». Se volessimo soffermarci, a questo punto, sul testo di Sasso dovremmo, in primo luogo, mettere in evidenza il confronto sistematico e continuo operato fra la filosofia di Ernesto de Martino e quella di Benedetto Croce

¹² C. Callini, *Ibidem*.

¹³ R. Di Donato, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, manifestolibri, Roma 1999.

caratterizzata da adesione e distacco, ortodossia ed eterodossia. In particolare, la critica che Sasso muove a de Martino è quella di essere incorso in una vera e propria «aporia», ossia nell'aver rifiutato l'identificazione crociana del concetto di «vitale» con quello di «economico» ponendo la vitalità (negatività, materia e, tuttavia, «in sé») al rischio dell'esserci e assumendo l'economico (positività e forma) come possibile reintegrazione all'interno dell'ordine culturale¹⁴. Approfondiremo, in seguito, questa tematica.

1. Mondo magico

Il problema de *Il mondo magico* fu chiaramente e compiutamente enunciato da de Martino nella conclusione del capitolo su Lévy-Bruhl di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*¹⁵. Una ricerca volta a «determinare la *Weltanschauung* del magismo e la funzione storica di tale *Weltanschauung*»¹⁶: la funzione storica del magismo; magismo da indagare al fine di capire quanto possa essere considerato come «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico» e se e in quale misura «abbia concorso a liberare la potenza laica dell'intelletto»¹⁷.

Già dalla Prefazione alla prima edizione, de Martino pone con semplicità, ma altresì con forza, il problema dell'«allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà»¹⁸. Un allargamento dell'autocoscienza e delle conoscenze, dunque, che riguarda la sua

¹⁴ G. Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 84-85; pp. 330 sgg.; pp. 359 sgg.

¹⁵ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941.

¹⁶ *Ivi*, p. 74.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *MM*, p. 3.

originaria formulazione nelle costellazioni categoriali dello storicismo assoluto (Croce in particolare), nonché il soggetto di giudizio (i poteri magici) e la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)¹⁹.

Nell'analisi dei poteri magici, i quali vengono confrontati con i fenomeni paranormali descritti dalla parapsicologia, viene conferito da de Martino uno *status* di normalità a detti poteri: non manifestazioni anomali della natura, bensì «natura culturalmente condizionata», cioè «ancora valutabile come istituto, sorretta da intenzioni umane, e nel quale vive e si esprime un dramma culturale definito»²⁰. Vi sono elementi importanti che affiorano: il condizionamento, le intenzioni e un dramma, ovvero il *sensu* della realtà che vogliamo e non vogliamo attribuire ai poteri magici. Così de Martino non può che analizzare il «dramma storico del mondo magico»²¹ attraverso una serie di motivi²² – l'olonismo, l'*atai*, la fattura e controfattura, l'imitazione, la forza magica, la perdita del mondo – che affermano una situazione secondo cui «l'esserci è una realtà condensa»²³, esposta al rischio di «mettere a dura prova la resistenza del “ci sono”»²⁴, al pericolo concreto di «perdere l'anima», e di «perdere il mondo»²⁵. Attraverso la magia

¹⁹ *MM*, p. 10.

²⁰ *MM*, pp. 52 sgg.

²¹ *MM*, p. 69, si veda in particolare il secondo capitolo proprio dal titolo *Il dramma storico del mondo magico*.

²² «In un'area di diffusione che comprende (almeno in base agli accertamenti finora eseguiti) la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, è stata osservata una singolare condizione psichica in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti. Questa condizione chiamata *latah* dai Malesi, *olon* dai Tangusi, *irkunii* dagli Yukagiri, *amurak* dagli Yakuti, *menkeiti* dai Koriaki, *imu* dagli Ainu è stata osservata e descritta da parecchi autori.» (*MM*, p. 70).

²³ *MM*, p. 75.

²⁴ *MM*, p. 82.

²⁵ *MM*, p. 123.

avviene il riscatto della presenza: *la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci*²⁶.

Potremmo chiamarla una dialettica fra rischio e riscatto: seguendo de Martino, da dimostrare è proprio il fatto che tecniche quali l'olonismo²⁷, l'atai²⁸, non solo non contraddicono, ma addirittura confermano il tema dell'esserci insidiato che si riscatta. E, in generale, «l'indebolimento e l'attenuazione dell'esserci è strettamente legato all'indebolimento e all'attenuazione del mondo nel quale l'esserci è necessariamente immerso»²⁹. *Trance* e insorgenza di personalità seconda che si riscatta, per esempio³⁰.

²⁶ *MM*, p. 73.

²⁷ «Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc. Per la carenza di ogni funzione discriminante, il contenuto della presenza manca di ogni interna discriminazione, è rappresentazione che non può trattarsi dal diventare atto: la rappresentazione delle foglie che stormiscono non può sottrarsi dal tramutarsi nell'azione speculare dello stormire, la rappresentazione di un certo suono non può sottrarsi dal risolversi nella ripetizione ecolalica del suono. In questa situazione psichica, nella quale la presenza si comporta come una eco del mondo, è sempre possibile che un'altra presenza prenda possesso di quella vittima, e ne faccia centro di azione [...].» (*MM*, p. 72).

²⁸ «Nell'*atai* (e nelle rappresentazioni affini) la presenza in rischio è trattenuta e riconquistata mercé la sua fissazione o localizzazione nell'*alter ego*: ma il riscatto può compiersi anche mediante pratiche che esprimono il bisogno di allontanare, separare, decidere l'oggetto che insidia la presenza. Questo modo del riscatto magico è particolarmente ravvisabile nel complesso di istituti che si riferiscono alla morte e al trattamento del cadavere [...].» (*MM*, p. 79).

²⁹ *MM*, p. 88.

³⁰ «L'analisi delle tecniche magiche per produrre la condizione di *trance* sembra dunque porre come fine l'indebolimento e l'attenuazione dell'esserci, la dissoluzione della coscienza come presenza. Ma si tratta solo di un'apparenza, di un inganno dell'astrazione propria della nostra analisi. Ancora una volta, il rischio a cui si espone il "ci sono" non è che un momento del dramma esistenziale magico: l'altro momento è il riscatto dell'esserci, il porsi della presenza, l'articolazione di un mondo significativo a cui

E il rischio e riscatto dello stregone? Non costituiscono, per de Martino, un dramma «strettamente individuale», anzi. «Attraverso la figura dello stregone, attraverso il suo dramma esistenziale, è la comunità nel suo complesso, o quanto meno uno o più membri di essa, che si apre alla vicenda dell'esserci che si smarrisce e si ritrova»³¹.

Alla luce di quanto tratteggiato, possiamo, a questo livello, compiere un salto concettuale nell'ambito del «rischio magico». Lasciamo che le stesse parole di de Martino delineino un interessante prodromo apocalittico:

«Necessariamente connesso al rischio magico di *perdere l'anima* sta l'altro rischio magico di *perdere il mondo*. Correlativamente alla rappresentazione e all'esperienza di un'anima che fugge dalla sua sede, che è insidiata, vulnerata, sottratta, rubata e simili, sta la rappresentazione e l'esperienza di oggetti che vanno oltre il loro orizzonte sensibile, che si sottraggono ai loro limiti, e che precipitano nel caos. Quando un certo orizzonte sensibile entra in crisi, il rischio è infatti costituito dal franamento di ogni limite: tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza. Ma la magia, per un verso segnalatrice del rischio, interviene al tempo stesso ad arrestare il caos insorgente, a riscattarlo in un ordine. La magia si fa in tal guisa, considerata sotto questo aspetto, restauratrice di orizzonti in crisi. E con la demiurgica che le è propria, essa recupera per l'uomo il mondo che si sta perdendo.»³²

si è presenti. Se è vero che le tecniche analizzate sono volte a combattere in varia guisa l'oltre che condiziona le presenza, è anche vero che queste tecniche sono semplicemente un mezzo per *entrare in rapporto col rischio della propria angosciosa labilità*, per ordinare e plasmare il caos psichico insorgente, per leggere in questo caos le forme o figure di "spiriti", per evocare questi spiriti *padroneggiandoli*, per entrare nel mondo con questi spiriti, iniziando con essi un'attività storica definita, culturalmente significativa, socialmente vantaggiosa.» (MM, pp. 90-91).

³¹ MM, p. 94. Più avanti Ernesto de Martino definirà, con sapiente pregnanza descrittiva, lo stregone «*Cristo magico*» (Ivi, pp. 98 sgg.).

³² MM, p. 123.

Ecco la contesa che porta alla luce il dramma culturale del mondo magico: «“presenza al mondo” e “mondo che si fa presente” sono in continua contesa per la definizione delle reciproche frontiere, una contesa che implica atti di guerra, sconfitte e vittorie, come anche tregue e compromessi»³³.

Se da un lato il magismo va inteso come epoca storica appartenente alla filologia della vita spirituale e nella varietà delle sue forme, nella varietà dei suoi sviluppi, accenna a un risultato importante per la storia dell'umana civiltà, dall'altro, si va consolidando la tesi secondo cui «l'interesse dominante del mondo magico non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma dalla conquista e dal consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona»³⁴.

Le recenti «note di metodo» raccolte da Clara Gallini in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*³⁵, cercano, da un lato, di rintracciare il concetto demartiniano di magia negli scritti fra il 1932 e il 1938³⁶, e, dall'altro, di mettere in sequenza le fonti etnografiche del *Mondo magico*³⁷; il lavoro sull'archivio di de Martino sarà decisivo per un ragionamento sul concetto di *labilità*, relativamente alla disamina di tutta la produzione degli scritti di Pierre Janet³⁸. A partire

³³ *MM*, p. 128. Vedremo nel prossimo capitolo il tema della *datità*, del dato in relazione alla mondanità, alla *domesticità*. Basti rilevare che la realtà, oggettiva, da un lato, e il mondo inteso quale tessuto storico-esistenziale, dall'altro, già in questo scritto, costituiscono lo sfondo per operare una mediazione dialettica al fine di rappresentare il mondo storico.

³⁴ *MM*, p. 163.

³⁵ Aa. Vv. *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a cura di C. Gallini, Liguori, Napoli 2005.

³⁶ P. Angelini, *Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1938*, in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 43-56.

³⁷ G. Satta, *Le fonti etnografiche de Il mondo magico*, in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 57-77.

³⁸ A. Talamonti, *La labilità della persona magica*, in *Ernesto de Martino e la*

dal testo *L'automatisme Psychologique*³⁹ e dalle forme diverse della disgregazione psicologica in esso contenute, Janet individua il punto essenziale dello spiritismo nella disgregazione dei fenomeni psicologici e nella formazione, al di fuori della percezione personale, di una seconda serie di pensieri non collegati alla prima. I fenomeni osservati dagli spiritisti sono identici a quelli del sonnambulismo naturale o artificiale osservati, indipendentemente, dalla psicologia, per cui le questioni e le spiegazioni di questa seconda prospettiva valgono anche per i fenomeni di cui si occupa lo spiritismo. Cadono così, sotto la spiegazione scientifica, le ipotesi legate al soprannaturale, relativamente ai fenomeni osservati dagli spiritisti, e Janet riconosce il debito della psicologia sperimentale a questi predecessori: li definisce, pertanto, «antenati». Cosa ricerca de Martino entro queste analisi janetiane? Secondo Adelina Talamonti «una chiave di lettura per i fenomeni psicologici che accompagnano la manifestazione delle particolari capacità (apparentemente “paranormali”) espresse dallo sciamano, dall’iniziato come dal medium»⁴⁰. Ecco l’interesse per concetti come «labilità della sintesi spirituale», «dissociazione psichica», «restringimento della coscienza». Ed è proprio tale labilità della sintesi spirituale nella persona magica, che la psicopatologia permette di individuare, a rappresentare, per gli individui che la vivono, non un tratto patologico, ma un problema al quale la cultura fa fronte con istituti culturali determinati, in una età storica definita⁴¹: ecco profilarsi la possibilità

formazione del suo pensiero, cit., pp. 79-114.

³⁹ P. Janet, *L'automatisme Psychologique*, Paris 1889.

⁴⁰ A. Talamonti, *La labilità della persona magica*, in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 83.

⁴¹ «La labilità o problematicità della persona magica è un concetto storico atto a portarci nel profondo e nell’intimo del mondo magico. Tale concetto esclude anzitutto

di considerare questa problematicità della persona come rischio dell'esserci rispetto a cui la magia offre un riscatto⁴². Crisi e riscatto della presenza.

2. Fenomenologia religiosa, scienze religiose e teoria del sacro

Due saggi di particolare interesse, datati 1953-54 e 1957, ci conducono dentro la problematica storico-religiosa. Si deve dare merito a Marcello Massenzio non solo di averli riproposti, ma anche di averli accompagnati di interessanti inediti, databili proprio nei medesimi anni⁴³. I saggi di de Martino oggetto della raccolta sono *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, contenuto nella rivista «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXIV-XXV, 1953-54, e *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, sempre contenuto in «SMSR», XXVIII, I, 1957. I brani inediti, intrecciati con i testi pubblicati, si integrano e gettano luce sulla ricostruzione dei concetti di «presenza» e «mondo» che stiamo portando avanti⁴⁴.

ogni valutazione di anormalità, e implica invece la necessità storica delle forme di vita caratteristiche di questa persona. In secondo luogo la labilità o problematicità della persona magica è un fatto culturale, è ciò in duplice senso: cioè, nel senso che vi è una cultura che alimenta e regola la labilità della persona, sia nel senso che la labilità della persona si esprime in un mondo culturale definito.» (AdM, 3.57.9).

⁴² «La labilità della persona magica è avvertita come *rischio*. Ma se è avvertita come rischio, ciò significa che essa è, per la persona magica, un problema.» (AdM, 3.101.21).

⁴³ E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, d'ora in poi indicato con la sigla *SM*.

⁴⁴ Il primo consistente blocco, che il curatore ha titolato *I fondamenti di una teoria del sacro*, secondo Massenzio è databile '53, soprattutto seguendo le citazioni dalle edizioni dei testi consultati usati da de Martino, in particolare l'edizione italiana di Pietro Chiodi di *Essere e tempo* di Heidegger. Il secondo corposo blocco – *Il nesso mitico-rituale* – sicuramente è scritto intorno al '58, vista l'esplicita citazione del settimo capitolo del libro di Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958. Vista la datazione, il primo blocco di inediti possiamo integrarlo bene con *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, nonché con il testo di qualche anno più tardi, *Crisi della presenza e*

Questi materiali mettono in luce il discorso e la funzione del nesso magico-religioso come non scindibili dalla riflessione sulla presenza, tesa fra la possibilità dell'esserci e del non esserci⁴⁵.

In *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* l'incipit è un confronto critico con la fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw. Riferendosi segnatamente al testo *Phänomenologie der Religion*, de Martino contesta una descrizione della esperienza e della rappresentazione del sacro come manifestazione di “forza” o “potenza”⁴⁶: questa descrizione «del sacro come forza e potenza numinosa è certamente suggestiva: e tuttavia vi si avverte qualche cosa che non persuade o che quanto meno lascia perplessi. Qui il sacro viene certamente rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un m i s t e r o che non si può spiegare». La confusione fra analisi metodologica e suggestione personale è evidente e porta all'errore di voler in ogni modo storicizzare quel che si prova. Il “capire”, secondo l'antropologo napoletano, non è né rivivere, né intuire o reduplicare nella descrizione il rivissuto. Proprio a questo livello, secondo de Martino, lo storicismo muove alla fenomenologia la critica più importante: il concetto stesso di religione è dentro un'aporia troppo vistosa. «La fenomenologia parte dal rapporto uomo-Dio come da un d a t o , e cerca quindi di c a p i r l o , con una palese rinuncia al problema

reintegrazione religiosa («Aut Aut», XXXI, 1956, pp. 17-38), mentre il secondo corpus è cronologicamente accostabile a *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni e con Mito, scienze religiose e civiltà moderne* (in «Nuovi Argomenti», 37, marzo-aprile 1959, pp. 4-48) di cui ci occuperemo dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

⁴⁵ Analizzeremo le parti degli inediti più a carattere filosofico – in serrato confronto con l'esistenzialismo negativo e l'esistenzialismo positivo – nel prossimo capitolo al fine di delineare l'evoluzione di concetti quali *essere, esistenza, esserci, coscienza, ethos, vitalità ed economicità, angoscia*.

⁴⁶ *SM*, pp. 52 sgg.

della genesi, il van der Leeuw si limita ad accettare questo dato e reduplicarlo in termini descrittivi»⁴⁷. L'impegno nell'esperienza religiosa e la considerazione del Cristianesimo e della rivelazione quale fondazione del credere, fa perdere alla fenomenologia il suo ruolo euristico di comprensione e fa sostenere a de Martino che l'unica scienza religiosa è la storiografia religiosa, non la fenomenologia imbrigliata nella teologia cristiana quale teologia che occupa il posto più alto⁴⁸. Se da un lato è stata accantonata questa ambiguità aporetica del sistema religioso fenomenologico, dall'altro de Martino non vuole sfuggire a quello che lo stesso van der Leeuw definisce come "relazione vitale" nell'atteggiamento religioso. Non si può che concordare, scrive de Martino «a patto di superare l'immediatezza di questo *dato* vitale o esistenziale, determinando in che modo il sacro entri nella *forma* vitale dello spirito»⁴⁹. Il nodo teorico sta nel fatto che il vitale non esaurisce la sua potenza produttiva nella magia e nella religione, ma possiede un'estensione molto più vasta:

«Vitale è certamente la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche, dei suoi bisogni e dei suoi istinti, mercè del quale noi affondiamo nel mondo della natura e partecipiamo al destino animale; vitale è la sfera del dominio tecnico della natura oggettiva, sfera in cui la vitalità ha un senso già pienamente umano e culturale (e non più, come la precedente, meramente animale), poiché ne risultano i vari regimi di produzione dei beni economici

⁴⁷ *Ivi*, p. 57.

⁴⁸ Nel saggio *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* de Martino, in relazione al lavoro dello storico, sarà ancora più esplicito: «Ora la teoria di un assoluto primato della "visione religiosa del mondo" conferisce un carattere miracoloso al sorgere di una determinata civiltà religiosa, ed in sostanza tende a riprodurre nel dominio degli studi storici il punto di vista dello stesso uomo religiosamente impegnato, per il quale la sua visione non ha origine storica, ma metastorica e divina.» (*SM*, p. 82).

⁴⁹ *Ivi*, p. 58.

nel senso corrente dell'espressione, la fabbricazione di strumenti materiali dalla pietra scheggiata alle macchine moderne, la elaborazione e il progressivo affinamento degli strumenti mentali della logica naturalistica, dalle più elementari tecniche litiche alla logica delle scienze sperimentali e delle matematiche. Il sacro come tale non rientra ovviamente in nessuna di queste due sfere del vitale [...].»⁵⁰

Ecco ancora il concetto di *vitale*, qui in duplice significato, che avremo modo di meglio scandagliare più avanti, de Martino riconduce questo dominio del vitale umano alla presenza individuale come centro di decisione e scelta «o l t r e il mero vitale organico o corporeo o animale, cioè l'unità dell'individuo come possibilità del dispiegarsi di *tutte* le distinte potenze operative che fanno uomo l'uomo»⁵¹. Presenza come «primo bene vitale umano» che sceglie l'oltre rispetto alla vitalità animale.

La presenza, come energia morale di decisione e di scelta, dentro la società e la storia, è continuamente trascinata a *passare con ciò che passa* senza e contro l'uomo. Attraverso l'opera, attraverso il margine

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *SM*, pp.58-59. Quali possono essere i momenti critici dell'esistenza? Semplice: ricerca del cibo e nutrimento, fabbricazione e impiego di strumenti tecnici, rapporti sessuali e crisi della pubertà, rapporto col nemico e con lo straniero, attraversamento e occupazione di nuovi territori, incontro con l'animale e con la pianta, guerra alla malattia e alla morte, fasi del lavoro agricolo e cicli astronomici e stagionali, gerarchie sociali e politiche, rapporti economici e giuridici, obbligazioni morali e perfino l'ispirazione poetica e speculativa. Sui momenti critici dell'esistenza si veda anche l'inedito A_{10bis} e frammenti successivi, pp. 112-113, in particolare: «Il momento critico dell'esistenza è c r i t i c o perché impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà, un comportamento ricco di conseguenze altamente impegnative per la presenza. Il cacciatore davanti alla fiera, l'agricoltore davanti alla tempesta, il pastore davanti alla solitudine, l'uomo davanti alla donna, il guerriero davanti al nemico, lo schiavo davanti al padrone, il giovinetto davanti alla pubertà, i vivi davanti al cadavere; questi momenti critici dell'esistenza sono largamente tradizionali nelle società umane. Il carattere che tutti li lega è che in essi la storia, il divenire, si manifesta, e la presenza prende contatto di un mutamento, di un passaggio, così impegnativi per essa da rischiare di non mantenersi».

operativo si emerge oltre l'oceano della naturalità⁵². Naturalmente connesso a tutto questo operare vi è il rischio: rischio di non esserci, di smarrirsi o di dileguare, perdere la presenza e il mondo, la presenza e la cultura umana.

Evitare il rischio di perdere la presenza impone la necessità di una «tecnica della presenza verso se stessa» al fine di andare oltre il vitale-animale, oltre il naturalizzarsi della presenza. Per evitare che la presenza diventi un problema, per sconfiggere l'umana angoscia⁵³, è la stessa presenza a cercare la forza che la minaccia, a isolarla e a formarla nella figura, e quindi a recuperarla, «a reinserirla mediatamente nel piano della storia umana, ad assumersi coraggiosamente il rischio e a riplasmarlo nei modi del riscatto mitico e rituale»⁵⁴. Negl'inediti selezionati e databili 1953 – *I fondamenti di una teoria del sacro* – si parla proprio dell'ethos della presenza, dell'ethos del trascendimento, della presenza quale

⁵² Leggiamo insieme un altro frammento degli inediti: «La presenza, sottoposta alla duplice enorme pressione del negativo attuale non dominabile, che resta conflitto senza farsi soluzione, e del ritorno irrelato dei momenti critici *passati* ma non effettivamente *oltrepassati*, naufragherebbe nei modi dell'assenza e dell'inautenticità esistenziale. In queste condizioni prende rilievo culturale la protezione mitico-rituale del mondano operare, cioè quel sistema particolare di tecniche che costituiscono la sfera del "sacro", della "magia", della "religione". Il nesso mitico-rituale è la "parola" della crisi [...]» (*SM*, p. 114). In un altro frammento de Martino scrive: «Il mito è parola, e al pari di ogni parola arresta e configura. Tuttavia mentre la parola profana arresta e configura il mondo, il mito dà orizzonte al rischio di perdere la presenza e la stessa possibilità di esserci in un "mondo". Pertanto arresto e configurazione hanno luogo qui su un piano che sta fra l'ordine mondano di dar nome alle cose e il caos dell'alienazione totale, in cui tutti i nomi si confondono, e lo stesso nominare diventa impossibile. Il mito è quindi parola della crisi, cioè crisi fermata e riaperta al processo di reintegrazione.» (*SM*, p. 145).

⁵³ *Ivi*, p. 60. Qui de Martino parla esplicitamente dell'angoscia, accenna a questo status introducendo la distinzione fra angoscia di nulla e negatività dell'angoscia. Affronteremo questo tema in un paragrafo apposito del prossimo capitolo; basti sapere che anche negli inediti riportati da Massenzio nella partizione da lui intitolata *I fondamenti di una teoria del sacro*, l'angoscia «è la reazione della presenza al rischio di non esserci nel mondo», ovvero reazione al rischio di perdere la propria potenza sintetica secondo valori laici; rischio di non poter oltrepassare singoli contenuti psichici, di non poter dispiegare proprie distinte potenze operative; angoscia come alienazione di sé a sé, resistenza della presenza dinanzi al rischio di recedere nel mondo subumano (*SM*, pp. 110-111).

⁵⁴ *Ivi*, p. 61.

«movimento qualificante “al di là” della situazione»⁵⁵, nonché del percorso del reintegrazione religiosa⁵⁶. Ecco lo spazio della religione e delle «forme istituzionali del riscatto magico-religioso»: la religione «a i u t a a v i v e r e , non già nel senso generico e banale dell’espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base essenziale della vita umana, cioè la presenza che sceglie secondo distinte potenze operative oltre il mero vitale corporeo o animale»⁵⁷.

Il carattere critico dei vari momenti sta nel fatto che il rischio di non esserci è molto intenso e, quindi, necessita il riscatto culturale. La «destorificazione religiosa», questo specifico istituto, sottrae questi momenti all’iniziativa umana e li risolve nella «i t e r a z i o n e d e l l ’ i d e n t i c o , onde si compie la cancellazione e il mascheramento della storia angosciante»⁵⁸. Tale destorificazione come risoluzione del divenire nella iterazione dell’identico abbisogna della «riattualizzazione metastorica (rituale) di un inizio metastorico (mito delle origini) e la anticipazione metastorica della cessazione della storia (miti escatologici)»⁵⁹. Destorificare il “far storia”, attraverso il dispositivo mitico-rituale, ammette de Martino, significa stare nella storia “come se” non ci si stesse, cioè «riassorbendo la proliferazione storica del divenire, e dei momenti critici in cui la

⁵⁵ *SM*, p. 119.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 120 sgg. Ecco i passaggi: 1) La presenza è energia oltrepassante le situazioni, potestà di decisione secondo valori; 2) La presenza è presente poiché emerge dalla situazione, dominandola nella decisione; 3) Il rischio estremo della presenza è di non poter oltrepassare le situazioni critiche; 4) La presenza non oltrepassata tende a tornare come sintomo irrelato; 5) La vita religiosa è un sistema istituzionale di tecniche mediante il quale avviene la reintegrazione storica.

⁵⁷ *Ivi*, p. 62.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *SM*, p. 64.

storicità sporge, nella iterazione di una metastorica realtà sempre identica a se stessa»⁶⁰.

Il concetto di “perdita” e “crisi” della presenza si lega strettamente a quello dei “momenti critici dell’esistenza”: così nel secondo capitolo del *Mondo Magico*, nel saggio *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa* e nel testo sulla *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Anche il saggio, pubblicato nel 1957, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, riprende questa tematica. Momenti critici dell’esistenza, ovvero momenti decisivi nei quali alla perentorietà del «far passare» una «situazione» secondo una regola umana «si contrappone la potenza disumana (naturale) di ciò che passa da sé, s e n z a e c o n t r o l ’ u o m o : è in questi punti nodali del divenire che può insorgere il rischio di non poter oggettivare la situazione critica in nessuna forma di coerenza culturale»⁶¹. La presenza che esiste, ovvero “sta fuori”, emerge dalla natura, nella misura in cui esercita la sua potenza oggettivante, rischia a sua volta di oggettivarsi dando origine a inautenticità esistenziali e in particolare a quella esperienza di «a l i e n a z i o n e r a d i c a l e , di un *tutt’altro* (*ganz Anderes*) che schiaccia e paralizza. Il *tutt’altro* della crisi non è religione, ma crisi in atto che sta senza soluzione e che pertanto appartiene, in quanto rischio trionfante, alla presenza

⁶⁰ *SM*, p. 122. Ecco un esempio di destorificazione, ovvero quella dell’anno storico nell’anno liturgico: «Gli anni storici calcolati sulla base del ciclo solare, e articolati in mesi storici calcolati sulla base del ciclo lunare, sono destorificati nell’anno liturgico. Ogni anno liturgico ripete innanzitutto il ciclo della nascita, passione, morte e risurrezione di Cristo, e tocca il suo vertice di destorificazione nella risurrezione dell’Uomo-Dio, che toglie i peccati del mondo. La Pasqua è pertanto il vertice di destorificazione dell’anno liturgico cattolico. La settimana di Pasqua è la settimana esemplare, la domenica di Pasqua il punto di riduzione di tutti i giorni dell’anno: così tutte le altre settimane e tutte le altre domeniche ripetono quella settimana e quella domenica. Tutte le settimane ricalcano la settimana pasquale.» (*SM*, p. 129).

⁶¹ *Ivi*, p. 79.

malata: la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che a r r e - s t a la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito)»⁶². In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria. La religione, dunque, e la ripresa religiosa hanno un carattere «tecnico» poiché in luogo della inautenticità della presenza viene istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che ferma e riporta a sé l'alienazione. de Martino usa proprio il termine «nesso» mitico-rituale poiché la mediazione è rappresentata da un lato dal rappresentante mitico e, dall'altro, attraverso il comportamento rituale: questi due movimenti sono inscindibili.

«Il concetto del sacro come tecnica mitico-rituale che protegge il passaggio dal rischio di non esserci nella storia al dischiudersi di determinati orizzonti umanistici consente di vedere sotto una nuova luce la *vexata quaestio* del rapporto fra magia e religione. Senza dubbio ogni forma di vita religiosa, in quanto fondata sulla tecnica mitico-rituale racchiude un elemento di efficacia magica o sacramentale: d'altra parte la operazione magica più elementare, quando sia dotata di vitalità storica e di organicità culturale, non si esaurisce mai nel semplice tecnicismo, ma media e dischiude un determinato orizzonte umanistico, per angusto che sia. [...] quando prevale il

⁶² *Ibidem*. In questo saggio de Martino riprende e critica in particolare il saggio di R Otto sul sacro e, segnatamente, il concetto di *numinoso*. La critica a Otto si esplicita anche nel brano A₁₄ degli inediti e nei frammenti successivi, pp. 131-134, laddove l'*Erlebnis* del *tutt'altro* risulta un discorso umano, razionale, mondano e storico: un discorso in cui in nessun modo la ragione abbassa le armi davanti alle pretese immediate dell'*Erlebnis* religioso. Il *tutt'altro* religioso va inteso come «esperienza di una alterità radicale ambivalente, che attrae e respinge, che schiaccia e invita perentoriamente al rapporto rappresenta il mutamento di segno del rischio di alienazione patologica interpretata come “perdersi della presenza”, caduta dell'*ethos* del primordiale del trascendimento, rischio di non-esserci-nel-mondo, diventar altro dello stesso centro rispetto al quale ogni “altro” si dispone, assoluto “oltre” che riflette il “non-mantenersi” del compito di presentificazione.» (*SM*, p. 138).

momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna.»⁶³

Secondo de Martino il non riconoscimento della dinamica magico-religiosa si lega a precise ragioni storiche: «alla polemica cristiana contro il paganesimo, alla polemica protestante contro il ritualismo cattolico, all'idea di una magia naturale nel Rinascimento e infine alla ostinazione con cui il pensiero moderno continua a chiamare religione la sua stessa persuasione umanistica»⁶⁴.

Destorificazione mitico-rituale come tecnica mediatrice di determinati orizzonti umanistici e sacro, anch'esso inteso come tecnica, che è «c o e r e n z a u m a n a» portano de Martino ad asserire, in polemica diretta con Rudolf Otto, che la religione «non è un *apriori*». *Apriori* è la potenza tecnica dell'uomo «sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti e con la scienza, sia che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo»⁶⁵.

⁶³ *SM*, p. 83.

⁶⁴ *SM*, p. 156.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 84-85. Più avanti de Martino definirà i compiti dello storico e della ricostruzione storiografica: «[...] nella vita religiosa il riscatto della crisi si compie sempre mediante una figurazione mitica e un correlativo comportamento rituale: ed è questo primo momento ierogenetico che lo storico della religione deve innanzitutto ricostruire, avvalendosi dell'opportunità documentarie che stanno a sua disposizione, cioè partendo dai vari livelli culturali in cui il processo ierogenetico ha lasciato tracce di sé. [...] La dinamica mitico-rituale sta dunque al centro della ricostruzione storiografica, sia che si debba stabilire verso il basso il generarsi del mito e del rito dai momenti critici di una certa esistenza storica, sia che – procedendo nel senso di una reintegrazione culturale della crisi – si esplori l'enuclearsi di determinati orizzonti umanistici dal nesso mitico-rituale, sia infine che si analizzino i fenomeni ben noti della "proiezione" del rito nel mito

Il saggio *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* si chiude con la messa a tema, soltanto accennata, dei dati psicopatologici da introdurre nel concreto lavoro storiografico, sottoponendoli a radicale reinterpretazione, al fine di utilizzare la loro efficacia euristica ai fini della ricostruzione del processo ierogenetico⁶⁶.

Mito, scienze religiose e civiltà moderna pubblicato per la prima volta in «Nuovi Argomenti» del marzo-aprile 1959 e, successivamente, riproposto in *Furore Simbolo Valore*, approfondisce e sistematizza molti aspetti delle questioni sin qui trattate. Dopo un excursus sul vario movimento di pensiero che, negli ultimi quarant'anni, ha teso a rivendicare l'autonomia della religione e del mito nel quadro di una tematica esistenzialista⁶⁷, de Martino torna sul «tutt'altro ambivalente», riprendendo la polemica con il Rudolf Otto de *Il Sacro*. Otto «procede infatti dalla coscienza di una fondamentale irrazionalità del numinoso al cosciente tentativo di aprirsi verso razionalizzazioni più o meno parziali»⁶⁸. Vi è, insomma, l'incapacità di andare oltre l'irrazionalità del numinoso: in realtà il «tutt'altro ambivalente» accenna alla segnalazione di un estremo rischio esistenziale, la perdita della presenza. Esso si costituisce e funziona in primo luogo come piano di arresto delle possibili alienazioni e quindi

e della «plasmazione» mitica del rito.» (*SM*, pp. 88-89)

⁶⁶ *SM*, p. 95.

⁶⁷ *FSV*, pp. 82 sgg. Tale movimento è caratterizzato da mutue influenze fra scienze religiose differenti e da singolari convergenze di orientamento pur nella varietà di indirizzi, provenienze culturali, metodi e prospettive. Così fra gli etnologi si possono annoverare Frobenius e Jensen, Malinowski e Leenhardt; fra gli storici e i fenomenologici della religione R. Otto e van der Leeuw, Eliade e Kerény; fra i sociologi Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss, Caillois; filosofi come Cassirer, Bergson e Bachelard; psicologi del calibro di Jung e Neumann.

⁶⁸ *FSV*, p. 87.

come esperienza di una alterità radicale: forza ostile e schiacciante, forza fascinante e di riappropriazione.

Otto fa parte, comunque, di quel movimento che, a partire dalla fine della prima guerra mondiale e diversamente da quanto accadeva nell'Ottocento, rivendica l'autonomia della religione e del mito e non li considera «maschera» di qualcosa d'altro. La rivendicazione di una specifica esperienza del sacro, la funzione permanente del mito, il guardare ad una più profonda razionalità della vita religiosa, il simbolismo mitico-rituale sono quattro elementi di ricorrenza caratterizzanti questo movimento di pensiero. È proprio la ripresa del tema del simbolismo mitico-rituale che ci consegna nuovamente il tema della presenza, della perdita della presenza e della reintegrazione entro un orizzonte culturalmente determinato. Naturalmente la presenza individuale concretamente inserita in determinati regimi di esistenza sociale non soltanto è sottoposta alle aggressioni del passato critico non deciso, ma subisce e soffre il continuo emergere di momenti critici, di insicurezze di prospettiva per il futuro. Il simbolismo mitico-rituale assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire. Il centro della vita religiosa, dunque, è il simbolo mitico-rituale, conclude de Martino, in quanto orizzonte della crisi esistenziale e mediazione di valori. «Ora il movimento di rivalutazione se ha per un verso opportunamente insistito sulla organica unità di mito e rito, di fondamento della origine e ripetizione cerimoniale della fondazione, ha al tempo stesso cercato di assegnare al “mito” come tale la dignità di una permanente esigenza della natura umana, anche se i contenuti del mito possono storicamente mutare. Ma questo tentativo mette necessariamente capo a soluzioni equivoche, perché o si continua a conservare nella coscienza mitica il carattere di “rapporto col

numinoso”, e allora non si vede come si possa difendere nel mondo moderno l’effettivo esercizio di una “categoria affettiva del soprannaturale”, oppure ci si riduce a sottolineare la esigenza della “partecipazione”, il trascendimento della solitudine e della miseria dei “moi haïssable”, la tensione fra situazione e valore, l’apertura verso la necessità dell’opera qualificata: e allora si individua certamente una permanente funzione antropologica, ma non si vede perché la si debba denominare “mito”, e non piuttosto *ethos* della presenza nel mondo, energia morale che fonda la civiltà e la storia: a questo *ethos* che lotta di continuo contro l’insidia della disgregazione e dell’isolamento accennava il Croce in una pagina giustamente famosa della sua *Storia come pensiero e come azione*»⁶⁹.

3. Sud: magia e rimorso, morte e pianto rituale

Anche il libro *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* ruota attorno al tema della «crisi della presenza» ed è il frutto di dieci anni di ricerca, quelli che lo separano dal precedente testo del 1948: *Mondo magico*. Come ha avuto modo di sottolineare Clara Gallini «la nuova opera si differenzia dalla precedente per due punti fondamentali: da un lato, lo sviluppo dell’apparato concettuale concerne l’analisi della genesi e della natura del simbolismo mitico-rituale, dall’altro lato, il passaggio da un’etnologia “da tavolino” all’esercizio della ricerca sul campo»⁷⁰.

⁶⁹ FSV, pp. 122-123. Ecco tornare il Croce. Vedremo, soprattutto nel successivo capitolo i legami e le *querelle* di de Martino col filosofo napoletano e con il filone dell’esistenzialismo italiano. Resta il fatto che le influenze, i distacchi e i ritorni sul sentiero della speculazione crociana sono una costante dell’antropologo napoletano.

⁷⁰ C. Gallini, *Introduzione a Morte e pianto rituale*, cit., p. XX.

Da un lato tutta la produzione di articoli e saggi che abbiamo trattato in precedenza rappresentano un fecondo terreno analitico relativo al nesso mitico-rituale; dall'altro gli esiti delle spedizioni lucane che de Martino effettuò dal 1949 al 1957 testimoniano la ricerca sul campo segnatamente in tre distinti ambiti tematici: il cordoglio funebre, la magia nella forma peculiare della fascinazione e la produzione folklorica più vicina agli oggetti d'interesse della letteratura popolare⁷¹. Oltre a *Morte e pianto rituale*, verranno alla luce *Sud e magia* e *La terra del rimorso*⁷².

In *Morte e pianto rituale* la «crisi della presenza» non è più esclusivamente o prevalentemente intesa come datità negativa concernente in maniera quasi esclusiva i primitivi, bensì come una potenzialità rischiosa sempre insita nell'essere umano⁷³. Ecco che viene per la prima volta alla luce quell'«ethos del trascendimento» fondatore della cultura che rappresenta l'altro polo rispetto al rischio del negativo, della dialettica dell'*esserci come presenza davanti al rischio di non esserci*. Ecco il viaggio a partire dall'etnografia lucana, attraverso il lamento funebre in particolare, che viene ricollocato in una rete di più vaste comparazioni, sincroniche e diacroniche, che

⁷¹ Questo è oggi chiaro grazie alle opere di de Martino, curate da C. Gallini, raccolte nei volumi: *Note di campo. Spedizione in Lucania* (30 sett.-31 ott. 1952), Argo, Lecce 1995 e *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, Argo, Lecce 1997.

⁷² E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* cit.; Id., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, cit.; Id., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959, d'ora in poi *SeM*.

⁷³ Secondo Arnaldo Momigliano: «Anzitutto de Martino ora dà molta più importanza alla crisi della presenza nella patologia della vita moderna. [...] Dall'altra parte, di fronte alle critiche di Benedetto Croce e di Enzo Paci, de Martino ammette che la reintegrazione della presenza, della persona insomma, è intrinseca a ogni sistema religioso: la contrapposizione di magia e religione già di per sé è definizione di una certa religione.» (A. Momigliano, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea*, in *La contraddizione felice?*, cit., p. 26).

consentono, alla fine, di rintracciare un'intera area culturale e geografica rappresentata dai paesi gravitanti attorno al Mediterraneo.

Già dalle prime pagine dell'opera Ernesto de Martino riconosce il limite più consistente contenuto nel *Mondo magico* circa il concetto di «presenza» e di «perdita della presenza», ovvero «la pretesa di farsi valere come concetto di un'unità precategoriale della persona e addirittura di un'unità la cui conquista avrebbe formato problema storico di un'epoca definita, onde poi, assicurata tale conquista, si sarebbe maturata la condizione fondamentale per la nascita delle distinte categorie operative o valori»⁷⁴. È lo stesso de Martino, più avanti a precisare che

«Il rischio radicale della presenza ha certamente luogo, un rischio che non è la perdita immaginaria di una immaginaria unità anteriore alle categorie, ma che ben è la perdita della stessa possibilità di mantenersi nel processo culturale, e di continuarlo e di accrescerlo con l'energia dello scegliere e dell'operare: e poiché il rapporto che fonda la storicità della presenza è lo stesso rapporto che rende possibile la cultura, il rischio di non esserci nella storia umana si configura come un rischio di intenebrarsi nella *ingens sylva* della natura.»⁷⁵

A questo livello potremmo aprire una riflessione sull'economico e sul vitale in Benedetto Croce e in Ernesto de Martino, che muove la sua critica a partire dalla confusione che vi è nelle speculazioni proprio dell'ultimo Croce, secondo cui il vitale ora appare come la materia di tutte le forme e ora come forma fra le altre; tale confusione

⁷⁴ *MPR*, pp. 15 sgg. Questa contraddizione è, al fondo, la critica che muove Benedetto Croce nella sua memoria *Intorno al magismo come età storica* contenuta in *Filosofia e storiografia* (1947), ora in *MM*, pp. 242-253.

⁷⁵ *MPR*, p. 16.

per de Martino è data dal fatto che, al contrario, il vitale è sempre materia e la «coerenza culturale economica» è certamente una forma. Proprio l'economico segna questo distacco inaugurale che l'umano compie dal meramente vitale: la «vitalità si risolve nell'economia, e la civiltà umana comincia»⁷⁶.

Ecco affacciarsi il tema dell'*ethos* che adesso coincide con la presenza come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione:

«La mera vitalità che sta “cruda e verde” nell'animale e nella pianta deve nell'uomo essere trascesa nell'opera, e questa energia di trascendimento che oggettiva il vitale secondo forme di coerenza culturale è appunto la presenza. Esserci nella storia significa dare orizzonte formale al patire, oggettivarlo in una forma particolare di coerenza culturale, sceglierlo in una distinta potenza dell'operare, trascenderlo in un valore particolare: ciò definisce insieme la presenza come *ethos* fondamentale dell'uomo e la perdita della presenza come rischio radicale a cui l'uomo – e soltanto l'uomo – è esposto.»⁷⁷

Vitalità in questo passaggio brandita come «nuda e verde», e, successivamente, come «inferma e cieca»⁷⁸ che ha bisogno dell'*ethos*, ovvero del trascendimento inaugurale operato dall'economico: de Martino la definisce «coerenza economica», che elabora il linguaggio, che regola i gruppi umani; dall'economico, così, l'*ethos* innalza alla poesia, alla scienza e alla vita morale.

Ma torniamo alla «crisi della presenza», che viene ricondotta, al fine, proprio al doppio volto dell'economico: da un lato positivo fra i

⁷⁶ MPR, p. 18.

⁷⁷ MPR, p. 17.

⁷⁸ MPR, p. 19.

positivi; dall'altro, poiché costituisce idealmente il positivo inaugurale, che distacca la cultura dalla natura, laddove tale distacco si dovesse compiere in modo «relativamente angusto», provocherebbe il rischio della crisi.

Nell'introdurre il tema della «presenza malata» quale esperienza e comportamenti concreti euristicamente significativi per rendere meno astratto il «rischio della presenza», Ernesto de Martino cita direttamente i malati di Janet rilevando come a quelle «esperienze della perdita della presenza fanno riscontro quelle della perdita del mondo, che è avvertito come strano, irrelativo, indifferente, meccanico, artificiale, teatrale, simulato, sognante, senza rilievo, inconsistente e simili»⁷⁹. Ecco una connessione importante ed esplicitata fra «perdita della presenza» e «perdita del mondo» estesa non soltanto all'orizzonte storico del magismo, bensì all'*esperienza umana intesa come presenza al mondo*.

L'ulteriore connessione che fa de Martino attiene le comunanze con le civiltà primitive e il mondo antico, nonché il ruolo della vita religiosa come tecnica protettiva mediatrice di valori che si contrappone proprio alla «crisi della presenza».

Ecco affiorare ancora il sacro, come «tecnica mitico-rituale che protegge la presenza dal rischio di non esserci nella storia»; in questo senso de Martino mette l'accento sulle particolari forme storiche che può assumere il sacro – magico o religioso – dipendenti esclusivamente dal grado di sviluppo e di complessità del processo di mediazione dei valori che in quella forma ha luogo: «quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte

⁷⁹ MPR, p. 27. Il testo di P. Janet a cui fa riferimento de Martino è *De l'angoisse à l'extase*, Parigi 1928.

umanistico che ne risulta è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine magia può sembrare più appropriato, quando invece rito e mito sono profondamente permeati di valenze morali, speculative, estetiche ecc. allora la designazione di religione è certamente più appropriata»⁸⁰. Questo passaggio è estremamente importante.

La «crisi del cordoglio» si presenta proprio come il rischio di non poter transcendere la fase critica della situazione luttuosa:

«Quando la caduta della potenza oltrepassante consuma sino in fondo il suo rischio, la contraddizione esistenziale in cui la presenza si irretisce assume il mondo estremo dell'assenza totale e della degradazione dell'*ethos* della presenza nella scarica meramente meccanica di energia psichica. In generale la situazione luttuosa è tale solo nell'atto o nel tentativo del trascendimento formale, e d'altra parte la presenza si distacca da questa situazione, e si costituisce come presenza, nella misura in cui va dispiegando lo sforzo del trascendimento. Ciò significa che nel crollo completo della potenza oltrepassante la situazione luttuosa si rescinde e scompare per la presenza, la presenza dilegua nel contenuto critico che non riesce a gettare davanti a sé come "oggetto" qualificato e lo stesso *ethos* del trascendimento si va annientando nel meccanismo convulsivo.»⁸¹

de Martino esemplifica questo status nel *planctus* irrelativo, ovvero in un comportamento che conduce ad arrecare offese anche morali alla propria integrità fisica. Il lamento funebre lucano costituisce l'indagine sul campo che dà sostanza a queste considerazioni a patto che ne sia delimitata metodologicamente l'analisi, proprio al fine di

⁸⁰ MPR, pp. 39 sgg.

⁸¹ MPR, p. 43.

rendere con maggiore efficacia il rapporto fra perdita della presenza, crisi del cordoglio e ritualità della lamentazione funebre. Tale ritualità della lamentazione si innesta nella crisi svolgendo una funzione riparatrice e reintegratrice.

Le tappe e gli elementi caratteristici, dalla perdita alla reintegrazione, vedono nel passaggio dal *planctus* irrelativo – laddove la presenza si fa assenza degradandosi a pura e semplice energia meccanica che defluisce senza significato – al *planctus* ritualizzato l'elemento decisivo per conquistare un discorso protetto. Discorso protetto che svolge, in codificate forme di ritualizzazione del pianto, la funzione di *singularizzazione* del dolore.

«Le protezioni del discorso mediano tuttavia la cauta anamnesi della particolare situazione luttuosa, e quindi la singularizzazione del dolore, il ridischiudersi dell'*ethos* delle memorie e degli affetti, valenze di prestigio sociale, e in determinati casi anche una elementare risoluzione poetica. Appunto perché il lamento funebre è indirizzato a procurare al morto una “seconda morte culturale”, il contenuto del discorso protetto è spesso tendenzialmente “epico”, epitomane, glorificante delle *res gestae*. D'altra parte il lamento funebre instaura col morto un rapporto di alleanza, e mediante la sua interazione in date rituali distende nel tempo il lavoro del cordoglio, eseguendolo per così dire in dosi successive ridotte e lasciando relativamente sgombri gli intervalli delle tentazioni della crisi: con ciò il lamento funebre porta il suo contributo, nel quadro del rituale funerario, al controllo di un altro rischio del cordoglio, il ritorno irrelativo dei morti come rappresentazione ossessiva o come immagine allucinatoria.»⁸²

Proprio a questo livello si colloca il rapporto fra la presenza, e la sua crisi, con la reintegrazione dentro un orizzonte culturalmente dato.

⁸² MPR, p. 103.

Insomma, quando, se non a diretto contatto con la morte, propria o altrui, possiamo essere a diretto contatto con il rischio della crisi della presenza, dunque immersi nell'annientamento dell'*ethos* del trascendimento? Sono significative ricerche che, nei fatti, fanno da sfondo teorico ad una più complessiva antropologia demartiniana che possiamo rintracciare entro la connessione fra i testi delle ricerche di tutta una vita, attraverso uno studio *nelle* opere. Rispetto alla precedente domanda, possiamo evidenziare una diacronica connessione fra quanto esposto nel tratteggiare un mondo magico, con quello appena delineato nel lamento funebre lucano che, su un piano etnografico più vasto, si allarga e si ritrova nel copioso materiale folklorico euromediterraneo⁸³.

Ripartire dalla grande alternativa fra “magia” e “razionalità” significa, a questo punto, affrontare uno dei grandi temi da cui è nata la civiltà moderna. È questo l'incipit di *Sud e magia*⁸⁴: attraverso questo libro de Martino compie una ricomposizione unitaria di due dimensioni – cultura meridionale e ricerca storico-religiosa – che avevano faticato in lui a fondersi realmente. La ricerca si articola, nella sostanza, in tre momenti: dapprima una esplorazione etnografica delle sopravvivenze lucane, delle più rozze pratiche di magia cerimoniale con l'intento di determinare tecniche magiche, funzione psicologica, esistenza e durata; successivamente l'attenzione va ai rapporti fra queste sopravvivenze e il cattolicesimo, forma egemonica di vita religiosa. Come terzo momento della ricerca vi è la

⁸³ MPR, pp. 104 sgg.

⁸⁴ E. de Martino, *Sud e magia*, cit.

partecipazione dell'alta cultura meridionale alla polemica antimagica da cui è nata la civiltà moderna.

Il tema fondamentale della bassa magia cerimoniale lucana è la fascinazione: con questo termine si indica «una condizione psichica di impedimento e di inibizione, e al tempo stesso un senso di dominazione, un *essere agito da* una forza altrettanto potente quanto occulta, che lascia senza margine l'autonomia della persona, la sua capacità di decisione e di scelta»⁸⁵. Vi è un agente fascinatore e una vittima, si determina come *malocchio* con varie sfumature: dalla influenza più o meno involontaria alla *fattura*, sino alla *fattura a morte*. de Martino porta in dote molti esempi pratici della sua ricerca sul campo, compresa la relazione fra fascinazione ed eros, infanzia e fascinazione; in apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo, in realtà essa «protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo. In rapporto a ciò la rappresentazione magica della malattia si confonde col sentirsi dominato da forze oscure, e la rappresentazione magica della guarigione col sentirsi guarito»⁸⁶.

I temi della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo, secondo de Martino, non si spiegano soltanto attraverso il corpo a corpo ingaggiato con l'immensa potenza del negativo lungo tutto l'arco della vita individuale; così come anche se le ideologie magiche relative alla gravidanza, al parto, all'allattamento e allo svezzamento sono senza dubbio in relazione ai

⁸⁵ *SeM*, p. 15, *corsivo nostro*. Successivamente, in un capitolo dedicato a *L'orizzonte della crisi*, de Martino riprende il tema dell'essere-agito-da riproponendo le analisi di Janet sulle esperienze di vuoto e spersonalizzazione (pp. 98-103).

⁸⁶ *SeM*, p. 27.

dati fisici e naturali come aborti spontanei e disturbi dell'allattamento, o alla carenza delle forme assistenziali, sicuramente vi è dell'altro. Si deve rintracciare il «significato psicologico» di quanto indicato come potenza del negativo nel regime esistenziale lucano.

Secondo l'antropologo napoletano:

«[...] questo significato psicologico mette in luce un negativo più grave di qualsiasi mancanza di un bene particolare: mette in luce il rischio che la stessa presenza individuale si smarrisca come centro di decisione e di scelta, e naufraghi in una negazione che colpisce la stessa possibilità di un qualsiasi comportamento culturale. La relativa frequenza e intensità di episodi di labilità della presenza fu già messa in evidenza nella vita magica di Albano: le esperienze oniroidi di dominazione esteriorizzante in vessazioni di streghe, la realizzazione mimica o addirittura psicosomatica di determinati contenuti dell'allucinazione, l'attuazione – anch'essa oniroide – di impulsi repressi allo stato di veglia già testimoniano a favore di una accentuata labilità della presenza individuale. Ma vicende oniroidi del genere, impulsi crepuscolari che interrompono lo stato di veglia, allucinazioni secondo schemi tradizionali, crisi di parossismo incontrollato o di ebetudine stuporosa in occasione di momenti critici a forte carica emozionale, punteggiano con maggiore o minore frequenza la “vita magica” di tutti i villaggi lucani.»⁸⁷

Ecco affiorare nuovamente labilità della presenza e funzione protettiva delle pratiche magiche, delle tecniche magiche: la magia lucana «è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalle crisi di “miseria psicologica” e a ridischiudere mediatamente – cioè in virtù di tale protezione – le

⁸⁷ *SeM*, p. 90. Si veda in particolare il capitolo 7. *Vita magica di Albano*, pp. 68-85.

potenze operative realisticamente orientate»⁸⁸. Per contrastare la crisi della presenza, la perdita della presenza, la reintegrazione nell'ordine culturalmente determinato avviene attraverso tecniche e pratiche magiche. Assistiamo, analogamente al simbolismo mitico-rituale, alla destorificazione del divenire: in virtù «del piano metastorico come orizzonte della crisi e come luogo di destorificazione del divenire si instaura un regime protetto di esistenza, che per un verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro verso getta un velo sull'accadere e consente di “stare nella storia come se non ci si stesse”»⁸⁹.

Questo orizzonte metastorico e questa destorificazione del negativo non sono proprie solo della magia lucana; si affacciano in numerose aree folkloriche della civiltà moderna, così come nelle più diverse epoche e civiltà della storia. Queste tecniche vanno considerate come momento di una dinamica culturale percepibile nell'ambito di una civiltà singola, di una società particolare, di un'epoca definita: non vanno isolate artificialmente. Consolidato questo assunto, il passaggio ulteriore di Ernesto de Martino è quello di provare a rintracciare connessioni possibili fra magia lucana e cattolicesimo meridionale, a partire dal momento tecnico mitico-rituale, che è fattore sempre presente⁹⁰.

Chiudono il libro alcuni capitoli intorno alla ideologia della jettatura, quale ideologia di compromesso colta e che si attiene a una

⁸⁸ *SeM*, p. 95.

⁸⁹ *SeM*, p. 97. A *La destorificazione del negativo* è dedicato un intero capitolo nel quale viene analizzata la tecnica fondamentale del “così-come”: il “così” di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva, in virtù, cioè, di un “come” mitico il cui modello va rigorosamente iterato sia nelle interdizioni che comporta, sia nelle riparazioni che comanda (pp. 104-108).

⁹⁰ *SeM*, pp. 117 sgg.

disposizione fra serio e faceto, scrupolo e scetticismo, che non è la cupa fascinazione medievale o dell'epoca dei processi alle streghe e neppure la fascinazione magica. «Nella ideologia della jettatura, così come fu elaborata da alcuni illuministi napoletani, alla ragione umana consapevolmente riformatrice e pianificatrice della vita sociale viene contrapposta con discreta ironia la figura dello jettatore come individuo che inconsapevolmente e sistematicamente introduce il disordine nella sfera morale, sociale e naturale della realtà, e che nel mondo sta come colui che, per cieco destino, fa andare sempre le cose di traverso»⁹¹.

L'appendice di *Sud e magia* segna il cominciamento della *Terra del rimorso*, poiché si tratta di appunti intorno al tarantolismo pugliese. Anche questo è un viaggio, viaggio etnografico, richiamando il Lévi-Strauss di *Tristi tropici*⁹², che «si colloca nel quadro dell'umanesimo moderno come il rovesciamento totale del viaggio mitico nell'al di là che i maghi, sciamani, iniziandi e mistici di tutte le civiltà religiose compiono per recuperare in quest'oltre elettivo lo smarrirsi della presenza nei momenti critici del divenire storico»⁹³. Ricerca sul campo, viaggio ed *équipe* con lo psichiatra, lo psicologo, l'etnomusicologo, per dare senso e realizzare un tassello di quella storia religiosa del Sud, di quella storia regionale scevra dal rottame

⁹¹ *SeM*, p. 9 e pp. 130 sgg.

⁹² C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1955; trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960. E in particolare vi è una suggestione assai importante nel testo «Che cosa siamo venuti a fare qui? Che cosa è propriamente una inchiesta etnografica? L'esercizio normale di una professione come le altre, con la solita differenza che l'ufficio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri? O è la conseguenza di una scelta più radicale, che implica la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti?» (p. 364).

⁹³ *TR*, p. 21.

irrilevante del materiale folklorico tradizionalmente inteso come relitto⁹⁴.

Che cos'è il tarantismo? Una malattia, oppure una forma culturale di reintegrazione religiosa?

Salento. La spedizione è datata estate 1959, l'osservazione avviene il 29 giugno, per la festa dei SS. Pietro e Paolo a Galatina. Vengono identificati 35 tarantati, 19 da visitare scelti a caso più due: un tarantato ricoverato in ospedale e l'unico caso di latrodectismo⁹⁵. Ora da verificare era proprio se il fenomeno della taranta fosse da ridursi integralmente al morso reale di un aracnide velenoso o se, nel manifestarsi del tarantismo, entrasse in gioco una plasmazione tipicamente culturale, quale è la credenza di un'area di immunità dipendente dalla protezione di San Paolo e dall'efficacia di un pozzo d'acqua miracolosa presso la cappella di Galatina. Non solo a Galatina la tossicità di questo aracnide velenoso risultava sospesa, ma il latrodectismo era assolutamente incompatibile con il riprodursi della crisi per decine di anni.

⁹⁴ Abbiamo già nominato più volte la parola "folklore", quasi sempre in relazione ai materiali folklorici utili allo studio antropologico. Vedremo in seguito quanta "attenzione politica" de Martino abbia dedicato, proprio fra la fine degli anni Quaranta e i Cinquanta, al folklore (*progressivo*). Qui basta il riferimento alla necessità che l'analisi etnografica isoli dal plesso vivente delle nazioni moderne il materiale folklorico-religioso affinché possa «diventare documento di storia non nella sua attualità e nel suo isolamento di rottame disorganico, ma come stimolo che aiuta a ricostruire l'epoca o la civiltà religiosa in cui non stava come rottame disorganico, ma come momento vivo e vitale, come organo di un organismo funzionante nella pienezza della sua realtà sociale e culturale»; oppure possa «diventare documento della storia della civiltà religiosa in cui attualmente sta come rottame, e di cui segnala, come si è detto, un episodio di arresto nel suo processo di espansione, una traversia che ha concretamente limitato la sua volontà storica obbligandola in certi strati della società, in certe epoche e certe aree, a tolleranze, compromessi, sincretismi, abdicazioni. In entrambi i casi il relitto folklorico-religioso identificato dall'indagine etnografica diventa documento di un'unica storia; di quella della civiltà religiosa di cui è relitto, o di quella della civiltà religiosa in cui sopravvive o subisce più o meno profonde riplasmazioni, ma non mai di una storia religiosa "popolare" contrapposta, parallela e concorrente a quella delle élites sociali e culturali.» (TR, pp. 25-26).

⁹⁵ Latrodectismo: sindrome tossica da morso di *latrodectus tredecim guttatus*.

de Martino e l'*équipe*, per approssimazioni successive, mettono in luce l'irriducibilità del tarantismo al latrodectismo e, in generale, a qualsiasi forma di aracnidismo. Dall'indagine, infatti, risultava che le crisi diventavano sensibilmente frequenti con l'approssimarsi della festa per poi scemare al suo finire; «il tarantismo mostrava non soltanto una distribuzione di luogo (immunità locali), di tempo (elettività stagionali e calendariali) e di sesso (schacciante prevalenza femminile), [...] ma anche una distribuzione familiare: i tarantati esaminati furono infatti 21, ma le famiglie cui appartenevano erano 17, e d'altra parte in 3 di queste famiglie vi erano stati in passato ascendenti o collaterali tarantati che attualmente non lo erano più»⁹⁶. Inoltre, i dati relativi all'età del "primo morso reale" lo collocavano fra pubertà e termine dell'età evolutiva. Dunque la ricerca si orientava verso «una interpretazione simbolica del tarantismo, cioè verso una interpretazione in cui taranta, "morso", "veleno", "crisi", "cura" e "guarigione" acquistavano il significato di simboli mitico-rituali, culturalmente condizionati nel loro funzionamento e nella loro efficacia»⁹⁷. Secondo de Martino il simbolismo della taranta si era reso autonomo nel corso di una certa storia culturale e religiosa dai reali episodi di latrodectismo, relativamente frequenti durante i lavori agricoli estivi. Tale autonomia assumeva due aspetti fondamentali:

«[...] o la crisi reale di latrodectismo diventava semplicemente l'occasione per evocare e configurare, per far defluire e per risolvere altre forme di "avvelenamento simbolico", e cioè i traumi, le frustrazioni, i conflitti irrisolti nelle singole biografie individuali, e tutta la varia potenza del negativo [...]; oppure, a un più alto livello di autonomia simbolica, in

⁹⁶ *TR*, p. 50.

⁹⁷ *Ivi*, p. 51.

occasione di determinati momenti critici dell'esistenza – come la fatica del raccolto, la crisi della pubertà, la morte di qualche persona cara, un amore infelice o un matrimonio sfortunato, la condizione di dipendenza della donna, i vari conflitti familiari, la miseria, la fame, le più svariate malattie organiche – insorgeva “la crisi dell'avvelenato” utilizzando il modello del latrodectismo simbolicamente riplasmano come morso di taranta che scatena una crisi da controllare ritualmente mediante l'esorcismo della musica, della danza e dei colori (e in questo caso l'episodio iniziale era interamente simbolico, nel senso che non includeva nessun episodio di latrodectismo reale, ma un vivere, sin dall'inizio, la parte dell'avvelenato secondo il modello di avvelenamento più comune in una società agricola).»⁹⁸

Dopo questa corposa esposizione seguono molte storie, molti racconti, esperienze reali⁹⁹. E poi, seconda parte, lo scenario e gli oggetti del rito¹⁰⁰, nonché le musiche, gli strumenti musicali e le danze e il «ricettario musicale»¹⁰¹, il simbolismo cromatico¹⁰² e quello stagionale¹⁰³: tutti gli ingredienti necessari alla taranta e al simbolo della taranta che, se da un lato nell'alta cultura del Quattrocento e del Cinquecento veniva considerato tale, dal Seicento in poi si preferisce ridurre a malattia¹⁰⁴.

⁹⁸ *TR*, pp. 53-54. E più avanti viene riportato un caso specifico: «In altri termini il modello dell'avvelenato, con le sue molteplici valenze simboliche, con il suo agente mitico configurato come taranta, ha potuto storicamente essere ricalcato su reali episodi non soltanto di latrodectismo ma anche colpi di sole, fusi insieme e riplasmati in una comune elaborazione culturale.» (*Ivi*, p. 56). L'esperienza del primo morso si può scatenare anche per una situazione tradizionalmente risaputa come oggettivamente rischiosa (il raccolto, il dormire in campagna), unita alla fatica dei lavori campestri, al sole, e all'influenza del simbolismo tradizionale (*TR*, p. 94).

⁹⁹ *TR*, pp. 59-104.

¹⁰⁰ *TR*, pp. 127-131.

¹⁰¹ *TR*, pp. 132-149.

¹⁰² *TR*, pp. 150-154.

¹⁰³ *TR*, pp. 155-161.

¹⁰⁴ *TR*, pp. 172-177. Basti leggere cosa scriveva Leonardo da Vinci: «Il morso della taranta mantiene l'omo nel suo proponimento, cioè quel che pensava quando fu morso.» (Codice H.18.v., in Charles Ravaisson-Mollien, vol. VI).

A questo punto, *in medias res*, de Martino traccia un bilancio sul tarantismo, sul primo morso, sul morso e sul «ri-morso» del tarantismo:

«Con la parola “rimorso” siamo soliti intendere la pungente rammemorazione di una scelta mal fatta, e la esigenza di una scelta riparatrice, che estingua il debito contratto verso noi stessi e verso gli altri. Nel rimorso così inteso la scelta cattiva sta interamente davanti alla memoria, e noi sappiamo con precisione di che cosa portiamo rimorso, anche se non sempre ci è possibile soddisfare “fino all’ultimo centesimo” la esigenza di una riparazione. Nella crisi del tarantismo si tratta invece di un conflitto irrisolto in cui la presenza individuale è rimasta imprigionata, e che smarrito per la rammemorazione risolutiva torna a riproporsi come sintomo chiuso, cifrato, sottratto ad ogni potenza di decisione e di scelta. Nella crisi del tarantismo il rimorso non sta nel ricordo di un cattivo passato, ma nella impossibilità di ricordarlo per deciderlo e nella servitù di doverlo subire mascherato in una nevrosi: e proprio per questo rischioso vuoto della memoria e per il conseguente carattere di “estraneità” che il sintomo mascherato assume per la coscienza, il simbolo del tarantismo configura come “primo morso” ciò che in realtà è “ri-morso” di un episodio critico del passato, di un conflitto rimasto senza scelta. D’altra parte proprio mediante il simbolo della taranta, tale conflitto entra nella coscienza, sia pure nella forma alienata di una taranta che morde e avvelena: vi entra però non come nuovo sintomo della malattia, ma come progetto di evocazione e di deflusso, di ripresa e di reintegrazione, come sistema simbolico di una taranta avvelenatrice, che ha ritmo, melodia, canto, danza, colore e che può essere perciò ascoltata, cantata e vista durante la identificazione agonistica della danza della “piccola taranta”. Il simbolo della taranta mette in movimento un dispositivo di sicurezza che ha tutti i caratteri della plasmazione culturale: attraverso il suo proprio orizzonte e gli orizzonti simbolici minori cui presiede, le singole crisi individuali sono sottratte alla loro incomunicabilità nevrotica, per ricevere una comune plasmazione nel

comportamento dell'avvelenato e per fruire di un comune trattamento risolutivo per mezzo della musica, della danza e dei colori e di quant'altro dispone il dispositivo in azione. Nel simbolo della taranta il rimorso appare alienato nel primo morso e nella ripetizione stagionale del nesso crisi – esorcismo, ma la vicenda mitico-rituale è orientata complessivamente verso la liquidazione delle passività psichiche, secondo una posologia “pro anno” che utilizza, con la collaborazione della comunità, il piano di evocazione e di deflusso del mito e del rito. Per questo orientamento il simbolo della taranta comporta un *ethos*, cioè una mediata volontà di storia, un progetto di “vita insieme”, un impegno ad uscire dall'isolamento nevrotico per partecipare ad un sistema di fedeltà culturali e ad un ordine di comunicazioni interpersonali tradizionalmente accreditato e socialmente condiviso: un *ethos* che, per quanto elementare e storicamente condizionato, e per quanto “minore” nel quadro della vita culturale dell'Italia meridionale, consente di qualificare il tarantismo come “religione del rimorso” e come “terra del rimorso” la molto piccola area del nostro pianeta in cui questa regione “minore” vide per alcuni secoli il suo giorno.»¹⁰⁵

4. Il «mondo» di Torre a Mare

Vi è una complessità di note preparatorie all'opera intorno alla *fine del mondo*, intrapresa agli inizi degli anni Sessanta, e rimasta interrotta per la morte di de Martino, avvenuta nel 1965. Tali note, raccolte in 4 quaderni e in 32 *dossiers*, per un totale di 1.800 fogli

¹⁰⁵ *TR*, pp. 178-179. La terza parte del libro è un commentario storico. In esso possiamo trovare i paralleli etnografici e folklorici del tarantismo nei greci e nelle culture africane: fenomeni simili, insomma, in antecedenti classici e antichi, piuttosto che nei materiali etnografici (*Ivi*, pp. 187-227). Inoltre vi è un excursus molto approfondito sul tarantismo dal Medioevo all'Illuminismo, con una particolare attenzione a rendere felice il contatto fra mondo magico e cultura cristiana, dentro una prospettiva storicista (*TR*, pp. 228-68). In questo senso il sesto capitolo della prima parte, *Tarantismo e cattolicesimo* aveva messo in luce, relativamente alla ricerca sul campo in terra di Galatina, i «grotteschi ibridismi» e i tentativi più o meno accentuati di cristianizzare il comportamento dei tarantati (*TR*, pp. 105-119).

circa, sono conservati nell'Archivio De Martino, curato da Vittoria De Palma. La maggior parte di questi materiali sono stati ordinati e raccolti nel corposo volume *La fine del mondo*. Si deve, invece, al lavoro e alla cura di Roberto Pàstina¹⁰⁶ la pubblicazione di rilevanti note filosofiche, racchiuse in due blocchi, che possono essere datate attendibilmente 1962¹⁰⁷. Per il primo blocco si tratta, come appunta lo stesso de Martino, dei «primi contorni di un'opera storico-culturale che intendevo scrivere» sulla fine del mondo: siamo a Torre a Mare, nella provincia di Bari, agosto '62¹⁰⁸.

In queste note frammentate torna il concetto di mondo «come determinazione fondamentale della struttura dell'uomo, [...] totalità di cui l'uomo fa parte in virtù della sua struttura trascendente»¹⁰⁹. Siamo dentro il serrato confronto filosofico con Nicola Abbagnano, in una dialettica tutta «esistenzialista» sia con Heidegger che con Jaspers, senza tralasciare l'italiano Enzo Paci.

Ecco affiorare la distinzione fra l'«atto esistenziale inautentico» e l'«atto esistenziale autentico»: secondo de Martino l'uomo «*non deve* essere gettato, deietto, disperso, anonimo, ma *deve* progettarsi, possedersi, raccogliersi e singolarizzarsi»¹¹⁰. L'uomo lotta contro la morte con l'arma del valore ed è l'*ethos* del trascendimento a condizionare il valorizzare categoriale. Mondo e valorizzazione sono

¹⁰⁶ E. de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, Il Mulino, Bologna 2005, d'ora in poi *SF*.

¹⁰⁷ Questi due blocchi sono costituiti da un quaderno scolastico con 89 pagine scritte (Archivio De Martino coll. 22.4) e da un grosso fascicolo contenente 113 fogli dattiloscritti, numerati dall'autore, più 16 fogli, aggiunti, di commento (Archivio De Martino coll. 22.8).

¹⁰⁸ È quanto riporta Piero Angelini nel suo scritto *L'immaginario malato* («La ricerca folklorica», 13, aprile 1986, p. 46) circa una nota dello stesso de Martino sulle sue ferie estive proprio in quel villaggio di pescatori della terra del rimorso.

¹⁰⁹ *SF*, foglio 6 p. 6.

¹¹⁰ *SF*, f. 9 p. 7.

la chiave di volta: e proprio il mondo utilizzabile – che in precedenza abbiamo letto scomponendo le categorie crociane e arrivando a sostenere che l'economico segna il distacco inaugurale dell'umano dal meramente vitale – è già valorizzato, anzi riceve «la sua prima inaugurale valorizzazione» dall'*ethos* del trascendimento; in secondo luogo «il mondo è utilizzabile attraverso la coesistenza sociale produttrice di memorie operative, strumentali, tecniche, di bisogni economici e di beni atti a soddisfarli, e in particolare di quel fondamentale mezzo di comunicazione interpersonale che è il linguaggio. In terzo luogo l'utilizzazione costituisce la base del mondo umano, il suo primo inaugurale “progetto”, ma altre valorizzazioni modificano il mondo rendendolo domestico, culturalmente significativo e operabile»¹¹¹. Ecco che torna il tema del mondo e, contestualmente, quello del rischio, del crollo:

«Il “crollo del mondo” può avere varie modalità rispetto al tempo: è “crollo futuro”, “crollo attuale”, “crollo già avvenuto”; inoltre può essere il crollo di “questo” mondo per dar luogo a un mondo “peggiore” o “migliore” o il crollo “del” mondo come catastrofe dell'essere o come avvento del nulla. Occorre analizzare concretamente queste modalità e distinguerle nei loro significati patologici e culturali.»¹¹²

Racchiuso in questo frammento vi è più che un programma di ricerca, quasi un manifesto d'intenti, che può essere anche letto come un abbozzo di sistematizzazione di quanto tracciato in passato attraverso il mondo magico, piuttosto che nelle sfaccettature dei lamenti religiosi, o evidenziato nella terra del rimorso.

¹¹¹ *SF*, f. 12 p. 10.

¹¹² *SF*, f. 34 p. 21.

Più avanti, de Martino, in polemica aperta con Enzo Paci¹¹³, torna sul tema del viale in relazione all'utile e sulla difficoltà di attribuire «carattere di materia (o di forma esistenziale) all'utile o vitale e di forme spirituali all'arte, alla filosofia e alla vita morale»¹¹⁴. Questo è impossibile proprio perché quando si dice «utile e vitale» si confondono due piani che in realtà sono distinti. Secondo de Martino:

«Il mero individuo biologico è dunque “trasceso” già nella forma socio-economica, e la biologicità individuale sta nell'uomo solo come materia di questa forma. D'altra parte la forza per cui il biologico passa nell'utilizzabile umano, la forza che educa il vitale e che mai lo ripete “crudo e verde”, ma lo sceglie come civilmente “utile”, questa forza non è neanche l'utile, che in sé non cessa di essere una mera possibilità di forma: la forza che fa passare la materia vitale nella sfera delle scelte plasmate dalla forma inaugurale della vita civile è appunto l'*ethos* del trascendimento verso l'utilizzazione, cioè quel dover essere della valorizzazione utilizzatrice, senza di cui tutti i progetti di “distacco”, a cominciare da quello di “esserci-nel-mondo-dell'utilizzabile” resterebbero velleitarie possibilità, sognanti propositi, senza “voce né gesto” che non fosse di sogno.»¹¹⁵

In questo passaggio è ancora più definito il rapporto fra utile e vitale, nella cornice della valorizzazione dell'*ethos*, rispetto ai prodromi teorici sull'argomento contenuti in *Morte e pianto rituale*.

Che ruolo gioca, a questo livello, il «negativo»? Secondo de Martino, Paci è indotto a considerare l'utile come materia in considerazione della sua funzione di «negativo» delle altre forme, poiché rappresenta la minaccia di «non essere». Al contrario l'utile è già forma della materia vitale ed ha un pieno significato culturale; in

¹¹³ E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950.

¹¹⁴ *SF*, f. 35 p. 21.

¹¹⁵ *SF*, f. 38 p. 22.

secondo luogo, seguendo quanto abbiamo scritto sopra, la radice del negativo è da cercarsi unicamente nella caduta dell'*ethos* del trascendimento, che dobbiamo considerare non forma fra le forme spirituali, bensì come il valore della valorizzazione, ossia è quel «dover formare» che fonda, accompagna e governa la vita culturale e che, quando manca, trascina la vita culturale stessa nella catastrofe¹¹⁶.

Essere, negativo e nulla vanno allora distinti: il primo si ha quando l'*ethos* valorizza, il secondo si ha nello scacco di una singola valorizzazione, mentre il terzo è la caduta del valore della valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile. Vedremo approfonditamente come queste differenze saranno riproposte da de Martino circa la perdita della presenza nelle differenti apocalissi.

Ancora sulla preistoria demartiniana

Una periodizzazione della speculazione demartiniana potrebbe essere, a questo punto, necessaria. Se da un lato il primo periodo, avviato con il testo *Il concetto di religione*¹¹⁷, va dal 1928 al 1932, il successivo è scandito dal

¹¹⁶ L'errore di Paci sta in un equivoco: «L'esistenza come piano distinto dallo spirito e dalle sue forme è un equivoco che in Paci è reso possibile per la mancata analisi dell'utile come "forma spirituale" (riduzione dell'utile a vitale o confusione di utilizzazione e vitale) e per il mancato riconoscimento che l'esserci, l'essere dell'esserci, l'esistere trovano la loro condizione trascendentale nel doverci essere dell'essere nell'*ethos* del trascendimento, e che il non essere (sia come negativo che come nulla) trova la sua condizione nella possibile caduta di tale *ethos*». (SF, f. 47 p. 27). E ancora: «L'esistenza "resta priva di senso e di valore" finché non si sottomette allo spirito e non diventa *utile* allo spirito. Così Paci. Ma è invece da dire che il vitale "resta privo di senso e di valore" finché lo spirito – l'*ethos* del trascendimento, la volontà di cultura e di storia – non lo riplasma nel valore della utilizzazione comunitaria, offrendo così la condizione per gli altri trascendimenti e per le altre valorizzazioni». (SF, f. 85 p. 44).

¹¹⁷ E. de Martino, *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV, 11, novembre 1933, pp. 325-329, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54.

mondo magico e possiamo a ragione datarlo 1934-1942. Dalla pubblicazione del *Mondo* nel '48 all'uscita di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* vi è un periodo di circa dieci anni: dentro gli anni Cinquanta maturano, come abbiamo visto, scritti importanti e complessi sullo storicismo in relazione allo studio della fenomenologia religiosa e allo studio della storia delle religioni e, in particolare, sul concetto del nesso mitico-rituale. Sul finire degli anni Cinquanta e oltre, avvengono le spedizioni lucane, che de Martino effettuò dal 1949 al 1957: queste spedizioni testimoniano la ricerca sul campo segnatamente in tre distinti ambiti tematici: il cordoglio funebre, la magia e la produzione folklorica. Oltre a *Morte e pianto rituale*, verranno alla luce *Sud e magia* e *La terra del rimorso*. Si deve a Carla Pasquinelli un'interessante raccolta tesa fra antropologia culturale e questione meridionale¹¹⁸, con interventi, oltre che di Ernesto de Martino, fra gli altri di Cesare Luporini, Mario Alicata, Giuseppe Giarrizzo e Franco Fortini, che intreccia le ricerche sul campo precedentemente tratteggiate. Come ha scritto Marcello Massenzio, nel suo testo fra il rimosso e l'inedito demartiniano, «*La fine del mondo* si configura come il punto di approdo ideale della speculazione storico-religiosa che, *senza alcuna soluzione di continuità* si è dipanata lungo tutto l'arco degli anni '50 e anche oltre questa soglia»¹¹⁹. Ecco l'importanza anche degli inediti *religiosi* e *filosofici*, a più riprese pubblicati e, sicuramente, da integrare con i materiali sulle apocalissi culturali pubblicate dopo la morte dello studioso napoletano.

¹¹⁸ C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno degli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

¹¹⁹ M. Massenzio, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 38.

L'identificazione di una preistoria nuova per de Martino è tema assai sviluppato da Riccardo Di Donato nei suoi vari testi sull'argomento¹²⁰. Si tratterebbe di un articolo del 1928¹²¹, precedente di ben cinque anni rispetto alla dissertazione sulla tesi di laurea, da cui furono tratti *Il concetto di religione* e *I Gephyrismi*¹²². Al rapporto con Adolfo Omodeo e Raffaele Pettazzoni – e al contatto diretto con Croce dopo il 1937 – si affiancherebbe, anzi avrebbe precedenza, l'influenza di Vittorio Macchioro, e dei suoi scritti, che informa «l'attenzione del giovane studioso verso gli aspetti misterico-religiosi della religione»¹²³. A riprova di questo anche un intenso e significativo carteggio de Martino-Macchioro che abbraccia gli anni dal '30 al '39 del Novecento¹²⁴. Seguendo Di Donato possiamo raccogliere la distinzione, nel periodo napoletano, fra giovanissimo e giovane de Martino: il primo è il de Martino della tesi di laurea che «ammira Croce da lontano, segue Omodeo nell'attività universitaria, non ha ancora stabilito una interlocuzione intellettuale con Pettazzoni e assorbe, attraverso Macchioro, temi culturali e influenze intellettuali estremamente diversificate. [...] Accettare una distinzione tra il de Martino giovanissimo, che è tale fino al 1934, e il giovane, che scrive con *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* la *pars destruens* e con *Il mondo magico* la *pars construens* della sua proposta originale, rafforza, almeno a mio parere,

¹²⁰ R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in «Studi storici», 1989, pp. 225 sgg., con qualche modifica in *La contraddizione felice?*, cit., pp. 41-67; Id., *I Greci selvaggi di Ernesto de Martino*, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Liguori, Napoli 1997, pp.105-119; Id., *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, cit.

¹²¹ La scoperta è contenuta in una nota a piè di pagina di un saggio di Giuseppe Giarrizzo, *Note su Ernesto de Martino*, in «Archivio italiano di Storia della cultura», VIII, 1995, pp. 141-181; si tratta di E. de Martino, *La decadenza dell'Occidente*, «Rivista», agosto 1929.

¹²² E. de Martino, *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 55-68.

¹²³ G. Giarrizzo, *Note su Ernesto de Martino*, cit., p. 142.

¹²⁴ Si veda R. Di Donato, *I Greci selvaggi*, cit., pp. 25 sgg.

l'unicità del processo che in quegli anni entro e attraverso di lui si compie»¹²⁵.

Il rapporto e le influenze di Macchioro su Ernesto de Martino sono anche oggetto di non condivisione. Nei suoi scritti Placido Cherchi definisce l'antropologo napoletano come pensatore dell'«anno zero»¹²⁶, riprendendo esplicitamente le riflessioni di Carlo Ginzburg alla tavola rotonda su *La fine del mondo di Ernesto de Martino* organizzata da «Quaderni storici» e pubblicata nel 1979¹²⁷. *Mondo magico* di de Martino, *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer-Adorno, *Paura della libertà* di Carlo Levi, *Apologia della storia* di Marc Bloch e *Une histoire modèle* di Raymond Queneau: che cosa hanno in comune tutti questi libri, si domanda Ginzburg? «Io li chiamerei libri dell'anno zero: sono tutti scritti tra il 1939 e il 1944, secondo prospettive completamente diverse, che però presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo). Provocati dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti. In questa situazione sorgeva la domanda: com'è stato possibile arrivare a questo? E se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia? [...] Mi pare evidente da tutto ciò che una lettura storica di de Martino debba prendere in considerazione un contesto culturale non esclusivamente italiano»¹²⁸. Un contesto culturale non soltanto italiano, dunque, per il pensatore dell'anno zero: il 1944. Naturalmente, in quella che potremmo, a questo punto,

¹²⁵ *Ivi*, p. 53.

¹²⁶ P. Cherchi *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Liguori, Napoli 1994; Id., *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Liguori, Napoli 1996; Id., e M. Cerchi, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987.

¹²⁷ C. Ginzburg, intervento alla tavola rotonda su *La fine del mondo di Ernesto de Martino*, in «Quaderni storici», n. 40, 1979.

¹²⁸ *Ivi*, p. 239.

definire “preistoria allargata”, non possiamo non inserire l’esperienza della militanza partigiana sul fronte del Senio (novembre 1944-aprile 1945)¹²⁹.

Un secondo nucleo documentario importante è quello relativo ad alcuni materiali contenuti presso l’archivio Einaudi di Torino. Si tratta, anzitutto, di una pagina dattiloscritta intitolata *Progetto di un saggio* – firmato de Martino – circa un progetto col titolo provvisorio *La esperienza della fine del mondo nella schizofrenia e nella vita religiosa*¹³⁰. I due autori del libro sarebbero dovuti essere lo stesso de Martino e uno dei maggiori rappresentanti della psicopatologia esistenzialista, il professor Bruno Callieri. La ricostruzione per la datazione, fatta da Di Donato, porta a collocare dopo il 1962 tale pagina¹³¹. Riassunte sono invece otto pagine raccolte sotto il titolo di *Progetto per una collana di “scienze religiose”*, al cui interno vi è una scheda, n. 7, titolata *La fine del mondo*. Si tratta di un volume il cui unico autore è de Martino. Se mettiamo ora a confronto i due documenti, non essendo in grado di definirne una dimensione e relazione cronologica definita, non possiamo non porci che queste domande: «Per quali ragioni Ernesto de Martino ha modificato il suo progetto (iniziale?) di una collaborazione con lo psichiatra tale da condurre ad un volume scritto insieme, nella forma di capitoli con responsabilità autonoma e di una premessa con responsabilità comune. Perché, una volta dismesso questo (primo?) progetto, le tracce della lunga discussione tra de Martino e Callieri sui temi della antropoanalisi non hanno assunto forma intelligibile ai primi interpreti de *La fine del mondo?*»¹³². Non crediamo si possa dare una

¹²⁹ Una interessante, quanto succinta, «biografia culturale» di de Martino è inserita nella raccolta di saggi di Vittorio Lanternari, *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli 1997, pp. 71-80. Si veda anche *Nota bibliografica* di Patrizia Ferretti in E. de Martino, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 155-163.

¹³⁰ L’intera pagina è riportata in R. Di Donato, *I Greci selvaggi*, cit., pp. 128-129.

¹³¹ *Ivi*, pp. 129-130.

¹³² *Ivi*, p. 133. Questi stessi interrogativi sono stati ripresi recentemente da Bruna Baldaconi e Pierangela Di Lucchio, curatrici del volume collettaneo *dell’Apocalisse*.

risposta esaustiva, vista la precarietà della giustapposizione del materiale: piuttosto si può definire l'approccio dell'antropoanalisi – e del Callieri – volto, costitutivamente, a distinguere fra fenomeno patologico e quello culturale rispetto all'esperienza della fine del mondo. Non solo e non tanto, quindi, la necessità da parte di de Martino di sentirsi libero e autonomo nello scrivere circa il tema particolare prescelto della crisi della presenza, bensì la verificabilità della compatibilità, entro la figura umana, di tutti i vissuti psicopatologici e della fine del mondo. Vedremo in seguito la distinzione fra fine *del* mondo e fine di *un* certo mondo culturale. I materiali raccolti ne *La fine del mondo* fanno riferimento ai testi più vari e le tre tematiche secondo cui Giovanni Jervis suddivide l'opera postuma – la fine del mondo, le apocalissi, i movimenti millenaristici – non hanno un centro, un qualcosa che le accomuni. Secondo Jervis, indipendentemente dalla malattia, che lo porterà nel '65 alla morte, il progetto dell'antropologo napoletano era da tempo in stallo. «Coerentemente alla sua impostazione di sempre, e non irragionevolmente, de Martino collocava all'origine della sua indagine ciò che gli era caro, l'idea della crisi esistenziale vista in generale; e anzi, più precisamente, l'idea della “crisi della presenza”. Ma la fine del mondo ne restava ancora distante. Purtroppo le mille esperienze e narrazioni di fine del mondo e le idee di trasformazione apocalittica erano troppo varie e, io vorrei aggiungere, troppo ricche di apporti culturali diversi per poter essere unificate sotto il segno della “crisi della presenza”. In pratica, dunque, esisteva una sorta di iato, che separava le crisi esistenziali spontanee – comprese quelle patologiche – dalle elaborazioni culturali che parlavano, ma che parlavano *realmente*, di una Fine dei Tempi oppure di una Apocalissi». de Martino, tuttavia, «continuava a sperare che la psicopatologia lo aiutasse. Contava dunque sull'idea che lo studio delle esperienze psicopatologiche potesse indicargli la strada per una unificazione tematica di questa vasta materia. Giocava in questa sua

speranza un modo tipico di considerare – dall'esterno – la psicopatologia: il modo, cioè, che è tipico di chi si accosta a questa materia con uno sguardo letterario e filosofico, anziché in un'ottica clinica e scientifica. Uno sguardo, quello dei filosofi e letterati, quasi sempre alquanto semplificante nel confronto dei disturbi psichici, e aperto – purtroppo – più alla suggestione dei temi che all'attendibilità dei dati»¹³³. Purtroppo fra le affezioni di Ernesto de Martino sappiamo che vi era anche l'esperienza personale dell'epilessia¹³⁴.

¹³³ G. Jervis, *Psicopatologia e apocalissi*, in *dell'Apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, cit., pp. 46-47. E più avanti: «In genere, dunque, ossia nella maggioranza dei casi, si tratta di “vissuti” patologici che non si aprono realmente verso immagini ed elaborazioni di catastrofe universale, né – tanto meno – verso idee o immagini millenaristiche o apocalittiche. Altre volte invece, ma assai di rado, il tema emerge realmente come tale, ossia si esplicita senza equivoci come un vero tema di fine del mondo (a volte come un tema apocalittico) già nelle parole stesse dei malati di mente. Talora questo accade in casi di schizofrenia: talora invece (e peraltro con dinamiche psicologiche assai diverse) nei casi molto gravi di depressione con delirio di negazione; talora, poi, in rare forme di epilessia temporale.» (*Ivi*, p. 48).

¹³⁴ R. Di Donato, *I Greci selvaggi*, cit., p. 135.

Capitolo Secondo

Ethos del trascendimento

Prima di affrontare la tematica delle apocalissi vorremmo connettere il tema della presenza a quello che più volte abbiamo accennato come *ethos*, ethos del trascendimento: ethos della presenza, ethos della presenza nel mondo¹³⁵.

La domanda è esiziale: “Possiamo perdere la presenza?” “Può finire il mondo?” Con quest’ultima domanda abbiamo chiuso il precedente capitolo. Queste due domande sono, al fine, le stesse che hanno attraversato le pagine sin qui lette, relativamente al mondo magico, al lamento funebre, alla terra del rimorso e al simbolismo mitico-rituale, al sacro e al religioso, insomma. Queste domande ci parlano del

¹³⁵ Faremo riferimento qui, in particolare, ai brani catalogati dal numero 337 al 401, raccolti da C. Gallini ne *La fine del mondo*, nel capitolo titolato *L’ethos del trascendimento*, (pp. 628-684).

Ci avvarremo, inoltre, degli inediti raccolti da M. Massenzio in *Storia e metastoria*, e da quelli catalogati da R. Pàstina in *Scritti filosofici* di Ernesto de Martino, che forniranno un’importante integrazione ai materiali contenuti nella *Fine del mondo*. Degli *Scritti filosofici* prenderemo in esame il blocco «Introduzione alla raccolta», costituito da 113 fogli dattiloscritti, numerati con il lapis rosso da 1 a 109, con l’aggiunta dei fogli 62/a, b, c e 67/e, 68/a. Il foglio 71 è mancante. I fogli 10 e 45, 46, 47, 48, tutti contrassegnati dalla sigla A8, sono stati presi da de Martino da una precedente serie di appunti, siglati in successione da A₁ ad A₁₄ e contenuti in *Storia e metastoria* per la cura di Massenzio, il quale proprio al punto A8 denuncia un vuoto nella sequenza. Tranne sette fogli dattiloscritti in un periodo precedente, le note del dossier 3ab sono databili dal 1962, anno in cui de Martino adottò la macchina da scrivere elettrica. La pagina 70 porta l’intestazione «Ripresa, marzo ‘63». A parte de Martino aveva tracciato un indice parziale dei materiali del dossier. Chiude la pubblicazione curata da Pàstina un blocco di 16 fogli, tutti dattiloscritti, dal titolo Commento a *Introduzione* (Archivio De Martino coll. 22.8).

terrore della fine, prodotto estremo dell'alienazione: l'uomo si sottrae all'unico compito che gli spetta, ovvero «essere l'Atlante», che col suo sforzo sostiene il mondo. «L'uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire»¹³⁶. Come vedremo nell'apocalittica protocristiana l'attesa del Regno di Dio ha portato con sé la nascita della civiltà cristiana, ovvero l'attesa *del* mondo ha portato con sé la nascita di *un* mondo.

La fine di «un» mondo non è patologica, anzi essa è connessa alla storicità della condizione e dell'esperienza umana: finisce il mondo dell'infanzia e comincia quello dell'adolescenza, che a sua volta finisce quando principia quello della maturità e così via. Il «rischio radicale» è la fine «del» mondo in quanto «esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile»¹³⁷. Si tratta dell'esperienza della «nuda crisi», che fa diventare il mondo «immobile», che fa sì che il divenire perda la sua «fluidità», che la vita si devalorizzi, che crolli l'ethos del trascendimento. Da un lato la devalorizzazione, dall'altro «l'universo in tensione, la onniallusività dei vari ambiti in cerca di semanticità, la forza che travaglia questi ambiti e li sospinge ad andare oltre i loro limiti in modo irrelato, e che li fa partecipare caoticamente a tutto il reale e a tutto il possibile, senza sosta e senza offrire mai un appiglio

¹³⁶ *FM*, br. 337 p. 629.

¹³⁷ *FM*, br. 338 p. 630. Più avanti: «Il mondo degli animali “non può” finire, e la sua “fine” è la catastrofe della specie: l'uomo invece “passa” da un mondo all'altro, appunto perché è l'energia morale che sopravvive alle catastrofi dei suoi mondi, sempre di nuovo rigenerandone altri. Ma questa energia è sottesa dal rischio della caduta, dal vissuto della “fine *del* mondo” (non “di *un* mondo”): tale vissuto, che accenna alla fine dell'esserci, alla deprentificazione, alla demondanizzazione, alla crisi della presenza e ai modi dell'assenza, è n o r m a l m e n t e coperto nel senso che d e v e essere sempre ricoperto, tale copertura costituendo la vita culturale» (*Ivi*, p. 631).

operativo efficace»¹³⁸. Ecco affacciarsi quello che abbiamo già individuato come l'«essere-agito-da», che dà luogo all'alienazione e all'annientarsi dell'energia valorizzante della presenza nel mondo, alla non emersione come presenza al mondo e, dunque, al manifestarsi della catastrofica demondanizzazione del mondo:

«Proprio perché l'essere è sempre l'esserci del trascendimento valorizzante, il rischio di non-esserci vissuto nella sua immediatezza si polarizza nel chiudersi delle situazioni, nel loro non andare oltre se stesse, e, al tempo stesso, nel loro andare oltre in modo irrelato, come cieche forze in cerca di significato, come semanticità errante carica di tutto e di nulla, e che schiaccia per questa sua estrema sovrabbondanza fatta di estrema miseria: così, nell'irrigidirsi del limite e nella tensione cifrata che lo travaglia, la presenza che si perde vive il suo non poter oltrepassare il limite nel valore, vive il suo “morire”.»¹³⁹

Come vissuto psicopatologico la *fine* del mondo è l'esperienza di un «rischio radicale», ovvero l'impossibilità di oltrepassare la situazione nel valore, dunque non poter iniziare nessun mondo possibile. Quando non è possibile esplicitare questa energia in un orizzonte operabile nel mondo, la possibile esperienza della caduta si fa rischio radicale sino a catastrofe. Il non essere in grado di curvare il significante come possibilità in significato come realtà si traduce in una carica di semanticità indefinita e indefinibile, irrelata e irreali. L'universo entra in tensione o verso la dissoluzione del significato, oppure assumendo la forma dell'universo già morto¹⁴⁰. Come vedremo nel documento psichiatrico ed etnopsichiatrico l'esperienza patologica del «finire»

¹³⁸ *FM*, br 339 p. 631.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *FM*, br. 340 p. 632.

assume il significato di un «crollare», di uno «sprofondarsi», di un «annientarsi catastrofico» se riflette nell'*Erlebnis* il «crollare», lo «sprofondarsi», l'«annientarsi catastrofico» del «ci» dell'esserci. «Il senso patologico resta definito dall'isolarsi e dal dilatarsi di questa esperienza, verso il limite di quel nulla che è il “mondo scomparso”, cioè la scomparsa della stessa possibilità di far apparire un mondo, e di emergervi come presenza»¹⁴¹. Naturalmente la *fine* del mondo non è esperibile in sé, ma è esperibile il suo *finire*, ossia il recedere verso l'annientamento, il suo disfarsi che riflette la caduta dell'energia della presenza: «il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, incomunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di “mutare segno” mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo»¹⁴². Altro discorso investe le apocalissi culturalmente orientate, che non si definiscono per l'isolarsi dell'*Erlebnis* del finire, bensì per il mutamento di segno del finire, che è un cominciare nuovo storicamente significativo, integrato con società e storia, mediatore di valori comunicabili: nel Cristianesimo, ad esempio, questo mutamento di segno è dato dalla tensione fra annuncio del Regno e amore della Chiesa, «fra esperienza del mondo che entra nel “finire” e un “finire” che comanda di “iniziare”, di testimoniare, di esserci, di attendere preparando e di partecipare operando»¹⁴³.

¹⁴¹ *FM*, br. 343 p. 635.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, p. 635.

1. Dover essere

Alla domanda sulla perdita della presenza e sul finire del mondo fa da sfondo il dibattito esistenzialista su essere e non essere.

Per Ernesto de Martino «il fondamento dell'umana esistenza non è l'essere ma il *d o v e r e s s e r e*» e, inoltre, *l'esserci* non è essere-nel-mondo, ma doverci essere-nel-mondo. «Dover essere» *versus* «essere» quale fondamento dell'umana esistenza: ecco, a detta di de Martino, una delle teorizzazioni più feconde dell'esistenzialismo positivo italiano¹⁴⁴ in polemica aperta con quello negativo di Heidegger¹⁴⁵ e Jaspers¹⁴⁶.

Sostiene de Martino: «colui che si pone la domanda sull'essere non è né l'essere (infatti se lo domanda non lo è nel senso di un possesso definitivo) né il non-essere (infatti il porsi della domanda sull'essere non è il nulla), ma è colui che passa dal non-essere all'essere già in questo domandare, e che perciò trova la risposta in quel dover passare senza del quale nessuna domanda e nessuna risposta sono possibili: onde scopre che l'essere è il dover essere della valorizzazione, è l'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nella distinzione valorizzante»¹⁴⁷.

Dover essere è lo «slancio valorizzante intersoggettivo della vita», la «sempre rinnovantesi progettazione comunitaria dell'operabile», è l'emergere dalla situazione che si esplica in un duplice movimento: fonda la finitezza del singolo e, al tempo stesso, la sua apertura

¹⁴⁴ Si rinvia, per questo esistenzialismo positivo, a N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939; Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, Torino 1942; Id., *Filosofia, religione e scienza*, Torino 1947; Id. *Esistenzialismo positivo*, Torino 1948.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

¹⁴⁶ Si veda in particolare: K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913, e Id., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.

¹⁴⁷ *SF*, f. 11 e 12 pp. 67.

all'essere. L'«ethos del trascendimento», in questo contesto, è «il vero principio in forza del quale diventa possibile un mondo cui si è presenti: principio che per essere la regola interna di tutti i trascendimenti non è a sua volta trascendibile, ma solo raggiungibile nella tensione più alta dell'autocoscienza dell'esistere»¹⁴⁸.

In questo quadro è netta la distanza dal *Dasein* di Heidegger: l'esserci demartiniano non sarebbe inteso come deiezione, che coinciderebbe con l'alienazione¹⁴⁹, ma si tratterebbe di un esserci dove «il *ci* si configura storicamente entro contesti storico-culturali determinati; altrettanto storicamente determinati sono presenza e mondo; l'orizzonte che segna il limite di ogni possibile oltre non è statico e limitativo (come sembrerebbe essere per Heidegger), ma è una dinamica costruzione culturale, fatta di simboli e di azioni valorizzanti l'oltre stesso; l'esserci è soprattutto un dover-esserci, in cui la dimensione doverosa si tradurrebbe in un imperativo etico di trascendimento verso l'oltre»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *FM*, br. 381 p. 669. Negli inediti: «Solo dando al trascendentale il significato di supremo e non mai trascendibile valore della valorizzazione (valore s u p r e m o perché è la condizione e la regola di tutti i singoli trascendimenti valorizzanti), l'esistere non sfugge al trascendentale: perché se l'essere è dover essere, esso non può non essere quel doverci essere cui sono chiamate le singole esistenze storiche, e che costituisce le esistenze come tali, facendole emergere dalla vita e costituendole sempre di nuovo nel loro esserci.» (*SF*, f. 12 p. 67). Naturalmente vi è connesso il rischio del crollo dell'ethos del trascendimento che comporta il rischio del crollo dell'esserci nel mondo: il «nulla» quale possibilità di non far passare la vita nel valore si dà sia nel nulla radicale del crollo della valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile, sia nella dialettica di negativo e positivo nell'ambito delle singole valorizzazioni particolari (*SF*, f.16 p. 72).

¹⁴⁹ *FM*, br. 399 p. 683. Nell'inedito raccolto in *Storia e Metastoria*: «La deiezione, la *Geworfenheit*, l'essere-gettato-nel-mondo è rischio che travaglia l'esserci-nel-mondo: ma l'esserci-nel-mondo, la presenza, è sempre un gettare il mondo davanti a sé attraverso l'opera universalizzante, l'apertura ai valori. L'essere-gettato-nel-mondo significa già la presenza che si perde e che, perdendosi, perde il mondo. La *Geworfenheit* è il male estremo che minaccia, e da cui – al tempo stesso – si riscatta l'ethos della presenza.» (*SM*, *A5 Presenza*, p. 104).

¹⁵⁰ C. Gallini, *Introduzione a FM*, p. LII. Ancora gli inediti di *Storia e Metastoria* ci aiutano nella comprensione: «L'esserci della presenza è tutto racchiuso nel “ci”, in questa particella così carica di significati una volta che l'analisi si provi a delucidarla. In quanto

Per Heidegger l'esserci racchiude, necessariamente, nella sua struttura trascendentale l'essere nel mondo: una volta declinate le differenti modalità di essere al mondo, l'analisi dell'esserci è risolta. Al contrario, nella prospettiva demartiniana, «la struttura trascendentale dell'esserci è il doverci essere nel mondo, in atto di farsi valere contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile: la catastrofe del mondo non appare dunque nell'analisi come un modo di essere del mondo, ma come una minaccia permanente»¹⁵¹.

Si tratta della valorizzazione intersoggettiva della vita quale fondamento del doverci essere-nel-mondo, ultima e inderivabile *pensabilità e operabilità* dell'esistere. L'ethos del trascendimento è *inderivabile*, poiché esprime «*valore precategoriale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza culturale. Questo ethos del trascendimento, questo *doveroso andar oltre secondo valori categoriali*, è il valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andar oltre primordiale che non può essere mai oltrepassato perché ogni *oltrepassare* secondo valori categoriali si

“ci” dell'essere, esso è valorizzante, conferisce realtà, senso, prospettiva operativa, e trae in essere la presenza che di tanto e-siste (emerge dalla situazione) di quanto la trascende valorizzando, significando, operando. Ma, d'altra parte, in quanto l'essere si raccoglie nel “ci” e fonda la situazione da trascendere e il trascendimento della situazione esso è storicamente condizionato, anche se non si esaurisce in nessun qui e in nessun ora. Inoltre, in quanto il “ci” è storicità che si dischiude al valore, ed è al tempo stesso valore che si cala nella storicità, esso è rapporto con la tradizione, con il condizionamento culturale, forza effettiva di dialogo e di comunicazione, espressione di esigenze che trascendono l'individuo meramente biologico e naturale, e che si inscrivono in una realtà sociale e culturale definita, dove queste esigenze trovano eco.» (SM, A₇ II “ci”, p. 106).

¹⁵¹ FM, br. 381 p. 670.

compie in esso e p e r esso»¹⁵². Come abbiamo visto nel precedente capitolo, de Martino aveva già individuato, in *Morte e pianto rituale*, il limite teorico del conferimento alla presenza di unità precategoriale della persona come problema storico di un'epoca definita, così come scritto nel *Mondo magico*¹⁵³; qui è definito chiaramente ed esplicitamente l'ethos del trascendimento come espressione di unità inderivabile, precategoriale: una sorta di *principium individuationis*. Naturalmente, è permanente l'esposizione al rischio: in questo senso assistiamo al *passare* dell'ethos del trascendimento che assume vari sensi: esistenziale, dando luogo agli stati psicopatologici; categoriale, ovvero nell'interno di ciascuna forma di valorizzazione; naturale, con la morte dell'individuo.

L'esserci del mondo, dunque, «come *d o v e r c i* essere, *Dasein* come *Dasein-sollen* è il valore categoriale per eccellenza: valore perché già si innalza sulla mera vita, che nella sua impossibile astrattezza, è per l'uomo *n u l l a*; precategoriale nel senso che tutti i valori categoriali sono per questo Regno delle Madri sempre in gestazione»¹⁵⁴.

In questa prospettiva l'*in-der-Welt-sein* di Heidegger diventa un *in-der-Welt-sein-sollen* di de Martino, che acquista rilievo proprio per il rischio di non-poter-ci-essere-nel-mondo rispetto all'essere-nel-mondo (*Weltuntergangserlebnis*) e che è l'impegno relazionale per eccellenza, ovvero «quell'ethos di cui parlava il Croce in una pagina di *Storia come pensiero e come azione* e che rende possibile qualsiasi

¹⁵² *FM*, br. 388 p. 675, *corsivi nostri*.

¹⁵³ *MPR*, pp. 15 sgg.

¹⁵⁴ *SF*, f. 8 p. 167.

particolare *Welt* culturale, a cominciare da quello economico-sociale»¹⁵⁵.

La presenza pensabile, in quanto energia presentificante ed emersione valorizzante dell'immediatezza della vita, energia intesa proprio come quell'«oltre», è vera condizione trascendentale della vita.

L'ethos del trascendimento è il vero principio secondo cui diventa possibile *un* mondo in cui si è presenza: un principio secondo cui il trascendimento dell'ethos non è a sua volta trascendibile, ma solo raggiungibile in tensione. Dover essere, per questo motivo, significa «doverci essere-nel-mondo» e, dunque, quel rischio radicale di non poterci essere in nessun mondo possibile: «il doverci essere in un mondo culturalmente significante» è esposto al rischio di «non poterci essere in nessun mondo culturalmente possibile». Questo è il vero snodo teorico: la fine del mondo quale possibilità antropologica permanente, che travaglia tutte le culture umane e la loro mondanità.

«Mondanità», per dirla con le parole di de Martino:

«La mondanità dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità, al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'essere, secondo modi distinti di progettazione e di intersoggettività. L'uomo è sempre d e n t r o l'esigenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere, e s o - l o p e r e n t r o l' o l t r e p a s s a r e v a l o r i z z a n t e l'esistenza umana si costituisce e si trova come presenza nel mondo, esperisce situazioni e compiti, fonda l'ordine culturale, ne partecipa e lo modifica. All'uomo non è dato mai trascendere questa stessa energia del trascendimento, che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente, la riconosca come tale oppur no: l'uomo non può che esercitarla ridischiudendosi sempre

¹⁵⁵ *SF*, f. 41 p. 95.

di nuovo al suo imperativo o patire variamente la sua crisi, sino al limite di quell'annientamento che, per l'individuo, sono la follia e la morte, e per le comunità la decadenza o il crollo della loro visione della operabilità del mondo.»¹⁵⁶

Ecco dove sta l'esposizione al rischio del crollo: è connaturata all'ethos stesso. Questa energia non è trascendibile del trascendimento valorizzante interoggettivo; è, per eccellenza, trascendentale, ossia condizione ultima di pensabilità e operabilità dell'esistere: il dato biologico e il condizionamento biologico si danno dentro il dispiegarsi dell'ethos, né fuori né prima; i «*m o r e s* storico-culturali, i costumi, le singole morali» non esauriscono l'ethos, anzi procedono secondo modi e limiti dentro i quali l'ethos si fa consapevolezza di sé. Il linguaggio, la vita politica e quella morale, arte e scienza, filosofia, simbolismo mitico-rituale della vita religiosa «procedono da questo ethos: la antropologia non è che la presa di coscienza sistematica di questo ethos, la determinazione dei distinti modi del suo manifestarsi storico, la individuazione, nell'oltre del trascendere, delle coerenze che presiedono ai singoli modi dell'oltre, dell'ordine e della razionalità dei modi fra di loro, di ciò che appartiene alla struttura universale dell'esistenza e di ciò che invece si riferisce a singole formazioni storico-culturali transeunte»¹⁵⁷.

Alla domanda se c'è prima l'«essere» e poi l'«esperienza esistenziale», o viceversa, de Martino non ha dubbi nel ribadire che l'ethos del trascendimento della vita nel valore intersoggettivo – nel

¹⁵⁶ *FM*, br. 382 p. 670

¹⁵⁷ *FM*, br. 382 p. 671.

senso trascendentale del termine – viene «prima» e proprio in virtù del suo essere «dovere di esserci» è sempre esperienza esistenziale¹⁵⁸.

Ecco, in due soli brani, una sintesi efficace di quanto abbiamo argomentato fino ad ora:

«Il principio trascendentale dell'ethos del trascendimento della vita nel valore fonda l'esserci come doverci essere nel mondo, cioè come compito inesauribile di valorizzazione in lotta contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile; fonda la molteplicità e la finitezza degli esserci, e il loro mantenersi nella misura in cui si aprono alla valorizzazione intersoggettiva: fonda la distinzione dei valori ed il progetto comunitario dell'utilizzabile come valore inaugurale, come testimonianza prima dell'ethos del trascendimento; fonda infine la inesauribilità dei singoli valori in singole opere e la inesauribilità dell'ethos in un singolo valore.

L'ethos del trascendimento della vita nel valore fonda i singoli trascendimenti valorizzanti. In quanto norma di possibilità e fine regolativo di tutti i trascendimenti valorizzanti è in sé in trascendibile, nel senso che né la vita né il valore possono essere attinti una volta per sempre: il “dover essere” originario di questo ethos è tutto nell'oltre del suo movimento, nel passare dalla vita alla valorizzazione intersoggettiva della vita, e nel riproporre sempre e di nuovo questo passaggio. Il rischio di quest'oltre sta nella sua caduta, ma la sua caduta non conduce né all'immediatezza della

¹⁵⁸ *FM*, br. 389 p. 676. E ancora: «In quanto trascendimento sempre di nuovo emergente, cioè in quanto dovere di esserci, questo ethos è sempre esperienza esistenziale, vita concretamente oltrepassantesi, slancio verso la continua riplasmazione intersoggettiva del mondo, socialità di comportamenti secondo l'ideale regolativo della valorizzazione. Ma, d'altra parte, in quanto trascendimento della vita, e quindi dell'abbisognare, questo ethos racchiude sempre un momento di finitezza, ed in quanto dovere del trascendere è esposto al rischio della caduta, della stanchezza e della inerzia. Questo rischio ha luogo nelle singole valorizzazioni, dando luogo a feticizzazioni ed esorbitanze (tecnicismo, estetismo, scientismo, moralismo, legalismo, politicismo, ecc.), ad un livello più profondo può colpire tutto il fronte della valorizzazione, destrutturando lo stesso mondo e lasciando apparire “la malattia degli oggetti”, la fine del mondo come malattia patologica.»

vita, né all'assolutezza del valore, conduce piuttosto al nulla, alla morte, alla follia.»¹⁵⁹

Naturalmente il tempo di questo movimento dell'ethos della valorizzazione intersoggettiva non si può ridurre né al progresso lineare e neanche all'eterno ritorno. Certo, ogni civiltà è «progresso», inteso come «valorizzante emergenza dalle condizioni naturali», quale che sia la coscienza che ha di questo emergere, financo alla negazione dell'ethos, attraverso «comportamenti religiosi fondati sulla ripetizione rituale delle origini mitiche o su mistiche pretese di evadere una volta per sempre dal “mondo” o su mistiche attese di un *escaton* definitivo della storia umana. Affinché una civiltà sussista, una società funzioni, un linguaggio comunichi e dei valori circolino occorre *p r o g r e d i r e* oltre la naturalità, trascendere la vita: e proprio questo ethos del progresso o del trascendimento, ancorché non riconosciuto come tale, è l'ultima forza attiva della vita culturale, il cui flettersi segna la fine degli individui come gruppi»¹⁶⁰. Ecco come de Martino intende il progresso: progredire del trascendimento. Anche la concettualizzazione del tempo come temporalità è racchiusa dentro l'ethos del trascendimento valorizzante, ma allo stadio primordiale. A quello stadio, infatti, «in quanto principio esistenziale dell'oltre è *t e m p o r a l i t à*, presentificazione di ciò che *deve* venire fra tutti i *possibili* a venire, e quindi ripresa di un certo avvenuto per dischiuderlo a quel “deve”»¹⁶¹. Si torna, dunque, al tema del dover essere per il valore che non si esaurisce nell'esistere, ma sempre da capo torna a porsi e proporsi come «orizzonte, e proprio per questo

¹⁵⁹ *FM*, br. 390 e 391 pp. 676-677.

¹⁶⁰ *FM*, br. 385 p. 673.

¹⁶¹ *FM*, br. 386 p. 674.

ogni singolo vive nel tempo, o più esattamente come temporalità, come “senso dell’avvenire”, come “senso del passato”»¹⁶².

2. Angoscia

L’angoscia della crisi è il crollo dell’*ethos* del trascendimento della valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile. «Non ci si angoscia pertanto davanti ad un ente intramondano, per qualche fenomeno che ci minaccia, per qualche cattivo pensiero, ma per il puro e semplice esperire che si viene restringendo inesorabilmente il margine oltre il quale un mondo è in generale possibile. La fine di un mondo nelle sue varie accezioni – per es. del mondo dell’adolescenza, del mondo dei nostri cari, di un’epoca o di una civiltà – non produce necessariamente angoscia, almeno nella misura in cui possiamo oltrepassare le situazioni relative, dischiudendoci al mondo della maturità, a quello delle care memorie, a quello della nuova epoca o civiltà; d’altra parte l’angoscia può trarre occasione da episodi anche del tutto irrilevanti, o esplodere senza nessuna occasione apparente. Il che significa, appunto, che non il “questo” o il “quello” sono ciò davanti a cui ci si angoscia, ma il dischiudersi di ogni prospettiva in cui si possono collocare un questo o un quello»¹⁶³. Seguendo questa traccia di ragionamento non può che affiorare l’ennesima critica ad Heidegger secondo cui ci si angoscerebbe nel momento in cui siamo “gettati” nel mondo, nella “mondità”, poiché, secondo de Martino, l’essere-nel-mondo è svuotato dal suo dovere ed è interpretato eminentemente come deiezione e non secondo il doverci-essere-nel-mondo, secondo

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *SF*, f. 51 p. 104.

valore. Lo spaesamento prodotto dall'angoscia produce il non sentirsi a casa propria – il sentimento più originario –, che è proprio dell'essere nel mondo come tale: la maniera quotidiana, per Heidegger, in cui l'esserci comprende il suo essere spaesato è la diversione deiettiva tendente ad eliminare il non sentirsi a casa propria, anche se questo tranquillizzato ed intimo essere-nel-mondo è un modo del non sentirsi a casa propria, cioè dell'esser spaesato¹⁶⁴. Lo spaesamento dal quale si fugge è il più proprio essere per la morte e come questo sentirsi viene coperto nella quotidianità dell'esserci, cioè nella *quotidianità media* degli stati interpretativi pubblici¹⁶⁵. L'angoscia è debolezza dell'esserci, paura. La quotidianità “dissimula” il morire per rendersi più leggero l'essere gettato nella morte. L'inautenticità della comprensione quotidiana della morte caratterizza un modo di essere in cui l'esserci può disperdersi o è per lo più disperso, ma in cui non deve necessariamente e costantemente disperdersi. Per Heidegger, dunque, la situazione affettiva che può tenere aperta la costante e radicale minaccia intorno a se stesso, minaccia nascente dal più proprio e isolato essere dell'esserci, è proprio l'angoscia, che pone l'esserci davanti alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, effettiva, certa di sé e, comunque, piena di angoscia: la libertà per la morte¹⁶⁶.

Per de Martino nell'angoscia si disvela il mondo come mera possibilità, mero poter essere: ma questa vuota mondità, questo formale poter essere è il non-esserci, il non-mondo, crollo dell'ethos del trascendimento. Inautenticità dell'esserci: «l'esserci che viene perdendo l'ethos che lo fonda e lo mantiene, e che per questo ethos

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 40 pp.231-239.

¹⁶⁵ *Ivi*, § 51, § 52 e § 53 pp. 308-324.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 323.

rinnova la vittoria, valorizzando e mondanizzando, sul suo sempre incombente morire. Per questo ethos si è sempre al di qua della morte, nella vita culturale l'essere per la fine è occultato perché lo deve essere, in quanto l'esserci è essere per il valore in continua lotta di fronte all'essere per la fine. L'essere per la morte non è dunque l'essere più proprio, incondizionato e insuperabile dell'esserci: l'esserci lavora sempre per oltrepassare il morire, non solo quello di ogni momento, ma anche quello dell'istante supremo»¹⁶⁷.

L'angoscia, dunque, «apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto, di perdersi nella “isolata” intimità privata e incomunicabile, di spaesarsi rispetto ad ogni possibile “paese”, di smarrire l'oltre che condiziona il “mondo” in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante»¹⁶⁸.

3. Mondo, natura

Poiché l'ethos del trascendimento è «testimonianza primordiale di *humanitas*, è insidiato dal flettersi del suo slancio su tutto il fronte

¹⁶⁷ *SM*, f. 58 pp. 110-1. Rispetto all'essere-per-la-morte heideggeriano e all'aver o meno coraggio dell'angoscia davanti alla morte, de Martino fa notare che non si tratta di mancanza di coraggio, bensì, all'opposto, di «istituzionalizzazione del coraggioso oltrepassare della morte, in luogo di rischiare di passare con chi muore». Da questo punto di vista i riti funerari sono opera di saggezza e non di viltà, poiché esprimono l'esserci nella intersoggettività evocata nel momento che più si è tentati di cadere nell'intimità dell'angosciantesi, del sentirsi spaesato per qualche morire altro che rischia di minacciare anche il nostro (*Ivi*, f. 57 p. 110).

¹⁶⁸ *SF*, f. 56 p. 109. E ancora: «La heideggeriana “media quotidianità dell'esserci” è modalità inautentica dell'esistere, copertura, fonte di illusioni, smarrimento nell'anonimato, estraniamento, etc. Ora il mondo dell'utilizzabile e del sociale è in realtà la testimonianza inaugurale dell'ethos del trascendimento, in quanto fonda un mondo di “fedeltà” intersoggettive che va ben “oltre” il piacere e il dolore “individuali” fondando al tempo stesso un orizzonte di possibili iniziative.» (*Ibidem*).

della possibile valorizzazione, appare cioè insidiato, proprio nel suo carattere di principio, da un mutamento di segno che coinvolge il finire del mondo e della presentificazione al mondo»¹⁶⁹.

Un «mondo», per de Martino, è sempre un mondo culturale, è sempre esperibile dentro un determinato ordine di valorizzazioni intersoggettive umane, dentro un certo progetto comunitario dell'operabile. Abbiamo visto che ciò che sostiene il mondo è l'ethos valorizzante; il flettersi dello slancio valorizzante su tutto il fronte della possibile valorizzazione cui è esposto l'ethos è il rischio permanente. Come abbiamo già accennato, non si tratta di esser gettati: per de Martino il «trovarsi dato nella datità del mondo è reso possibile dal porsi per entro un trascendimento del vivere questo trascendere ponendosi oltre la datità, come sfera valorizzante il cui limite è segnato appunto da quella “datità” e da quel “trovarsi” in esso»¹⁷⁰. Perché il mondo sia realmente tale, abbia un significato, è necessario andar «oltre-per-il-valore», un oltre che rende possibile esperire un irriducibile «al-di-qua» della valorizzazione, un mondo e un me stesso che, per de Martino, sono posti o imposti¹⁷¹. Il mondo è come se avesse due facce: una, che volge alla vita universale, si costituisce come datità; l'altra, che volge alla valorizzazione, si costituisce come nostro, come «mondo della cultura». La «datità» è

¹⁶⁹ *FM*, br. 381 p. 669.

¹⁷⁰ *FM*, br. 345 p. 637. il tema della datità è centrale nel confronto con la fenomenologia husserliana, che de Martino mette a tema in una serrata disamina entro i materiali raccolti da Pàstina negli *Scritti filosofici* (fogli 63-99, pp.117-152).

¹⁷¹ *Ivi*, pp.637-8. Ancora de Martino: «[...] l'essere-nel-mondo è reso possibile dal doverci-essere, e [...] il crollo dell'ethos trascendentale del trascendimento coinvolge l'essere-nel-mondo (*Weltuntergangserlebnis*). Il “trovarsi” nella vita è possibile per entro un “porsi” secondo valore nella vita stessa: quel trovarsi segna la “resistenza” al lavoro del porsi e il limite della appropriazione che dal lavoro, dall'opera, risulta pur sempre, e che chiama sempre a nuovo lavoro, a nuova opera».

solo possibile come ineliminabile residuo della valorizzazione anche nel momento della crisi della valorizzazione stessa, anche quella inaugurale dell'utilizzabile, poiché si perde la stessa datità: non vi sono più né un mondo dato e nemmeno un io dato assegnato.

In questo contesto l'«assolutizzazione feticizzante» è da combattere poiché pretende di assolutizzare una particolare forma storica di consapevolezza dell'ethos del trascendimento: l'arte (estetismo), la politica (società perfetta), la filosofia (fatta a sistema), la morale (moralismo), la natura (naturalismo)¹⁷². L'«assolutizzazione di un valore», come l'«assolutizzazione naturalistica», è una cattiva teorizzazione dell'oltre manifestantesi nella assolutizzazione di un valore particolare, che significa già un flettersi dell'ethos del trascendimento in quel determinato valore; un flettersi che se non è limitato a una contraddizione felice, ma ha radici più profonde, fa avanzare la crisi sul fronte del valorizzabile in tutta la sua possibile estensione¹⁷³.

Seguendo l'atteggiamento «naturale», la datità del mondo non sarà altro che gli oggetti intramondani altri, fenomeni, altri uomini, con i quali si entra in rapporto. Scrive de Martino: «In quanto dati dall'esterno io li trovo davanti a me, così come mi trovo davanti ad essi, senza contare che “mi trovo” io stesso come oggetto tra gli

¹⁷² Così de Martino: «La lotta contro queste diverse modalità di assolutizzazione, che è condotta ogni giorno da qualsiasi uomo nella misura in cui è tale e che è il compito eminente del filosofare, significa semplicemente questo: che se il valore della valorizzazione è l'intrascendibile che presiede a tutti i trascendimenti valorizzanti, e se, per il suo dover essere, non è mai esauribile né in sé né in nessuna delle sue particolari valorizzazioni, nessuna opera secondo valore esaurisce il valore in cui è opera, e nessun valore secondo l'ethos del trascendimento esaurisce quest'ethos: onde se la vita deve essere trascesa nell'opera che vale, l'opera che vale deve essere trascesa non solo in un'altra opera secondo lo stesso valore, ma anche secondo un'opera che attua un altro valore, e così sempre di nuovo, inesauribilmente.» (*Ivi*, p. 639).

¹⁷³ *Ivi*, p. 639.

oggetti, come corpo fra i corpi. Sempre nell'atteggiamento naturale questa d a t i t à del mondo (e di me nel mondo), non solleva nessun problema: è una ovvietà in cui immediatamente si vive, e che è ovviamente inclusa nel vario comportarsi quotidiano»¹⁷⁴.

«Mettere fra parentesi il mondo»¹⁷⁵ significa mettere in causa l'«assolutizzazione della valutazione naturalistica del mondo, la datità che diventa feticcio»¹⁷⁶. Ogni datità è, in linea di principio, riconducibile alla soggettività; «tale riduzione si pone inesauribilmente sempre di nuovo all'umanità nella sua storia»¹⁷⁷.

«Domesticità»¹⁷⁸ e «utilizzazione» sono le parole chiave della operabilità, della valorizzazione. La «domesticità del mondo» è in

¹⁷⁴ *FM*, br. 346 p. 640

¹⁷⁵ Su questo tema assai interessante è la comunicazione di Enzo Paci presentata al XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 1958), *La concezione relazionale della libertà e del volere*, pubblicata in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961.

¹⁷⁶ *FM*, br. 347 p. 641.

¹⁷⁷ *Ibidem*. Nel concreto della società presente a de Martino combattere il naturalismo assumeva il senso di combattere la prospettiva dell'uomo come oggetto, la pretesa della società borghese di assolutizzare la prospettiva del naturalismo sociale incluso nella società capitalista. Sui concetti di *naturalizzazione* e *feticismo* di notevole interesse sono due testi di Alfonso M. Iacono, *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso»*, Giuffrè, Milano 1985, e Id., *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000. Muove proprio da de Martino il saggio sugli *Effetti della naturalizzazione*, contenuto nell'ultimo lavoro di Iacono, *Storia, verità e finzione*, manifestolibri, Roma, 2006, pp. 111-128.

¹⁷⁸ Nella lettura critica che de Martino fa della *Recherche* di Proust emerge bene questo concetto, assieme a quelli di familiarità e appaesamento: «L'analisi proustiana illustra molto bene come l'esserci nel mondo, il trovarsi in esso come in uno sfondo familiare, appaesato, ovvio da cui emergono in un flusso continuo le attualità dominanti variamente qualificate in cui l'esserci-nel-mondo si presentifica, racchiude in realtà una immensa storia umana vissuta attraverso la biografia personale e congiunta attraverso la educazione con la storia intera dell'umanità. La distinzione tra mondo come sfondo domestico di operabilità e mondo come flusso di emergenze egemoniche in cui l'esserci si raccoglie sempre di nuovo nel suo valorizzante trascendere indica la misura in cui in l'esserci del singolo è coralmente, com'unitariamente condizionato. Senza uno sfondo di domesticità, di anonima e appaesata datità non è possibile determinare il qui e l'ora della presentificazione; ma quell'orizzonte domestico, appaesato, è tale in quanto in esso risaliamo istantaneamente la china di una faticosissima storia umana, senza memoria di

primo luogo essere fra corpi utilizzabili come corpo utilizzabile. Una domesticità che è sfondo della vita quotidiana, che affiora in decisioni agevoli e anche in iniziative che possono richiedere tensione e responsabilità. Seguiamo il ragionamento di de Martino contenuto negli inediti, raccolti da Pàstina negli *Scritti filosofici*:

«Attraverso l'orizzonte della utilizzazione la vita riceve per l'uomo la sua plasmazione inaugurale come "mondo di cose domestiche", ripartito cioè secondo sfere di operabilità utilitaria. Questa domesticità del mondo, frutto di educazione culturalmente condizionata e di attitudini personali, costituisce in parte lo sforzo opaco della vita quotidiana (l'utilizzabile non attualmente utilizzato ma che lo può sempre essere all'occorrenza), in parte affiora in decisioni attuali così agevoli da non richiedere un impegno particolare per la coscienza (il quotidiano dispiegamento di minute abilità operative, l'adoperare abitudinario le cose che sono utili, etc.), in parte emerge in comportamenti di utilizzazione che richiedono una alta tensione per la riuscita, un vigile senso di responsabilità o addirittura lo sforzo inventivo di una nuova tecnica e di una nuova abilità. Nella domesticità del mondo – di un certo mondo culturalmente condizionato – vive una folla di memorie attuali o possibili, di comportamenti efficaci e di limiti operativi di questi comportamenti; vivono le abilità conquistate dalle passate generazioni, i risultati del lavoro di un numero sterminato di contemporanei, l'esito del nostro essere stati educati ad operare così e così le cose del mondo e il nostro stesso corpo sin dalla primissima infanzia: ed in questa tradizione dell'utilizzabile è chiamata, a vari livelli di consapevolezza, a prodursi, portando in tal modo il suo contributo variamente relazionato.»¹⁷⁹

nomi, di date e di eventi, testimone di sé unicamente appunto nella domesticità e nell'appaesamento dello sfondo. Storia certamente disindividuata, sepolta nell'inconscio, contratta nell'ovvio e nell'abituale, e tuttavia esistente se la domesticità e l'appaesamento del suo sfondo condiziona e sostiene la nostra emergenza, e se il suo destrutturarsi segna il chiudersi di qualsiasi possibile orizzonte operativo e annunzia la catastrofe dell'esserci-nel-mondo.» (*FM*, br. 305.2 pp. 559-560).

¹⁷⁹ *SF*, f. 14 p. 69.

Operare secondo valore ci libera dalla datità. Tale, sempre rinnovata liberazione dalla datità, costituisce l'emergenza dell'esserci, il continuo rinnovarsi del suo margine di disponibilità per il valore.

Tornando alla natura si deve chiarire, a questo punto, quale *significato* assume e, contestualmente, come delimitare l'«orizzonte mondo»¹⁸⁰. Natura *in sé* e con significato «pratico»; mondo come immensa possibilità. Può giovare comportarsi come se vi fosse una natura «prima e indipendente»: è un'astrazione che viene compiuta, comunque, dentro la storia culturale dell'uomo. «In questa prospettiva l'uomo è sempre distaccantesi dalla natura, e non può mai saltare questo suo distaccarsi storico-culturale per raggiungere definitivamente la “natura in sé”»¹⁸¹. È il distaccarsi storico-culturale dalla natura, l'essere sempre dentro questo movimento di distacco, che fonda le «cose» naturali, ovvero un certo sfondo di utilizzazioni possibili: sfondo domestico, mondo, che è davvero domestico, che è davvero mondo nella misura in cui racchiude progettabilità e utilizzazioni. «La natura è l'orizzonte che segnala la inesauribilità della valorizzazione della vita secondo un progetto comunitario dell'utilizzabile»¹⁸². Al tempo stesso la natura è ciò che di essa sta «dentro» la progettazione utilizzante, è anche memoria, utilizzazioni

¹⁸⁰ Estremamente significativa e lirica la risposta a come delimitare tale orizzonte: «Come una immensa possibilità da cui viene emergendo, nella continuità di un concreto esserci, una graduale limitata attualità culminante nella presentificazione dominante del momento. Il mondo: cioè gli spazi cosmici, il nostro pianeta, gli astri del cielo notturno e la luce solare di quello diurno, le piante, gli animali, gli uomini e tutto questo nel tempo, che abbraccia la storia del mio esserci e quella di tutti gli altri esseri umani, e che retrocede verso un infinito passato e avanza verso un infinito futuro. Questo è il mondo che dorme in me, cui sono legato mediante il mio corpo e il mio inconscio: un dormire tuttavia che è un potenziale svegliarsi.» (*FM*, br. 349 p. 645).

¹⁸¹ *FM*, br. 350 pp. 645-646.

¹⁸² *FM*, br. 351 p. 646.

possibili accumulatesi nella storia culturale propria e della società intera, comportamenti, routine. Questi «al di là» e «dentro» sono inscindibili: il primo è dentro una particolare progettazione di cui si dispone da mettere in opera, mai appare «in sé»; la progettabilità di cui si dispone comporta sempre un limite definito, dunque un «al di là» che resiste, si oppone, si ribella all'utilizzazione come «in sé».

Un mondo è tale solo per la valorizzazione; le determinazioni di un mondo – inteso come esteriorità materiale, resistente, estesa e modificatesi nel tempo – «nascono entro un determinato progetto comunitario dell'utilizzabile e sono possibili solo in quanto il doverci essere si determina secondo il valore intersoggettivo di una particolare modalità storica della valorizzazione»¹⁸³. Non esistono prima le cose e poi la necessità di utilizzarle: le cose sono possibili in quanto indicano ambiti di utilizzazione in un certo ordine dell'utilizzabile.

«Il “mondo” è sempre dato nella sua totalità comunitaria per essere ripreso nella specificità e singolarità di una valorizzazione, è sempre allora non tanto nell'abitudinario per poter tracciare in questo vissuto più o meno anonimo e socializzato la figura intima, personale, emergente della propria personale iniziativa valorizzatrice. Ma la datità, l'abitudinarietà, la ovvietà del mondo sono possibili in quanto fedeltà immediata a iniziative di generazioni passate, o del nostro passato e di quanto vi si lega attraverso la nostra biografia culturale: e se fanno suolo e patria su cui s'innalza il compito personale dell'ora, è perché soltanto attraverso questa domesticità anonima del mondo è possibile rendersi disponibile per proseguirlo nella ripresa sempre rinnovantesi delle scelte “mie”, originali, *singularizzate*. Il *singolo* può “ricominciare” qualche aspetto del mondo – e lo ricomincia sempre come se fosse il primo uomo che comincia ad essere uomo la prima volta – solo se tutti gli altri aspetti

¹⁸³ *FM*, br. 353 p. 647.

fanno momentaneamente da sfondo, e se dall'altra parte questo sfondo include in modo esplicito un significato umano, un lavoro di umanizzazione contratto nella domesticità ovvia dell'ambiente, una testimonianza fondamentale di non-solitudine, di sommessa coralità operativa distendentesi nello spazio e nel tempo.

[...]

La natura è l'orizzonte che segnala la inesauribilità dell'ethos di valorizzazione della vita secondo un progetto comunitario dell'utilizzazione: e, al tempo stesso, è l'orizzonte delle utilizzazioni possibili accumulate nella storia culturale, la memoria – implicita o esplicita – di un certo ordine di abilità e di tecniche umane di cui posso avvalermi o di cui mi avvalgo di fatto. Nel primo senso la natura è limite, resistenza, esteriorità materiale non cospirante con l'uomo; nel secondo caso è la traccia dei comportamenti razionali che la cultura mi offre oltre questo limite, questa resistenza, questa esteriorità.»¹⁸⁴

4. Corpo

Se ci siamo fatti una banale domanda – “che cosa è” – relativamente al mondo, non possiamo non porci il medesimo interrogativo riguardo al corpo.

Seguiamo dei frammenti, raccolti nei brani, che de Martino appunta da *L'essere e il nulla* e *La nausea* di Sartre¹⁸⁵. Eccoli in sequenza: «centro di riferimento totale indicato dalle cose», «strumento e fine dell'azione», «corpo vissuto e non conosciuto», «condizione

¹⁸⁴ *FM*, br. 355 pp. 648-649, *corsivi nostri*. Già nel *Mondo magico* vi era una affermazione assai “premonitrice”: «Fin quando si assume il piano della *datità* naturalistica come l'unico possibile la contraddizione scoppia prima o poi inevitabile».

¹⁸⁵ *FM*, br. 307-311, pp. 596 sgg.

permanente della possibilità della mia coscienza in quanto coscienza *del* mondo: e in quanto progetto trascendente del mio futuro»; «Ma questo inafferrabile corpo, è precisamente la necessità che vi sia una scelta, cioè che io non sono tutto in una volta. In questo senso la mia finitezza è la condizione della mia libertà...».

Proprio la nausea, di contro, racchiude «la negazione del proprio corpo, il sentire il “vuoto”», «*la carne sola*, nella misura in cui si riduce in questa solitudine, è il nauseabondo per eccellenza, il “nulla” che si spalanca, ciò che letteralmente resta sullo stomaco, il cibo indigesto da vomitare, oppure la colpa, la miseria, ecc.»: le parole di de Martino si uniscono e si mescolano a quella di Sartre.

S'intreccia, naturalmente, alla descrizione del corpo la relazione col mondo. Eccola, ben sintetizzata dallo stesso de Martino:

«Il mondo come orizzonte degli utilizzabili rivelantesi attraverso progetti operativi – piantare chiodi, seminare il grano – e come sistema di rinvii che riceve senso e orientamento dallo strumento-limite, dallo strumento-centro, dallo strumento-utilizzante, dallo strumento che non impieghiamo ma che siamo, cioè dal c o r p o : il quale non ci è dato che attraverso l'ordine degli utilizzabili mondani, attraverso lo spazio odologico, attraverso le relazioni univoche o reciproche delle macchine, ma non mai d a t o alla mia azione: “io non mi ci debbo adattare né adattarvi un altro strumento, esso è il mio stesso adattamento agli strumenti, quell'adattamento ce io sono”. (Sartre)»¹⁸⁶

Come percepire il corpo e come percepisce il corpo? Quali le sensazioni e le esperienze che fa? Cosa sente? Dunque il comportamento del corpo, la differenza fra oggetti e corporeità, le

¹⁸⁶ *FM*, br. 307 p. 571.

percezioni, le parti del corpo. L'intenzionalità e lo spazio occupato dall'intenzionalità. La struttura e la figura del corpo. La fisionomia, la familiarità e la comunicazione del corpo. La coscienza e la coscienza del corpo. Corpo e sensi. Il disturbo e i disturbi del corpo. Il problema dell'altro e dell'altrui corpo. I movimenti del corpo e gli atteggiamenti del corpo. L'istinto di conservare il corpo, l'istinto di conservazione. Si affastellano domande e frammenti di brani e commenti ai brani che vedono al centro naturalmente Sartre, ma anche Bergson¹⁸⁷, e la *Phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty¹⁸⁸.

Il corpo è anche le sue tecniche¹⁸⁹. Il cuore pulsante, il camminare, le mani operanti, la conquista della corporeità attraverso la maternità.

Il pulsare del cuore scandisce «nel modo più visceralmente nostro l'intero calendario dell'esistere». È immediata partecipazione al ritmo dell'esistere: «L'esserci, mobile raccogliersi dell'essere nel qui e nell'ora del sempre rinnovato decidere e mobile aprirsi del qui e dell'ora al compito della valorizzazione intersoggettiva: in queste sistole e diastole che concentrano e distribuiscono secondo fedeltà e iniziative sta il cuore pulsante dell'esserci. E ben si comprende come il cuore vissuto del proprio corpo abbia potuto tramutarsi in simbolo»¹⁹⁰.

Nel semplice camminare umano, secondo de Martino, il corpo «non è dato, ma messo in causa e ripreso

¹⁸⁷ Si veda H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1907; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, Mondadori, Milano 1935.

¹⁸⁸ *FM*, br. 311-317, pp. 575-600.

¹⁸⁹ Nei fogli raccolti da Pàstina e nei brani de *La fine del mondo* Ernesto de Martino fa riferimento a una comunicazione di Marcel Mauss presentata alla Société de Psychologie il 17 maggio 1934 (poi pubblicata nel «Journal de Psychologie», nel '36, e ripubblicata in *Sociologie ed Antropologie*, nel '50) in cui si mette in evidenza il problema delle *tecniche del corpo* e, segnatamente, come ciascuna società imponga all'individuo un uso rigorosamente determinato del suo corpo.

¹⁹⁰ *FM*, br. 322.2 p. 608.

continuamente e totalmente ai fini di quella utilizzazione particolare che è lo spostarsi sul suolo *lasciando libere* le braccia e le mani per altre valorizzazioni utilizzatrici»¹⁹¹. Noi non camminiamo mai soli, ma «con tutta la storia personale e umana di quella particolare tecnica del corpo che è il saper camminare; camminando noi siamo accompagnati e sorretti da questa storia, e dagli sforzi, dalle ricerche, dalle invenzioni e dagli apprendimenti che essa comporta. Certamente l'uomo adulto non ha nessun bisogno, per camminare, di imparare questa storia partitamene: cammina e basta. Ma in una guisa implicita, appena incoata compendiata in modo estremo e risolta in abilità operativa “ovvia”, questa storia è pur *ripresa* ogni volta che l'uomo cammina, ché se davvero l'avesse totalmente dimenticata non potrebbe neanche camminare, avrebbe semplicemente disimparato questa tecnica»¹⁹².

L'operare delle mani, che richiamano più in generale i due lati del corpo, sono descritte, nel documento mitico-rituale¹⁹³, nel loro ricevere differenti valorizzazioni nelle diverse sfere del fare umano, economico, sociale, giuridico, morale e religioso. La mano destra, è la mano egemonica, forte, padrona, efficace, realizzatrice e conservatrice dell'ordine tecnico della abilità, rispetto alla sinistra¹⁹⁴. de Martino contesta questo approccio, circoscrivendolo al simbolismo mitico-rituale e prendendo in esame un punto di vista tecnico-lavorativo

¹⁹¹ *SF*, f. 74 p. 127.

¹⁹² *SF*, f. 75 p. 128.

¹⁹³ de Martino fa riferimento, in particolare, al testo Roberto Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris 1928, e al già citato saggio *Le techniques du corps* di Marcel Mauss.

¹⁹⁴ *FM*, br. 324 p. 611.

secondo cui «il significato simbolico “positivo” della destra e “negativo” della sinistra non possiede nessuna giustificazione»¹⁹⁵.

Dalle mani dell’operare, dell’utilizzazione, alla domesticità del grembo materno, il «calore del corpo materno»¹⁹⁶. Primo orizzonte cosmogonico, primissima patria culturale dell’esserci nel mondo. Da lì l’origine del cammino, del progressivo appaesamento della terra incognita del mondo. «Nello sfondo di quel calore diffuso conquistammo la nostra bocca succhiando il latte», attraverso la «carezza della mano materna si venne descrivendo e precisando la superficie del nostro corpo, e per l’immagine del volto materno conquistammo i nostri occhi e il nostro riso e ci destammo al riconoscere»¹⁹⁷. La domesticità del cullare materno, spazio modello di sicurezza¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Ibidem*. E ancora: «Partendo dalla coerenza interna di una progettazione dell’utilizzabile non si vede nessuna ragione per eleggere la mano destra ad una funzione egemonica rispetto alla sinistra. Quanto alla dissimmetria motrice dell’uomo ed ai leggeri vantaggi fisiologici della mano destra, è da osservare che la utilizzazione delle mani come esigenza tecnico-lavorativa avrebbe potuto agevolmente plasmare il dato fisiologico, senza contare che non risulta dimostrato che si tratta proprio di una dato e non di un risultato di una scelta culturale».

¹⁹⁶ *FM*, br. 329-329.4, pp. 618 sgg.

¹⁹⁷ *FM*, br. 329.1, p. 618.

¹⁹⁸ «Nella stessa più elementare sfera economica, nel bisogno di nutrirsi, si fa valere il rapporto con un certo ordine culturale, con una determinata regola dell’essere insieme per il bisogno, in un mondo reso domestico per la soddisfazione: lo stesso distacco dalla madre, nelle due modalità della nascita e dello svezzamento, è culturalmente plasmato, rientra cioè in una sfera di valorizzazioni adulte per cui non è mai, nelle società umane, un evento soltanto naturale.» (SF, f. 23 p. 77)

Ancora su vitale, utile, economico e presenza

Nel corpus di inediti *Introduzione alla raccolta*¹⁹⁹ vengono con maggiore dettaglio ripresi i temi della polemica fra Benedetto Croce ed Enzo Paci²⁰⁰ e quelli dell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano.

de Martino riporta un passaggio della raccolta su *Hegel e l'origine della dialettica* secondo cui per il Croce il vitale «non potrebbe assestarsi e durare nella pura persistenza e prosecuzione del benessere individuale, perché si corromperebbe e farebbe morire la realtà tutta, se, uscendo da questa strettoia, non rendesse esplicito il legame con l'universale, facendo passaggio così alla sfera morale». Secondo questa intuizione, dunque, ciò che fa muovere il vitale è l'universale che è proprio l'*ethos* del trascendimento, il dover essere della valorizzazione, a cominciare dalla utilizzazione, ovvero dal progetto comunitario dell'utilizzabile.

Il punto è, a questo livello, comprendere meglio se questo *ethos* è valore tra valori, forma o materia: ovvero superare l'*impasse* della polemica Croce-Paci. Permane, a detta di de Martino, una confusione nell'utilizzo della

¹⁹⁹ SF, pp. 51 sgg.

²⁰⁰ È lo stesso de Martino a fornirci i testi della querelle: «In Studi Filosofici II (1941) apparve il saggio del Paci "Il significato storico dell'esistenzialismo" cui il Croce rispose in *Critica* 1942. Il saggio del Paci, insieme ad altri, fu ripubblicato in *Esistenzialismo e storicismo*, 1950. Cfr. anche, Croce, *Arte, esistenza e forme dello spirito*, in *La Critica*, a. II, 1940, pp. 388-417, e *Ancora sulla vitalità come momento dello spirito*, in *Critica* nov. 1949, n. 15, pp. 93-95, cui il Paci rispose in *Esistenzialismo e storicismo*, pp. 296 sgg. Nel '51 seguirono altri interventi del Croce sulla questione, raccolti in *Indagini sullo Hegel*, 1952.» (SF, f. 2 pp. 57-58). Di *Indagini su Hegel e schieramenti filosofici* segnaliamo gli articoli e note: *Delle categorie dello spirito e della dialettica*, *Del nesso tra vitalità e la dialettica*, *Poscritto* e *Un esempio*, raccolti sotto il titolo *Hegel e l'origine della dialettica*.

denominazione categoriale di utile, vitale ed economico: vitalità «cruda e verde» non è differente da quella plasmata dall'economico-sociale. Paci accetta questa formulazione crociana²⁰¹ e vi innesta la considerazione secondo cui l'utile è la *materia* esistenziale su cui si sollevano le *forme* spirituali. Inaccettabile, per de Martino, e inaccettabile perché tale assunto non facilita affatto la comprensione del passaggio a queste forme, resta oscuro «proprio ciò che induce a f a r p a s s a r e la materia esistenziale alle forme spirituali»²⁰². Merito del marxismo è aver conferito alla materia esistenziale rilievo storico, segnatamente la materia economico-sociale, cosa che Paci non ammette. Sia la materia esistenziale del Paci che la vitalità crociana sono impossibilitate e non spiegano la dinamica della valorizzazione; al contrario la forza etica, «f o r z a o l t r e p a s s a n t e», ethos del trascendimento, assolve a questo compito. Ethos del trascendimento che è fondamento del doverci essere valorizzante il mondo secondo distinte forme di valorizzazione, in nessuna delle quali l'operare del doverci essere esaurisce l'essere e nessuna delle quali può essere feticizzata come valore assoluto che esaurisce il dover essere; questo è possibile perché, come sostenuto dallo stesso Enzo Paci sia nel testo *Dall'esistenzialismo al relazionismo* che in *Tempo e verità*, «l'essere non è il fondamento del mondo se non in quanto è la forma verso la quale il processo si trascende»²⁰³.

In uno dei brani²⁰⁴ della *Fine del mondo* Ernesto de Martino riconosce sia a Benedetto Croce che a Karl Marx due meriti. Il primo ha accolto nella vita dello spirito, tradizionalmente limitata al bene, al bello e al vero, il mondo

²⁰¹ «Paci confonde, come del resto Croce, la economicità – che è il valore di un certo ordine specializzato di bisogni e di mezzi per soddisfarli – con la vitalità in quanto generico abbisognare per vivere [...]» (*SF*, f. 17 p. 73).

²⁰² *SF*, f. 7 p. 63.

²⁰³ E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Firenze 1957; Id. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961.

²⁰⁴ *FM*, br. 349 p. 642.

dell'utile quale valore autonomo; inoltre il «testamento» di Croce²⁰⁵ dice esplicitamente di riprendere la meditazione dell'utile. Grandezza di Marx sta nell'aver compreso che, nella vita della cultura, «l'economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore»²⁰⁶.

Sempre nella raccolta sulla fine del mondo un'intera sezione è classificata seguendo i concetti di «vitale», «economico», «utile», «valore» e «presenza»: de Martino riprende queste categorie e le relaziona all'ethos del trascendimento.

La vitalità umana non è, come abbiamo già avuto modo di vedere, «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», vitalità animale e non umana. La vitalità umana è la presenza, ovvero vita che si fa presente a se stessa, «centro di energia sintetica secondo distinte potenze operative». È unità dialettica che condiziona le distinte forme culturali e, contestualmente, la molla dell'opposizione dentro ciascuna di queste forme. «Ed è quella stessa unità dialettica che per essere appunto la potenza di tutte le forme, va oltre l'utile e l'economico, distendendosi nel divenire culturale del completo, nell'ethos, nell'arte, nel logos»²⁰⁷. Vitalità umana *versus* vitale biologico, potremmo sintetizzare. È evidente che la presenza non può identificarsi con la mera vitalità biologica – cieca e indivisa – che solo per un gioco dell'immaginazione possiamo vedere nell'attitudine a farsi presente a se stessa: la mera vitalità biologica è incapace di entrare nel processo di «educazione»²⁰⁸.

E la natura, incapace di cultura, è sottoposta al dominio tecnico solo attraverso la forma economica della vita culturale²⁰⁹; forma economica che

²⁰⁵ B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari 1935.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *FM*, br. 362 p. 654.

²⁰⁸ *FM*, br. 367 pp. 657-658.

²⁰⁹ *FM*, br. 363 p. 654-655. Più oltre: «Il dominio tecnico della natura non ha luogo in seno alla stessa natura, ma solo attraverso la forma economica della vita culturale; la natura non sa di regimi economici, di strumenti materiali e mentali di lavoro, di società e

non coincide assolutamente con la presenza poiché essa è la potenza che condiziona tutte le singole forme di vita culturale.

L'utile economico, secondo de Martino, ha già in sé «il principio della sintesi autonoma utilitaria e al tempo stesso tutte le altre forme abbassate a materia della forma economica»: nella loro realtà biologica piacere e dolore, impulso e istinto, soddisfazione e sazietà «non vanno mai oltre la conservazione e la riproduzione della vita, si aggirano corporativamente in questa sfera che è la loro prigionia, e non abbassano a materia l'oltre della utilità (il logos l'arte l'ethos)»²¹⁰.

L'economico, dunque, è valore inaugurale, «in cui» deve attuarsi l'ethos del trascendimento della vita. Proprio per questa sua funzione inaugurale lo intendiamo come «valore della *securitas*», poiché l'economico è valore del domestico, della datità che possiamo utilizzare, un mondo di «nomi» e «cose» relazionato secondo un progetto comunitario dell'utilizzabile. Dentro l'orizzonte domestico l'esserci si trova quale centro di operabilità utilitaria, centro di fedeltà rispetto alle sicurezze del passato, centro di iniziativa per istituire le sue sicurezze. «Sulla base di questo dominio intersoggettivo della “sicurezza” – sempre rimesso in causa e sempre accresciuto nella storia, sempre “dato” e sempre “dabile” – si possono costituire gli altri orizzonti di valorizzazione del mondo. L'economico non può essere l'unico valore perché l'ethos del trascendimento non può esaurirsi in un valore particolare: anzi assolve alla sua funzione valorizzatrice solo quando non soffoca tutte le altre valorizzazioni, non si sostituisce ad esse, non pretende di esaurire l'esserci (il doverci essere)»²¹¹.

di stato e di norma giuridica, e di quant'altro presuppone una costruzione sintetica della presenza, una iniziativa determinata secondo la particolare coerenza che è propria dell'utile e del calcolo utilitario: tutto ciò è reso possibile solo dalla presenza.»

²¹⁰ *FM*, br. 364 p. 655.

²¹¹ *FM*, br. 365 p. 656.

Il distacco dalla mera naturalità biologica del vivere per aprirsi verso il mondo dei valori costituisce la cultura. La cultura è energia morale del distacco dalla natura per fondare un mondo umano: «Il distacco dalla naturalità del vivere si compie intercalando l'ordine degli strumenti materiali e di regimi di produzione dei beni economici, l'ordine degli strumenti mentali per piegare la natura alle esigenze degli individui e dei gruppi, l'ordine delle regole sociali per disciplinare la divisione del lavoro e i rapporti fra le persone e i gruppi, l'ordine delle regole morali per educare l'individuo ad andare oltre la "libido" e per dare orizzonte a sentimenti che accennino alla riconoscenza e all'amore, l'ordine della catarsi estetica e dell'autocoscienza dell'umano operare e produrre e innalzarsi sulla natura»²¹².

La condizione umana, dunque, è caratterizzata dalla risoluzione della dialettica fra divenire e valore, fra passare e far passare secondo regola. «La condizione umana è natura che, mediante l'ethos della presenza, si solleva alla cultura»²¹³.

La condizione umana, come energia oltrepassante nel valore la situazione, può essere perduta, ma mai oltrepassata in sé. Ecco de Martino tornare alla critica del magico-religioso, ovvero della pretesa di oltrepassare non già le situazioni nei valori mondani, bensì la stessa condizione umana nel mitico-rituale: dalla storia alla metastoria. Questo alienarsi è annientarsi, naufragare. Ora il mitico-rituale compie un'azione di freno e riconfigurazione, di recupero dell'alienazione: non consente l'evasione dalla storia, consegna alla storia esclusivamente un orizzonte tecnico di segnalazione e reintegrazione nell'ordine culturale.

²¹² *FM*, br. 371 p. 659.

²¹³ *FM*, br. 373 p. 661. E ancora: «Questa risoluzione, questa dialetticità, questo far passare, questo innalzarsi è la condizione umana, che può essere perduta nel senso del naufragio della presenza (psicosi o nevrosi), ma non mai oltrepassata, come pretendono magia e religione. La pretesa di oltrepassare la condizione umana come tale, cioè la storicità, è tanto poco eseguibile che lo storiografo la riconduce nella storia e qui non rinviene nessun documento a favore di una evasione riuscita, per la semplice ragione che un documento del genere non può esistere.»

Alienazione ed estraniamento, per de Martino, sono esteriorizzazione della essenza (Dio si aliena nel mondo creandolo, l'idea nella natura, l'operaio nel prodotto). Se la presenza è potenza oggettivante dell'immediatezza del vivere, argomenta de Martino, tale oggettivazione si compie attraverso distinte forme culturali. L'economico è la forma inaugurale di distacco della vitalità. Vi sono momenti critici dell'esistere: la perdita della presenza si ha laddove invece di far passare nel valore ciò che passa, anche noi passiamo con ciò che passa. Rischiare di perdere la presenza significa rischio di esteriorizzazione della potenza oggettivante: ecco l'alienazione²¹⁴.

In Marx l'alienazione religiosa sta in quella economica, taglia corto de Martino. Vedremo, in seguito, come la *reductio* del concetto di economico non all'inaugurale soltanto, bensì alla totalità della valorizzazione, sia la critica più serrata di de Martino al marxismo di Marx.

²¹⁴ *FM*, br. 376 p. 664.

Capitolo Terzo

Apocalissi

Nel saggio del 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, de Martino aveva individuato, attraverso la comparazione, similitudini e divergenze fra le apocalissi psicopatologiche e le apocalissi culturalmente orientate valorizzando, nell'economia del suo ragionamento, proprio il dato psicopatologico come funzionale all'indagine storica e antropologica. In questo senso vi sono temi analoghi fra l'apocalittica culturale, suddivisa in ben quattro tipologie documentarie – quella etnologica degli attuali movimenti religiosi profetici e millenaristici, quella delle grandi religioni storiche, quella della tradizione giudaico-cristiana, quella relativa all'apocalittica nell'occidente moderno e contemporaneo²¹⁵ –, e quella psicopatologica: ma se nella seconda la «nuda crisi» e la tematica della fine sono prive di riscatto, nelle apocalissi culturalmente orientate il rischio incombente della fine è superabile nella reintegrazione culturale²¹⁶.

²¹⁵ E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., pp. 107 sgg. Vedremo come, nei brani raccolti nella *Fine del mondo*, la catalogazione di una documentazione così ripartita e, soprattutto, l'ambizione di commentarla dettagliatamente, sia sviluppata soltanto in relazione ad alcune tipologie delle quattro individuate.

²¹⁶ «La ricerca sulle apocalissi culturali conclude lo svolgimento demartiniano successivo all'accoglimento delle critiche di Croce al *Mondo magico*. Anche gli studi sulla cultura popolare del meridione contenevano già la conclusione secondo cui le

Relativamente alle apocalissi psicopatologiche c'è un frammento molto significativo, contenuto ne *La fine del mondo*, che connette il rischio della fine con la reintegrazione culturale e con la tematica dell'«ethos del trascendimento»:

«Tradotto nel nostro linguaggio, “la tensione psicologica” di Janet è l'ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva: cioè l'ethos culturale che sempre di nuovo si distacca dalla natura, e che per questo distaccarsi fonda la società e la storia umane inesauribilmente in movimento nella concretezza delle biografie individuali. Ciò che definisce questo ethos culturale è il permanente rischio del suo flettersi, la debolezza che insidia la forza del suo slancio: un'anastrofe sempre di nuovo minacciata dalla catastrofe e sempre di nuovo chiamata allo sforzo anastrofico della progettazione comunitaria dell'operabile secondo valori esprimibili e comunicabili.»²¹⁷

In questo breve brano sono presenti temi che attraversano tutti i materiali preparatori e i frammenti sulla fine del mondo: il rapporto con Pierre Janet, presente, come visto, sin dal *Mondo magico*, il rapporto fra storicismo e materialismo, l'essere sempre esposti al rischio della perdita della *presenza* e la «progettazione comunitaria dell'operabile», nonché lo slancio vitale – *élan moral* – e, ovviamente, l'*ethos* del trascendimento.

Condividiamo l'analisi di Michele Battini secondo cui l'utilizzo che de Martino fa di Janet è «per collocarsi agli antipodi di Croce»²¹⁸. Come abbiamo già visto nel precedente capitolo il tema del vitale e

pratiche magiche non possono garantire l'unità e l'equilibrio psicologico della persona: non possono, cioè, garantire quell'identità che le operazioni magiche presuppongono.» (M. Battini, *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*, in *La contraddizione felice?*, cit., p. 69).

²¹⁷ *FM*, br. 12 p. 17.

²¹⁸ M. Battini, *La ragione negata*, in *La contraddizione felice?*, cit., pp. 77-78.

dell'economico, e del loro rapporto in relazione alla filosofia di Croce, è una questione centrale, soprattutto nell'individuazione dei fondamenti psicologici dell'antropologia di de Martino. Battini, comunque, se da un lato evidenzia, su questo tema, la distanza fra Croce e de Martino, dall'altro, per quanto concerne il tema dell'inconscio – e della possibilità di una storia della coscienza soltanto –, mostra come in de Martino la psicologia sperimentale di Janet e lo storicismo idealistico di Croce, alla fine, convergano. Si tratta, insomma, d'intendere l'utile come il primo grado della costruzione dei valori culturali e non di schiacciarlo sul vitale, ossia le energie psicologiche, l'*élan moral*. L'economico serve alla regolamentazione delle forze psichiche verso un primo grado di strutturazione di valori culturali: si tratta del trascendimento nella valorizzazione intersoggettiva²¹⁹.

Il nodo dell'intera questione è racchiuso nel «rischio», il rischio del flettersi dell'ethos culturale, il rischio della fine. A partire da questa «tensione psicologica» individuata, de Martino fa sua, sin dal *Progetto dell'opera* (br. 1), una partizione che, in prima istanza, esamina il documento psichiatrico, quello etnopsichiatrico e i materiali letterari e filosofici connessi²²⁰. Come già accennato in precedenza, e come sottolinea lo stesso de Martino, la documentazione psicopatologia – il delirio di fine del mondo e il vissuto di alienazione, la schizofrenia; la fobia; i vissuti di derealizzazione e depersonalizzazione; deliri di negazione quali la mania e la melanconia – forniscono uno straordinario contributo euristico²²¹. Con la psicopatologia e con i suoi

²¹⁹ Esemplicativi, in questo senso, *FM* br. 361-371 pp. 654-660.

²²⁰ *FM*, br. 2 p. 7. Segue la partizione dei frammenti e dei brani curata da Clara Gallini nel Capitolo primo *Mundus* (*FM*, br. 9-158 pp. 11-282).

²²¹ «Non si tratta – scrive de Martino – di “spiegare il sano con il malato”: un tentativo

vissuti de Martino ingaggia un vero e proprio corpo a corpo: tale esperienza mette a fuoco la *nuda crisi*, il *nudo rischio* della presenza. Mentre, infatti, la figura mitica o rituale della fine è carica di elaborazione culturale e storica, anzi è essa stessa il primo germe di storia e di cultura, la sua più caratteristica e in fondo insuperabile formazione di senso – la fine come esperienza psicopatologica, l’apocalisse come tema delirante – rappresenta una sorta di grado zero dell’esistenza e dell’esperienza.

La fine dell’ordine mondano è messa al centro, colta nel significato universale di «*r i s c h i o a n t r o p o l o g i c o p e r m a n e n t e*, cioè come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile»²²². Risulta necessario giustificare e chiarire attraverso l’analisi del rischio psicopatologico *questa* fine d’ordine mondano.

1. Psicopatologiche

Si tratta dell’*élan moral* primordiale, della tensione psicologica, ovvero l’ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva²²³. «Ciò che definisce questo ethos culturale è il permanente rischio del suo flettersi, la debolezza che insidia la forza del suo slancio: un’anastrofe sempre di nuovo minacciata dalla

del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano o l t r e il rischio dell’ammalarsi: in questa prospettiva acquista un valore euristico notevole la utilizzazione di vissuti psicopatologici, che mettono a nudo il momento del rischio con evidenza particolare, in quanto nell’ammalarsi psichico ciò che nel sano sta come rischio di continuo oltrepassato si tramuta in un accadere psichico caratterizzato dal non poter oltrepassare tale rischio, e da infruttuosi conati di difesa e di reintegrazione». (*FM*, br. 13 p. 18).

²²² *FM*, br. 9 pp.14-15.

²²³ Qui de Martino fa riferimento alle opere di H. Ey (*Etudes psychiatriques* e *Encyclopédie médico-chirurgicale: psychiatrie*), nonché del maestro P. Janet (*L’automatisme Psychologique* e *La force et la faiblesse psychologique*).

catastrofe e sempre di nuovo chiamata allo sforzo anastrofico della progettazione comunitaria dell'operabile secondo valori esprimibili e comunicabili»²²⁴. Proseguendo nella nostra collazione fra brani, frammenti, citazioni, glosse e brevi recensioni ad altri testi, recuperiamo un significativo passaggio comparativo fra *il* “primitivo” e *lo* “schizofrenico”:

«Nel primitivo il magico è opera comune innestata nel mondo dello stare insieme. Proprio per questo l'efficacia delle forze magiche operanti nella vita non ha propriamente carattere di minaccia. Per il primitivo il suo mondo è sempre controllato in una prospettiva. Ogni sciagura è opera di forze demoniache, che minacciano la vita, ma le situazioni rischiose sono designate come tabù e vi sono regole del comportamento, con le quali ci si protegge e si evitano pericoli. Così il primitivo resta continuamente sotto la protezione dello stare insieme, del *Miteinander*. Ma le cose stanno diversamente nello schizofrenico: il nuovo mondo gli si apre nel crollo di quello precedente. Esso non cresce più per lui dalla storica continuità col passato. Esso emerge da un mutato trovarsi, fondato sulla sua mutata corporeità.»²²⁵

Affiorano il mondo, la mondanità e, naturalmente, la sua determinazione: per lo schizofrenico, a differenza del primitivo, il mondo nuovo si dispiega nel crollo di *quello* precedente. Proprio in questo brano, dove de Martino dialoga con Alfred Storch²²⁶, si sostiene che «l'uomo ha la sua esistenza sempre in un mondo e con un mondo». Ma si può parlare di un «mondo» anche per il malato

²²⁴ *FM*, br. 12 p. 17.

²²⁵ *FM*, br. 21 p. 44.

²²⁶ *Ivi*, il testo di Storch in oggetto è *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch*, contenuto in «*Zeitschrift Neurol.*», 127, 1930, pp. 799-810.

psichico? Anzitutto l'aver connesso, per poi differenziare, primitivo e schizofrenico è di particolare importanza, soprattutto se è la presenza al mondo il vero oggetto della nostra analisi. Il segno patologico del «mondo magico» dello schizofrenico, per Storch, starebbe nel fatto che vi sarebbe ancora nella sfera di attività comune, e nella reciproca comprensione linguistica, anche una sfera dello stare assieme, ma la sua esistenza autentica non porta il malato verso l'essere-con, ossia in connessioni con gli altri, ma lo fa vivere autocentrato nel *suo* mondo nuovo. A partire da queste considerazioni potremmo ragionare attorno a quello che in una frase identifichiamo con l'esperienza di «essere-agito-da»²²⁷, anche se preferiamo consolidare, riferendo di un altro brano in cui de Martino dialoga con Heinrich Kranz²²⁸, il rapporto fra l'ambivalenza schizofrenica e il primitivo. Il punto di partenza sono ancora le riflessioni di Storch, ovvero la «perdita della costanza e della determinatezza delle strutture e delle cose» nello schizofrenico che ha il suo parallelo nel pensiero e nell'esperire prelogici dei primitivi. «A proposito dell'ambivalenza psicotica e di quella del numinoso e del simbolismo mitico-rituale è da osservare che la prima sta come rischio mentre la seconda sta come risoluzione di questo rischio»²²⁹: si tratta di due dinamiche opposte, una isola, l'altra reintegra²³⁰. Il rischio, a

²²⁷ *FM*, br. 22 pp. 45-9. Il riferimento è al testo di A. Storch *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, in «Archiv für Psychiatrie und Neurologie», 181, 1949, pp. 275-293.

²²⁸ *FM*, br. 27, pp.60-7. Il testo in oggetto è *Mithos und Psychose* ed è contenuto in «Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden», VII, 1955, Heft 6, pp. 370-378.

²²⁹ *FM*, br. 27.1, p. 62.

²³⁰ E più avanti: «[...] il numinoso (il sacro, la vita magico-religiosa, il simbolismo mitico-rituale) presenta somiglianze non accidentali con la fenomenologia psicopedagogica, in quanto le forze modellatrici e rigeneratrici che esso mette in movimento sono necessariamente ricalcate sul carattere di quei possibili episodi critici di cui rappresenta la ripresa e il mutamento di segno. D'altra parte proprio questa ripresa e questo mutamento di segno che il numinoso opera nel cuore della crisi esistenziale

questo punto, merita una trattazione tutta sua. Basterebbe richiamare l'immagine dell'uomo che «sta in bilico su un campanile» che de Martino riprende da Bruno Callieri nel brano 26²³¹. E più avanti scriverà:

«Il “mondo” nasce e si mantiene nell'impegno del trascendere, nella presenza che “oltrepassa” la situazione, e che sta tutta in questo oltrepassare così come la mondanità sta tutta nel vario risultato che procede da questo movimento. Il crollo della presenza, il ricadere dell'energia del trascendere, il venir meno dell'oltrepassare come compito, è quindi il crollare del mondo: il mondo si avvia verso il finire perché si avvia verso il finire della presenza chiamata ad iniziarlo e a mantenerlo sempre di nuovo: il firmamento crolla perché Atlantide più non lo sorregge.»²³²

Si parla esplicitamente di «caduta» e «crollo», poiché a questa *totalità rischiosa* si è sottoposti: una totalità che oscilla fra il «troppo» – l'universo in tensione –, e il «troppo poco» – l'universo sclerotico, i cui ambiti percettivi sono investiti da una inerzia mortale – di semanticità che si possono alternare, che si danno la mano²³³.

consentendo di distinguere nettamente i casi in cui il dispositivo è efficace da quelli in cui non lo è, cioè da quelli che, malgrado astratte apparenze comparative, presentano il segno negativo della crisi senza orizzonte. Questa interpretazione del rapporto malattia psichica - numinoso porge un criterio sicuro per non confondere i due termini del rapporto stesso: una pratica magica, una forma di vita religiosa, un dato simbolismo mitico-rituale sono tali quando lo storico della cultura è in grado di mostrare per una civiltà o per un'epoca o per una circoscritta manifestazione del sacro o per un dato personaggio (un fondatore di religione, un profeta, un mistico) il dinamismo positivo che conduce dalla crisi alla reintegrazione, dall'ineffabile e dal privato al mondo comunicabile dei valori intersoggettivi, dall'angoscia della storia al mondo operabile e progettabile insieme agli altri, dall'essere-agito-da alla esplicazione attiva delle forme di coerenza culturale, dal “tutt'altro” che sgomenta al processo di riappropriazione mediatore di opere mondane.» (FM, br. 27.3, pp. 65-66).

²³¹ FM, br. 26 pp. 58-60. Il saggio in oggetto è tratto dall'«Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria» (XVI, 1955, fasc. 4-5) e s'intitola *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica della fine del mondo*.

²³² FM, br. 26 p. 58.

²³³ FM, br. 27.1 p. 62. Si tratta del mutamento di significato che verrà analizzato nei

La lotta contro il rischio individua l'uomo quale fondatore di vita culturale, quale eroe dell'opera intersoggettiva razionale, comunicabile di fronte alle tentazioni della disgregazione e del caos: «è la lotta contro questo rischio che individua l'umano in quanto movimento del privato al pubblico, e auscultazione interiore delle pubbliche voci che risuonano nel mondo, in una data epoca storica e nel quadro di una particolare cultura: ma appunto per questo la schizofrenia, che è il mutamento di segno di tutto questo, ha un grande potere pedagogico per ogni uomo che avendo optato per la ragione combatte, intende misurare in tutta la sua ampiezza e profondità il fronte del nemico»²³⁴.

Sappiamo che la schizofrenia può regredire ai livelli psichici più bassi. Vi è, al fine, l'incapacità di utilizzare le potenzialità ridotte del livello della regressione. Si tratta di una specifica reazione a un estremo stato di ansietà che ha origine nell'infanzia. S'individuano quattro stadi: Iniziale, dominato dall'ansietà; Avanzato, accettazione

brani 46-49. «Il *troppo poco* di semanticità come perdita dell'autentico oltre culturale – cioè della operabilità delle cose – precisa la *Unheimlichkeit* come artificialità, teatralità, rigidità, isolamento insignificante, meccanicità, inconsistenza delle cose: esse perdono quella resistenza e corposità aperta al maneggevole e all'utilizzabile, e cadono dal quadro dei possibili progetti operativi. [...] Il *troppo* di semanticità manifesta la modalità del vuoto oltre. Il crollo dell'oltre valorizzante lungo il fronte del percepibile converte i singoli percepiti in percezioni destrutturantesi cioè travagliate da un oscuro alone semantico; gli ambiti percepiti vanno oltre in modo irrelato, caoticamente onniillusivi. L'oltre vuoto erra in cerca del suo orizzonte di percepibilità, e questo errare è vissuto come attesa catastrofica, come universo in tensione. Nella vana ricerca del suo oltre ogni percepito si disfà, è travagliato da una forza che lo spinge a trasformarsi in altro, senza mai riposare in una percezione autentica: l'errare vano dell'oltre si manifesta come deformazione mostruosa, facendosi malignamente vivo di intenzioni occulte, di trame ostili, di insidie subdole, di cariche distruttive in un continuo accennare al percipiente cui è rivolto il caotico messaggio».

²³⁴ *FM*, br. 31 p. 75. La schizofrenia, a detta di Ernesto de Martino è la «più filosofiche delle malattie psichiche», non perché lo schizofrenico è un filosofo, bensì perché l'uomo sano attraverso l'analisi di questi vissuti può prendere coscienza di quel rischio estremo cui è esposta l'umana esistenza, ovvero la caduta dell'*ethos* del trascendimento. Detto questo, nei vari brani non sono trascurate altre tipologie quali la psicosi maniaco-depressiva, piuttosto che la melanconia.

probabile dello status; Preterminale, allucinazioni e deliri che già nello stadio precedente avevano perduto parte della loro ostilità, scompaiono o non sono visibili, si vegeta; Terminale, è dominato da comportamenti reattivi a determinati stimoli esterni e impulsivi rispetto a stimoli interni. Ecco come vengono sintetizzati da de Martino, seguendo Silvano Arieti, le fasi della schizofrenia con una rara giustapposizione sintetica: «La catastrofe della presenza come crisi di oggettivazione nei momenti critici in cui la storicità sporge. La crisi dell'altro da sé: la estraneità radicale dell'oggetto. La perdita del senso del reale e la spersonalizzazione. L'ambivalenza del contenuto non oggettivato come segno della crisi di oggettivazione o di trascendimento. Il contenuto in travaglio di limiti: sua ostilità e tensione. Suo carattere onniallusivo. Suo carattere persecutorio: ogni evento è una "intenzione", una causa intentata alla presenza, un attentato ad essa. La crisi di sé: la esperienza di una tensione interna, di una esistenza non autentica e simili. Appropriazione orale. Pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive. Agire equivale ad essere colpevole: il panico dell'agire. Lo stupor. L'esperienza di una colpa radicale e la melanconia. Stereotipie, ecoprassia e negativismo. Il mutacismo e la strofobia. L'agitazione maniaca. L'interpretazione del rischio (il delirio di persecuzione). Proporzionamento delirante della presenza all'ampiezza della sollecitudine rischiosa (il delirio di grandezza). La riattivazione dei meccanismi inferiori di appropriazione dell'oggetto. Il rischio della "paranormalità". Il ritorno irrelativo dei momenti critici non oltrepassati (conversione organica e rappresentazioni ossessive e allucinatorie)»²³⁵.

²³⁵ *FM*, br. 76.5 p. 160.

2. Fobie, delirio, paranoia, mania, melanconia, catatonia...

Che cosa è la fobia? Il contenuto fobico, secondo de Martino, rischia di «polarizzare la presenza, di imprigionarla, di rubarle qualsiasi margine di valorizzazione»²³⁶. Nel contenuto fobico il passato effettivamente chiede di farsi lasciare alle spalle, ma l'andare avanti significa fare i conti, e saldarli con il passato: ma questa richiesta è alienata in una metafora incomprensibile, perentoria, esclusivistica, che rinnova la crisi e scatena angoscia paralizzante. La possibilità del trascendimento «si riduce progressivamente sino al limite della identificazione immediata con l'oggetto, onde si vive il crollare della stessa oggettivazione come possibilità: il distanziamento della situazione viene meno, e il margine di operabilità si annulla sino all'angoscia paralizzante»²³⁷.

Il documento psicopatologico sin qui analizzato ci parla della fine del mondo non come «incombente destrutturazione dell'orizzonte mondano ma sull'attuale stato di caduta della energia presentificante», perché nei singoli vissuti di catastrofe degli ambiti percettivi mondani «non è il mondo che crolla, ma l'esserci al mondo»²³⁸. Più avanti l'analisi di de Martino si fa ancora più esplicita laddove evidenzia

²³⁶ *FM*, br. 50-51 pp. 92-94.

²³⁷ *Ivi*. Naturalmente il divenire culturale è sempre operabile, mediante il valore: si tratta di una modalità fluida. L'angoscia, scrive più avanti de Martino, è proprio l'*Erlebnis* del divenire che perde la sua fluidità, la sua operabilità secondo valori, è il rischio di passare con ciò che passa, anziché farlo passare nel valore: è «divenire-chenon-procede». Questa fluidità che caratterizza il divenire del fobico può essere interrotta, vi sono dei grumi che la interrompono. Si tratta di passare dal «sintomatico» al «simbolico».

²³⁸ *FM*, br. 52 p. 95.

come la «derealizzazione», ovvero la percezione che il mondo si perda, e la «depersonalizzazione», ovvero la perdita della persona in sé, nei vissuti di mutamento radicale hanno comunque, entrambi, alla base la caduta dell'*ethos* del trascendimento che valorizza tutto il fronte del valorizzabile.

È ancora il confronto con Pierre Janet a fornire dati, sensazioni sui sentimenti di vuoto²³⁹. «Non posso fare più nulla, né sentire nulla, sono inerte come una bestia da soma ... Dio si è ritratto, il cielo e la terra, tutto mi manca», racconta Maddalena. E ancora Letizia, Hott, Flora, tutti accomunati, come evidenzia Janet, dalla perdita più che delle proprie proprietà, della propria persona, «poiché non ritrovano se stessi»²⁴⁰. E ancora: «Io sono morta senza essere morta, sono morta ma Dio mi lascia sulla terra... So bene che non sono morta affatto, i morti non parlano, ma sono una morta vivente», afferma Claudina. Janet conduce una doppia analisi: se fin ora ha messo a fuoco la perdita della presenza presentificante in rapporto all'esperienza di sé, adesso passa ad esaminare i sentimenti di perdita degli altri e del mondo. Flora: «Una nuova sventura mi ha colpita: ho perduto Ernestina, così come avevo perduto il buon Dio e mia madre, ieri ho perduto la mia migliore amica». Prevalgono sentimenti di irrealtà, di artificialità, anche nel rapporto con le cose, e vi è, di contro, anche un «troppo» di realtà. Vuoto di ricordi e *déjà vu*, un vedere senza vivere, un udire senza risonanza, un vuoto che dà possessione.

Si tratta, adesso, di individuare e descrivere qual è il ruolo della percezione: ancora una volta Janet con il suo *Les obsessions et la psychasthénie* ci apre la strada. «Il carattere del percepire è che i

²³⁹ *FM*, br. 54, pp. 96-193. Il riferimento è a *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1928.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 98.

percepiti appaiono “come se” fossero eccentrici, spettrali, fuor d’ogni comune misura nota, familiare, domestica»²⁴¹. Non vi è effettiva mutazione, semplicemente sembra che così sia, dunque v’è disorientamento, estraneità. Tutto è retrocesso, è *come se*, come un sogno. Ecco che i sentimenti divengono coattivi tanto da trasformarsi in giudizi e, dunque, il mondo dilegua, oppure il mondo si fa completamente nuovo e superlativo, ma in entrambi i casi sono «uomini morti, la loro vita spirituale non è più avvertita»²⁴².

Nei gradi più leggeri del fenomeno i malati si sentono estraniati: si tratta di esistenza senza sentirsi esistere, una perdita del sentimento dell’io. È una perdita di coscienza di esecuzione che accompagna normalmente ogni processo psichico. Parlando in precedenza di «essere-agito-da», a questo livello si deve collocare anche il «si è pensati da», ma anche «impediti a fare» oppure «costretti a fare»: insomma un complesso di comportamenti che si riconduce allo status di perdita della presenza, nelle sue esplicazioni variamente livellate sulla perdita della operabilità data dalla valorizzazione dell’ethos²⁴³.

Seguendo, successivamente, V.E. Freiherr von Gebattel, de Martino riporta un passo significativo dei *Prolegomena*²⁴⁴ secondo cui nei vissuti di depersonalizzazione non «il mondo, ma l’esserci nel mondo (*Daseinswelt*) è alterato, cioè il mondo in quanto “mio”, il mondo che conserva centralità, senso, carattere, pienezza, realtà solo

²⁴¹ *FM*, br. 55, p. 104.

²⁴² *Ivi*, p. 105

²⁴³ *FM*, br. 55.1 p. 106. Seguono le descrizioni di vari «vissuti»: di sdoppiamento, di mutamento nel tempo, di identificazione col mondo esterno, di mutamento radicale, di impersonazione, di possessione, di eco, di ossessione di interdizione. Come si evince prevale sempre lo schema del *troppo* e del *troppo poco*.

²⁴⁴ V.E.F. von Gebattel, *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, pp. 19 sgg. *Zur Frage der Depersonalisation (Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie)*, già pubblicato in «*Nervenarzt*», 10, H. 4, pp. 169-178 (1937) e 10, H. 5, pp. 248-257, 1937, Berlin, Julius Springer.

per il fatto che io esisto in rapporto ad esso». Gli farà eco più avanti de Martino:

«Esistere significa “poter esistere”, esserci poterci essere: io sono io può dire solo chi sta nella possibilità del mutamento di sé e nel movimento del divenire. Esistiamo nel e col mondo in quanto in una struttura della possibilità ci troviamo in rapporto ad essa, in quanto siamo un prospetto di possibilità di prometterci al mondo, di avvicinarci a parti di esso, allontanarci da altre, da tali parti di essere afferrato e stimolato: in breve, in quanto sussiste potenzialmente il rapporto con esso anche se incompiuto.»²⁴⁵

Questo a voler significare che il divenire e anche il mutamento di segno vivono nell'accettazione della possibilità del rischio della perdita della presenza.

Il «delirio di negazione»²⁴⁶ e la «paranoia di distruzione»²⁴⁷ sono descritti sommariamente e se il primo costituisce una forma di rifiuto di entrare in rapporto con il mondo, di cui si nega la realtà, la seconda è l'esplosione di furore distruttivo, ossia distruzione materiale delle tentazioni intramondane. In quest'ultimo caso il «finire del mondo» è avvertito come imminente e «si identifica con un atto cataclismatico riboccante di collera e di gelosia per l'incommensurabile oltraggio di quella fine: se finisce “per me” che finisca anche per gli “altri”, e che finisca assumendo, per me e per gli altri, l'iniziativa della distruzione e del crollo»²⁴⁸.

²⁴⁵ *FM*, br. 56 p. 198.

²⁴⁶ *FM*, br. 58, pp. 113-117.

²⁴⁷ *FM*, br. 59 e 59.1 pp. 118-119.

²⁴⁸ *Ivi*.

Ancora il crollo, la caduta. Anche «mania» e «malinconia»²⁴⁹ vanno lette nel quadro della catastrofe del doverci essere, a differenza della schizofrenia che va in quello della catastrofe *del* mondo. Si tratta, ancora una volta, della caduta dell'*ethos* del trascendimento, ovvero del movimento che oltrepassa le situazioni progettandole secondo valori intersoggettivi. Sono due «antinomici vissuti morbosi», due vissuti che resistono al crollo: il primo, la melanconia del trascendimento, dà luogo proprio allo svuotarsi, poiché si vive la colpa senza possibilità di ripresa, una colpa che non riesce a trovare riposo; il vagare di una mostruosa colpevolezza. Nel secondo caso possiamo, a ragione, parlare di mania del vuoto trascendere: il fondo di colpa è sommerso per quanto se ne intensifichi l'esplosione attraverso frenetica vitalità vuota di valore intersoggettivo, aperta a tutti gli abusi, «riflette ancora la colpa radicale della caduta della valorizzazione, questa colpa di fondo può sempre di nuovo costituirsi come egemone, e la mania cedere il luogo della melanconia (così come la melanconia del trascendimento che si svuota richiama polarmente la mania del vuoto trascendere)»²⁵⁰.

Ancora una domanda per chiarirci le idee su un altro status del delirio: cos'è la catatonìa? Probabilmente un paradosso: «il sistematico rifiuto di ogni rapporto col mondo lascia infatti trasparire un rifiutare che è insopportabilmente inserito nel mondo. Proprio nella misura in cui la difesa si radicalizza, si accentua la paradossia sino al punto di rottura, per l'altro verso irrompere di un cieco furore rivolto a

²⁴⁹ *FM*, br. 60-65 pp.119-132.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 120. Più oltre, al brano 65, la riflessione di E. Mounier (*Œuvres*, Editions du Seuil, 1962, III, p. 213 sg.) sul documento melanconico e maniaco viene ben riassunta da de Martino come segue: siamo di fronte a una «duplice alienazione di essere agiti dal "mondo esterno" senza poter mai farsi centro valorizzatore di ripresa interpersonale e di essere agiti dall'interiorità vuota». (*FM*, br. 65 p. 133)

sopprimere quel rapporto mediante l'aggressione e la distruzione materiale»²⁵¹. Doppio movimento, dunque, dentro il rischio di non mantenersi come presenza nel divenire e di essere travolto dal flusso storico delle situazioni, si esprime la difesa catatonica come protezione per ridurre il divenire all'essere, secondo la destorificazione racchiusa nel rifiuto del rapporto col mondo. Ecco una bella immagine che de Martino utilizza per tratteggiare la catatonìa:

«La catatonìa, col suo estremo radicalismo, potrebbe essere assimilata alla difesa dell'assedio che si ripara dietro l'ultima barricata su cui tuttavia l'avversario continua a premere aprendo qua e là delle breccie pericolose: la flessibilità cerea, la polarizzazione e la imitazione speculare si configurano – per mantenere il paragone – quali conati per chiudere queste breccie o per istituire difese di fortuna. Ma se ora ci volgiamo alle stereotipie, l'immagine più adeguata sembra essere quella dell'assediato che tenta una sortita, e che si caccia in mezzo al nemico, ma protetto per quanto possibile dai suoi colpi mortali.»²⁵²

Le «stereotipie» concedono qualcosa al mondo, al mutamento, ma «riplasmano il comportamento introducendovi un segno di isolamento e impartecipazione»²⁵³. Qui de Martino introduce un tema assai

²⁵¹ *FM*, br. 66, p. 134.

²⁵² *Ivi*, p. 135. *Flessibilità cerea, polarizzazione e imitazione speculare* si configurano quali reazioni del catatonico. Attraverso la prima i mutamenti imposti al corpo dall'esterno si tramutano in permanenze, ovvero ogni nuova posizione del corpo e delle sue membra viene isolata e mantenuta, istantaneizzata. La seconda isola gli ambiti esterni attraverso cui il mondo si manifesta e vi si immerge come se il mondo lì nascesse e lì si esaurisse; questo monastico rifugio riduce la molteplicità di ambiti ad una propria, personale rocca di permanenza. Infine, l'imitazione speculare prevede una ripetizione mimica o fonica al mutamento visto o udito: in tal modo il mutamento viene semplicemente cancellato con una risposta che ripete la domanda. Nei brani catalogati successivamente questi caratteri sono analizzati più nel dettaglio attraverso pagine tratte e commentate da Janet, Jaspers, Ey e Sechehaye (*FM*, br. 73-76.4 pp. 142-151).

²⁵³ *Ibidem*.

impegnativo, che riprenderà in maniera più dettagliata e analitica in altri brani, ossia l'«eterno ritorno». La risposta della stereotipia davanti alle domande del divenire, anche se differenti, è sempre la medesima, essa si ripete: così facendo non si fa lambire dagli interrogativi e, in un certo senso, li anestetizza poiché l'identica risposta li rende identici nel quesito, proprio perché potrebbero esserlo come non esserlo. La risposta, in questo senso, è e sarà la medesima: «una risposta che in effetti non risponde al mondo, ma unicamente all'esigenza di attraversarlo senza esserne lambito»²⁵⁴.

A questo livello de Martino opera una connessione estremamente importante: catatonia e stereotipia, psicopatologico e ritualismo sono in relazione, si connettono, appunto²⁵⁵. Vediamo come.

Ritualismo è ripetizione rigorosa, ripetizione destorificatrice, che racchiude in germe un movimento separativo e protettivo dal mondo, di «fuga ristoratrice dal divenire: nell'angoscia della storia che non si ripete (e che proprio perché non si ripete angoscia) ci si ritira nella munitissima rocca della metastoria che si ripete (e che ristora proprio perché è il regno della ripetizione, divenire apparente, ritorno dell'identico, inizio e successione che si annullano riproducendo sempre di nuovo l'inizio)»²⁵⁶.

Dove sta allora il paradosso, la «paradossia»?

²⁵⁴ *Ivi*, p. 136.

²⁵⁵ Addirittura nel corposo commento a *Interpretation of Schizophrenia* di Silvano Arieti de Martino fa notare come vi sia un paragone esplicito fra schizofrenico e primitivo: «... In altre parole il paziente si trova nella stessa situazione di un uomo primitivo quando si trovò di fronte alla nuova portentosa arma, la scelta dell'azione. Come il primitivo, egli cercò protezione rifugiandosi in compromessi neurotici, compulsioni e ossessioni, che corrispondono al rituale e alla magia.» (*FM*, br. 76.4 p. 154). Di contro, sempre secondo Arieti «le persone che, nella nostra civiltà, si associano a un ordine religioso, o che comunque non sanno sottrarsi a un rituale religioso, agiscono "come se fossero condannate ad una metaforica e parziale catatonia o a una psiconevrosi ossessiva compulsiva".» (*FM*, br. 76.4 p. 155).

²⁵⁶ *Ivi*, p. 136.

«La paradosia del ritualismo sta proprio qui, e riproduce quella della catatonìa, della polarizzazione, della flessibilità cerea e della imitazione speculare: infatti al ritualismo si accompagna la oscura coscienza che il divenire minaccia il cuore stesso del comportamento ritualistico, e che il tentativo di evadere nella metastoria della ripetizione facendo parte della storia che non si ripete non sia sottratto alla novità e alla iniziativa.»²⁵⁷

Ecco da dove nasce lo scrupolo della esatta iterazione, la mania dell'esattezza racchiusa in quell'attimo, anch'esso di ripetizione: quell'attimo che se riesce a fare breccia nella barricata della ripetizione rischia di farla crollare. La difesa catatonica, riassumendo, è quella dell'assediato che si barrica gettato nell'insicurezza dello stare dietro con il nemico che incalza; la difesa ritualistica è quella del tentativo della sortita oltre la barricata per cercare di ridurre il divenire a ripetizione. Tutto si può leggere come se la destrutturazione della presentificazione valorizzatrice fosse la caricatura della vita magico-religiosa nelle sue determinazioni storico-culturali. La melanconia e il senso di colpa radicale non richiamano forse la predestinazione calvinista? La mania non richiama, invece, la dissipazione apparente dei rituali dionisiaci? Il vissuto di «essere-agito-da» possiamo riconnetterlo a fatture, stregonerie? E i deliri di grandezza sembrano o no accennare a maghi, sciamani, profeti e messia? Le stereotipie, i ritualismi, i cerimoniali ossessivi ricordano i comportamenti rituali, come lo stupore catatonico la fuga dal mondo dei mistici attraverso l'estasi? «La pluralità delle esistenze psicologiche simultanee presenta affinità con la *transe* del mago, il crollo del mondo con

²⁵⁷ *Ibidem.*

l'apocalittica»²⁵⁸.

3. Anormalità, normalità. Normalità, anormalità

Una sistematizzazione, se vogliamo più filosofica, di quanto sin qui esposto relativamente al documento psicopatologico, così scandagliato, viene offerta dai brani raccolti, sempre nella *Fine del mondo*, laddove Ernesto de Martino analizza i concetti di normalità e anormalità, sanità e malattia, sintomo e rito²⁵⁹.

Il malato di mente non può non progettarsi un mondo, come abbiamo visto, ma questo mondo non è il medesimo per «sani e malati, uomini religiosi e fanciulli, sciamani e poeti».

In realtà «l'esserci-nel-mondo appartiene alla vita della cultura, e i pretesi "mondi" degli psicotici sono coglibili solo come sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile, anzi come rischio di non-esserci-nel-mondo»²⁶⁰. Tali mondi degli psicotici sono comprensibili esclusivamente come rischio vissuto di non poterci essere in nessun possibile mondo culturale umano²⁶¹.

²⁵⁸ *FM*, br 68 p. 138.

²⁵⁹ *FM*, br. 78-93 pp. 168 sgg.

²⁶⁰ *FM*, br. 78 p. 169.

²⁶¹ Abbiamo già riportato, in coda al primo capitolo, la critica di Giovanni Jervis, proprio su questo punto. Ne riportiamo una sintesi esaustiva: «Coerentemente alla sua impostazione di sempre, e non irragionevolmente, de Martino collocava all'origine della sua indagine ciò che gli era caro, l'idea della crisi esistenziale vista in generale; e anzi, più precisamente, l'idea della "crisi della presenza". Ma la fine del mondo ne restava ancora distante. Purtroppo le mille esperienze e narrazioni di fine del mondo e le idee di trasformazione apocalittica erano troppo varie e, io vorrei aggiungere, troppo ricche di apporti culturali diversi per poter essere unificate sotto il segno della "crisi della presenza". [...] In parte, tuttavia, egli continuava a sperare che la psicopatologia lo aiutasse. Contava dunque sull'idea che lo studio delle esperienze psicopatologiche potesse indicargli la strada per una unificazione tematica di questa vasta materia. [...] In genere, dunque, ossia nella maggioranza dei casi, si tratta di "vissuti" patologici che non si aprono *realmente* verso immagini ed elaborazioni di catastrofe universale, né – tanto meno – verso idee o immagini millenaristiche o apocalittiche. Altre volte invece, ma assai

Tali «mondi» sono antropologicamente significativi poiché denunciano una tentazione immanente al medesimo ordine culturale: annientarsi.

Ora, se in precedenza abbiamo messo in relazione la paradossia del documento psicopatologico con la paradossia del ritualismo, si tratta di delimitare, nel mondo storico-culturale definito internamente alla storia dell'occidente, mondi culturali e mondi dell'alienarsi. Per essere più espliciti, diremo con de Martino che

«[...] mentre i mondi del cristiano primitivo, dell'uomo medievale o rinascimentale, dell'indiano vedico, del cinese all'epoca di Confucio e dell'Aranda totemista costituiscono *certe* modalità della vita culturale umana, e sono effettivamente “mondi” in cui la comunicazione intersoggettiva e l'opera dell'uomo in società hanno avuto luogo – tanto è vero che quelle civiltà sono esistite –, il “mondo” dell'alienazione presenta carattere di non essere compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità. Ciò vale per qualsiasi civiltà e per qualsiasi epoca, che hanno, tutte, i loro malati e che combattono a loro modo contro i rischi di un esperire che si viene privatizzando all'infinito e che impedisce la comunicazione. In altri termini se l'esserci-nel-mondo costituisce la norma della presenza, la condizione del suo emergere e del suo impegnarsi sempre di nuovo nel processo di presentificazione, come potrà chiamarsi ancora “mondo” quello della presenza che rischia di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile?»²⁶²

Affiorano temi e significati quali «intersoggettività», in parte già

di rado, il tema emerge realmente come tale, ossia si esplicita senza equivoci come un vero tema di fine del mondo (a volte come un tema apocalittico) già nelle parole stesse dei malati di mente. Talora questo accade in casi di schizofrenia: talora invece (e peraltro con dinamiche psicologiche assai diverse) nei casi molto gravi di depressione con delirio di negazione; talora, poi, in rare forme di epilessia temporale.» (G. Jervis, *Psicopatologia e apocalissi*, in *dell'Apocalisse*, cit., pp. 46-48).

²⁶² *FM*, br. 79 p. 170, *corsivo nostro*.

visto, ma anche «comunicabilità» e «progettabilità». Il «disordine» psichico, argomenta de Martino, si definisce, nella sua coerenza interna, poiché i sintomi sono comprensibili una volta ammessa l'incoerenza fondamentale del «non-esserci-nel-mondo». Allora le concordanze fra sintomi dei disordini psichici e fenomeni magico-religiosi non possono e non devono essere istituite attraverso una comparazione astratta, ovvero con l'individuazione dei sintomi, da un lato, e dei simboli, dall'altro, isolati entrambi: i primi, dal concreto contesto della biografia individuale del malato, i secondi, dalla vita culturale. In questo modo una duplice astrazione conduce a individuare concordanze che diventano vere e proprie identità, ma costruite sulla fragilità dell'astratto.

Sono, al contrario, da approfondire e sviluppare, per de Martino cinque *esigenze*²⁶³: seguire il filone esistenzialista Husserl-Heidegger-Binswanger²⁶⁴, nel quale il concetto di «presenza» come «esserci-nel-mondo» si apre al concetto di «crisi della presenza» e al rischio di «non-esserci-in-nessun-mondo-possibile»; in secondo luogo stare alla lontana dagli «etnocentrismi occidentali nel giudizio che la scienza occidentale dà delle culture non occidentali»; in terzo luogo

²⁶³ *FM*, br. 82 p 171.

²⁶⁴ Sul rapporto fra l'ultimo de Martino e il tardo Heidegger e sulla relazione fra l'antropologo napoletano e Binswanger, si vedano due specifici saggi di Placido Cherchi contenuti nel volume *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Liguori, Napoli 1994. A partire dalla dicotomia sanità-malattia, Cherchi stabilirà un parallelo fra la rivalutazione operata da de Martino circa il magismo, catalogato come irrazionalismo *tout court* dalla ragione egemonia, e quella di Binswanger circa l'universo psicotico, folle *tout court* secondo la *ratio* psichiatrica. Una premessa comune, dunque, anche se de Martino si muove dentro un orizzonte storicizzante delle categorie, che finisce per mettere in discussione anche le premesse ermeneutiche di una analisi che guarda in primo luogo ad una ontologia della persona. Ecco che far apparire "sano" il "malato", alla fine, significa svuotare la stessa idea di devianza, mettendo in opera una "salute" più povera della "malattia". Il limite di Binswanger sta proprio nel dare rilievo esclusivamente alle dinamiche psichiche interne alla persona, trascurando le componenti oggettive dell'esperienza e, soprattutto, la valenza della cultura e dell'*ethos*.

evidenziare i temi della storia individuale messi in luce dalla psicoanalisi; utilizzare le ricerche sul mito, sul simbolismo, sul rito, sul sacro; infine dare coerenza e unità a questi temi innovando la tradizione storicistica «e liberandola dai residui teologici del “piano” della storia universale».

Per questi motivi, che i «mondi» possano essere deliranti è un errore di interpretazione, generante molteplici equivoci. Forse più che di «mondi» dell'alienarsi potremmo parlare di *modi* dell'alienarsi della presenza. Ancora una volta teniamo ferma la distinzione «presenza»/«mondo», che, comunque, vediamo riaffiorare sempre, quale sottotraccia che attraversa gli scritti demartiniani. «Il mondo delirante ha proprio il carattere di non essere un mondo, cioè di nascere da una fondamentale esperienza di demondanizzazione e destorificazione: il “mondo delirante” è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o disarticola la dialettica rischio-reintegrazione»²⁶⁵.

de Martino fa sua la necessità di una contestualizzazione storico-culturale: proprio per questo alla domanda se sia possibile distinguere il normale e l'anormale nei comportamenti umani, risponde indicando la imprescindibilità di analizzare il «senso» del comportamento relazionandolo al «senso» della cultura universale o civiltà particolare entro cui tale comportamento è inserito. Il contesto, appunto²⁶⁶.

Definito questo ambito metodologico, viene ripresa la tematica del rapporto fra psichiatria culturale quale studio dei disordini mentali in

²⁶⁵ *FM*, br. 83 p. 172.

²⁶⁶ *FM*, br. 84 p. 173. Cosa comporta il giudizio su normalità e anormalità: dapprima il concetto di cultura come trascendimento della situazione, e come trascendimento secondo valori; secondariamente l'apprezzamento dei valori operanti in una determinata civiltà storica; quindi l'apprezzamento della dinamica in cui si inserisce il comportamento.

rapporto al condizionamento socio-culturale. Il problema del rapporto fra disordini mentali e simbolismo mitico-rituale, allora, non è risolvibile banalmente – come fa la psichiatria classica –, ovvero spiegando determinati disordini psichici con interpretazioni magico-religiose, bensì riconoscendo che tale simbolismo assolve, in particolari condizionamenti culturali, una reale funzione catartica, riequilibratrice, reintegratrice e, in ultima istanza, terapeutica. In questo modo il concetto di «normale» e «anormale» di «ordine» e «disordine» così classicamente intesi dalla psichiatria vanno in crisi e la psichiatria culturale allarga un orizzonte confinato nell'«europeocentrismo» ponendosi il problema della genesi, della struttura e del funzionamento del simbolismo mitico-rituale, così come antropologi, storici della cultura, studiosi delle scienze sociali si sono resi conto di non potersi fermare allo studio della vita religiosa seguendo solo il piano della «normalità»²⁶⁷.

Per uscire dell'*impasse* occorre assumere come criterio per distinguere il sano dal malato non la realtà, ma la «realtà storica».

4. Culturalmente orientare

Relativamente alle istituzioni festive delle grandi religioni storiche il tema della fine del mondo è quel «permanente rischio» di crisi della presenza che viene ritualizzato e trasferito sul piano simbolico, mitico.

²⁶⁷ *FM*, br. 85 pp. 174-175. E più oltre, circa il nesso sanità-malattia: «il giudizio di sanità o malattia mentale è un giudizio storico, e non può prescindere dalla considerazione storica del rapporto fra comportamento e ambiente storico. Un comportamento è psichicamente sano quando riflette alternative e scelte pubblicamente accettate, quando trova nell'ambiente storico di cui si fa parte una rete di istituti e di tradizioni culturali vive destinate ad accogliere quel comportamento, e infine quando si inserisce organicamente in questi istituti e tradizioni.» (*FM*, br. 87 p. 176).

Un esempio è il *rituale del «mundus»*²⁶⁸ che significherebbe una ripetizione periodica di una possibile caduta collettiva nel caos: tale rischio di perdita della presenza viene reintegrato in prima istanza dal regresso nel caos e, successivamente, attraverso la palingenesi del cosmo, dando avvio all'inizio di un nuovo ciclo di esistenza nel mondo con un sistema di valori socialmente condivisi, comunque all'interno di un orizzonte mitico.

Mundus, come specifica Clara Gallini nella nota introduttiva ai brani 105-7, è una fossa a due piani: la parte inferiore si collega agli inferi e quella superiore al mondo abitato e alla volta celeste. Sito al centro di Roma, la sua dimensione spaziale s'incrocia con quella temporale: viene aperto tre volte l'anno in giornate nefaste, cataclismatiche. Fissa il rischio di una caotica fine del mondo, cioè della città, dei suoi abitanti e della sua cultura. Il rischio simboleggiato dal ritorno dei morti è esorcizzato collettivamente: entro un luogo simbolico e una temporalità stabilita, sono affermate sia il rischio della fine del mondo, ma, soprattutto, la risposta culturale della fondazione e del ricominciamento, ossia della reintegrazione culturale. Il rituale del *mundus* significherebbe una ripetizione annuale di una collettiva caduta possibile nel caos, caduta peraltro ripresa e controllata attraverso il duplice simbolo spazio-temporale: «lo spazio, come fissazione del mondo entro un suo punto simbolico, il tempo, come fissazione entro giorni delimitati e iterabili, dell'immagine del “cattivo passato”, del suo possibile ritorno ma anche del suo superamento»²⁶⁹.

²⁶⁸ *FM*, pp. 212-217. La descrizione del rituale romano del *mundus patet* avrebbe dovuto costituire il centro del primo capitolo de *La fine del mondo*; invece, a noi, resta soltanto in forma di frammenti.

²⁶⁹ *Ivi*, pp. 212-213.

La questione del tempo, naturalmente, fa da cornice alla iterazione mitico-rituale e si connette direttamente a riflessioni di ordine più generale relative alla funzione e alla struttura di tutti i simbolismi mitico-rituali. Questo simbolismo si strutturerebbe secondo regole di carattere generale, che si scandiscono in tre momenti: crisi, simbolo e reintegrazione (culturale).

Finire dell'ordine mondano esistente può essere inteso in due sensi: come «tema culturale storicamente determinato e come rischio antropologico permanente»²⁷⁰. Nel primo caso vi sono configurazioni mitiche circa periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro dell'eterno ritorno del tempo o del corso unilineare e irreversibile. Il finire come rischio antropologico permanente è, semplicemente, il rischio «di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile»²⁷¹. Più oltre de Martino sosterrà come la cultura umana sia «l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale».

Molto bella è l'immagine della *imitatio naturae*, adottata dall'antropologo, secondo cui il simbolismo mitico-rituale attraverso la ripetizione di un mito delle origini permette il «ritornare-a, lo riplasma culturalmente, e lo risolve in un orizzonte che ridischiede l'esserci-nel-mondo»²⁷². Attraverso il tempo ciclico di questi

²⁷⁰ *FM*, br. 108 p. 219.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *FM*, br. 110 p. 220. Nel brano 113 de Martino sarà ancora più esplicito: «[...] l'eterno ritorno mitico-rituale è una *imitatio naturae* per entro la stessa cultura al fine di dischiudere la storia in un regime protetto, fondato sul “come se” della destorificazione. Per una dialettica caratteristica la cultura veniva fondata esemplarmente nell'epoca mitica, di guisa che la ripetizione rituale poteva sempre di nuovo riassorbire nell'*exemplum* la proliferazione storica del divenire. La storicità della condizione umana poteva così essere mascherata nella ripetizione dell'identico, ma intanto proprio attraverso questo occultamento della destorificazione, e proprio in virtù di così gigantesca ipocrisia istituzionale e di così sistematica pia frode, l'infante-uomo imparò a muovere i

simbolismi mitico-rituali si imita il tempo ritornante della crisi, ma per «redimerlo in tempo del trascendimento valorizzante e della presentificazione»²⁷³.

Come ovviare: al «tutt'altro nel mondo»? al «caotico passare degli ambiti percettivi gli uni negli altri»? all'«annientarsi delle distanze»? all'«irrompere del cattivo passato in sintomi cifrati»? al «deflusso dell'io nel mondo»? alla «pluralità delle esigenze psicopatologiche simultanee o successive»? alla «inoperabilità del divenire»? Semplice: tutto ciò trova nel simbolismo mitico-rituale «il suo orizzonte di ripresa e di reintegrazione»²⁷⁴.

In un altro frammento la bella immagine della lotta fra eterno ritorno ed «ethos primordiale della presenza» introduce il tema del rapporto fra metastoria del mito²⁷⁵ e storia intesa come riconoscimento

suoi passi nel mondo. La *imitatio naturae* della ripetizione mitico-rituale protesse quell'operare che, in quanto umano e culturale e storico, non poteva essere un ripetere, ma un decidere: e lo protesse nel "come se" della destorificazione, promovendo uno stare nella storia "come se non ci si stesse". L'eterno ritorno della *imitatio naturae* non è tuttavia l'eterno ritorno della natura: infatti dalla *imitatio* risultava una dinamica culturale che liberava l'esserci-nel-mondo nel suo carattere di progressivo riconoscimento della storicità della condizione umana». (*FM*, br. 113 p. 223)

²⁷³ *FM*, br. 111 p. 221. Più oltre, sempre sul tempo ciclico: «Il tempo ciclico è tempo della prevedibilità e della sicurezza: il suo modello è offerto dal ciclo astronomico e stagionale. Ma nell'ambito della storia umana questa t e n d e n z a della natura diventa un rischio, perché la storia umana è proprio ciò che non deve ripetersi e non deve tornare, essendo questo ripetersi e questo tornare la catastrofe della irreversibilità valorizzatrice. Il tempo della prevedibilità e della sicurezza è per la storia il tempo della pigrizia, il rischio della naturalizzazione della cultura.» (*Ivi*, p. 222).

²⁷⁴ *FM*, br. 112 p. 222.

²⁷⁵ In un successivo brano, de Martino farà una sintesi lirica proprio del mito: «Il mito è metastoria, orizzonte metastorico. È mito delle origini, che il rito ripete e rinnova, riassorbendo in esse la proliferazione storica del divenire mondano e ripensando il mondo sempre di nuovo secondo la potenza esemplare della prima volta, quando il mondo ebbe inizio per la decisione inaugurale dei numi: onde mantenere il mondo, sostenere la vita, significa ripetere ritualmente il suo mito di fondazione. Il mito è mito della fine annunciata come imminente o prossima o lontana, e comunque già prefigurabile e anticipabile in una esperienza rituale: una fine tuttavia che a sua volta è inizio o della ripetizione del ciclo o della liberazione dal mondano e dall'umano. Il mito infine è mito del centro, di un evento privilegiato che dà senso alla totalità della storia santa, sia nel senso del passato che dell'avvenire: onde quell'avvento la storia entra nella prospettiva del finire, e nulla di decisivo può più accadere, tranne la fine e la continua iterazione

del fatto che «gli uomini fanno la loro storia e ne portano intera la responsabilità»²⁷⁶. La storia, cioè, ha cominciato ad apparire, ad affiorare nella coscienza stessa del mitico-rituale e, segnatamente, nel simbolismo cristiano, che affronteremo in seguito. Tale affiorare è avvenuto attraverso lo stare nella storia «come se non ci si stesse», ma proprio questa condizione, gradualmente, ha cominciato ad apparire alla coscienza poiché lo stesso «come se» del non starci assumeva il carattere di decisione storica, in essa viveva.

Se così è, de Martino non può accettare le tesi di Mircea Eliade²⁷⁷ secondo cui il mito dell'eterno ritorno rappresenterebbe un esempio di paura della storia e di fuga religiosa da essa. È proprio in riferimento al simbolismo indiano del tempo che Eliade definisce la sua interpretazione secondo cui tale simbolismo è come un «teoria» dell'eternità nata «dall'angoscia della storia e dalla quale l'indiano ricaverebbe la conseguenza logica della rinuncia al mondo e, al tempo stesso, una seconda via di salvezza» cioè la «rinuncia ai frutti dell'azione», il realizzare la propria vocazione al mondo «senza orgoglio e fatuità, il compiere il proprio dovere nel tempo storico e il conservare costantemente in ispirito le prospettive del grande tempo mediante la periodica recitazione dei miti fondatori in un certo ordine metafisico, etico e sociale»²⁷⁸. Analisi generica, sentenza de Martino, riconducibile al rischio di perdere la presenza, con tutto quello che

sacramentale dell'evento centrale che ha deciso una volta per sempre». (*FM*, br.124 p. 240).

²⁷⁶ *FM*, br.113.2 p. 226.

²⁷⁷ *FM*, br. 124-126, pp. 242 sgg. I testi di Eliade a cui il nostro fa riferimento sono: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; *Images et symboles*, Paris 1952; *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954; *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957. Sul rapporto fra de Martino e Mircea Eliade si veda il saggio di Pietro Angelini contenuto nel volume *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, pp. 211-223.

²⁷⁸ *FM*, br. 126 p. 255.

esso comporta. Tempo ed eternità, descritti da Eliade, stanno dentro una forte «aporia metodologica», secondo cui la «p r e t e s a metacronica della vita religiosa» è descritta senza «farci intendere la genesi, la funzione e il valore di tale pretesa»²⁷⁹. Tale pretesa confonde e sovrappone storia della religione con vita religiosa e per questo conduce ad un'apologetica più o meno dissimulata che nulla ha di realmente scientifico.

Dal mito alla storia, dunque. Laddove Eliade compie lo stesso equivoco: ossia «identificare il concetto di storia con quello di “essere in situazione”. Ora la situazione – argomenta Ernesto de Martino –, il qui e l'ora puntuali dell'esistenza individuale, è un'astrazione, ed in un certo senso l'uomo storico non è mai in situazione, ma sempre e comunque in atto di trascenderla verso il valore. La coscienza si iscrive soltanto nel margine che la presenza mantiene rispetto alla situazione, cioè nel margine per cui la situazione acquista un significato, si apre ad una permanenza culturale, ad un'opera che vince il divenire e la morte»²⁸⁰. Storia e situazione non coincidono affatto, altrimenti la storia sarebbe «sinonimo di ottusità e di

²⁷⁹ *Ivi*, p. 256.

²⁸⁰ *FM*, br. 143 p. 269. Non solo questo, dunque, vari sono i «cristalli culturali» che Eliade omologa: «a) la credenza religiosa che prima della morte l'uomo ricapitola la storia della propria vita; b) la passione moderna per la storiografia come rivelatrice del simbolismo arcaico della morte; c) l'angoscia dell'uomo moderno per la storicità della condizione umana; d) l'“iniziazione” e le sue prove nelle civiltà arcaiche; e) la valorizzazione del nulla nelle religioni e nelle metafisiche dell'India.» (*FM*, br. 156 p. 280). Se ribaltiamo la domanda e chiediamo ad un primitivo che cosa direbbe «della angoscia occidentale davanti alla storicità della situazione umana», la risposta, secondo Eliade, sarebbe che «il mondo moderno è nella situazione di un uomo inghiottito da un mostro e che si dibatte nelle tenebre del suo ventre», ovvero servirsi dell'«immaginaria valutazione» del primitivo per coprire la valutazione negativa dello storicismo occidentale. Non è questa la sede per approfondire lo storicismo in Eliade e de Martino, tuttavia si può, a ragione, affermare che l'angosciosità della storia non è il punto focale, bensì il superamento dell'angoscia entro la storia, una volta pervenuti a coscienza della integrità umana: la salvezza dall'angoscia – e non dalla storia – avviene solo attraverso l'*ethos* del trascendimento valorizzante. (*FM*, br. 158 p. 282).

mediocrità». L'evasione dalla situazione, che Eliade invoca, per de Martino «non si compie dal “mondo” dei valori umani, ma dalla servitù della situazione»²⁸¹. Ancora de Martino:

«La esperienza della storia, cioè l'apprendersi come una presenza chiamata a oltrepassare la situazione mediante un'opera dotata di valore mondano, è la esperienza costitutiva dell'uomo: proprio tale esperienza, infatti, fonda la coscienza, che è integralmente nel margine operativo lasciato da momenti critici dell'esistenza. Ma costituisce l'uomo anche il rischio di perdere la presenza, di restare prigioniero della situazione, senza margine operativo. La destorificazione mitico-rituale è una *fictio* tecnica mediante la quale la storicità della esistenza umana, cioè la tensione tra crisi e valore operativo, viene occultata, e si sta nella storia come se non ci si stesse.»²⁸²

Tutt'altro ragionamento per l'apocalittica protocristiana²⁸³. de Martino ne individua l'*escaton* e, in relazione a questo, la rottura con lo schema del tempo circolare, proprio della destorificazione mitico-rituale delle istituzioni festive delle grandi religioni storiche²⁸⁴.

²⁸¹ *FM*, br. 143 p. 270. Ecco un passaggio contenuto negli inediti filosofici particolarmente calzante: «Il “trovarsi in situazione” è esperibile solo nella misura in cui la veniamo comunque progettando, ed emergiamo da essa in questo progettabile trascenderla. La situazione “in cui siamo gettati” appare per lo sforzo di gettarci fuori di essa, in una presentificazione che la viene decidendo secondo valori. Quando viene meno questo sforzo, che costantemente fonda e rinnova l'esserci, la situazione si viene perdendo, in quanto cominciamo a coincidere con essa, a ripeterla, a restare senza margine di operabilità culturale nei suoi confronti, a isolarci nei suoi termini liquidando l'oltre progettante che “ci” situa in essa. L'esserci dunque si *trova* sempre in situazione in quanto si *pone* sempre in decisione secondo valori: se questo *porsi* viene meno dilegua anche il *trovarsi*, e per l'eccentricità che ne deriva si percorrono tutti i gradi del *non trovarsi*, quali il sentirsi “fuori posto” o il “non sapere dove ci si trova” o il “non trovarsi più affatto”».» (*SF*, f. 31 pp. 84-84).

²⁸² *FM*, br. 146 p. 271-272.

²⁸³ *FM*, br. 159-201 pp. 283-358.

²⁸⁴ In questo senso abbiamo visto quanto siano significativi i brani 108-118, pp. 218-230, raccolti da Gallini sotto la partizione *Iterazione mitico-rituale e tempo ciclico*, nei quali de Martino individua l'eterno ritorno come *imitatio naturae* che non è l'eterno ritorno della natura: la *imitatio*, infatti, risultava essere «una dinamica culturale che

In questa apocalittica il tema del riscatto è presente, ma rinviato: da una fine del mondo annunciata o imminente, si passa a un rinvio, procrastinato nel tempo, della fine del mondo e della *parusía* del Regno di Dio. Questo rinvio della *parusía* consentirebbe l'allargamento dell'orizzonte per una «progettazione comunitaria dell'operabile» e sarebbe fondativa di una nuova concezione, al tempo stesso, dell'*escaton* e della temporalità²⁸⁵. Utilizziamo, a questo fine, le fonti neotestamentarie: siamo dopo l'Ascensione, allorquando l'orizzonte operativo dei discepoli è testimoniante. Come scrive lo stesso de Martino:

«[...] ciò che fece del Cristianesimo una religione fondatrice di civiltà, ciò che in esso dischiuse la storia, fu appunto questa paradossale tensione fra *già* e *non ancora*, questo stare perennemente in tensione vigilante fra l'uno e l'altro, questo sentirsi garantito dal primo e sospinto verso il secondo, questo viveri di ciascuno nell'epoca dello Spirito Santo, della Chiesa, dell'apostolato, della testimonianza sino ai confini della terra, della buona novella da diffondere tra le genti in un rapporto dominato dall'agape. È

liberava l'esserci-nel-mondo nel suo carattere di progressivo riconoscimento della storicità della condizione umana» (FM, br. 113 p. 223).

²⁸⁵ Su queste due tematiche, in particolare, de Martino legge criticamente sia testi di Oscar Cullmann, che *Storia ed escatologia* di Rudolf Bultmann. Cullmann, nel suo *Christus und die Zeit*, ha il limite di presentare la concezione protocristiana del tempo come totalità statica, senza sviluppo, come una essenza: segnatamente la definizione del Regno è immersa in questa contraddizione; il contrario di quanto sta cercando di fare de Martino. Il tema del rapporto fra divenire storico e momento escatologico è centrale nell'opera di Bultmann: non soltanto viene riconosciuto, ma anche evidenziata la possibilità escatologica che si realizza istantaneamente, nell'istante presente, e nella fede cristiana in maniera esemplare. Purtroppo Bultmann resta prigioniero del «mito: il limite della sua posizione «è che per un verso essa riconosce il raccogliersi dell'escaton nella attualità della decisione umana valorizzatrice, nel trascendimento della situazione secondo valori intersoggettivi, ma poi alla base di questo decidere mantiene la decisione fondamentale della fede, cioè la libertà come dono della grazia divina mediante il Cristo e la congiunta esperienza di una storicità della condizione umana come di un "negativo" che le forze umane in quanto tali non possono oltrepassare». (FM, br 177.3 p. 331).

Per la critica al testo di Bultmann si veda anche la recensione di de Martino *A proposito del volume di R. Bultmann Storia ed escatologia*, pubblicato nella rivista «De Homine», 9-10, giugno, pp. 218-222.

appunto questa forma cristiana, storicamente definita, dell'ethos che regge il mondo. Ma questo *ora* fra *già* e il *non ancora*, se è la grandezza civile del Cristianesimo, costituisce anche il suo travaglio: il *già ora* che oscura il *non ancora* che perde il *già* costituiscono due forze eccentriche che manifestano il venir meno di quell'agape che Paolo poneva al di sopra della *pistis* e dell'*elpís.*»²⁸⁶

Grandezza civile del Cristianesimo, ma anche suo travaglio. Ecco che in questo senso il *telos* del dovere è il «deve» della predicazione che «si apre come compito, come prospettiva, e quindi come periodo del compimento e della maturazione della promessa iscrittasi nel tempo mediante la prima parusía, dalla predicazione della passione morte e risurrezione di Cristo»²⁸⁷.

Ascensione e Pentecoste mettono fine al periodo di crisi della comunità protocristiana dopo la morte di Gesù. Il «ritorno» di Cristo assume la modalità caratteristica del ritorno del morto: le apparizioni si moltiplicano e questi ritorni del morto hanno valenza testimoniale di *crisi del cordoglio*. «È dunque possibile interpretare la genesi del protocristianesimo come la esemplarizzazione di una storica risoluzione di una crisi del cordoglio: risoluzione che trasforma Gesù morto nel Cristo risorto, e il morto-che-torna della crisi nel morto-risorto presente nella Chiesa e per eccellenza nel banchetto eucaristico, sino a quando il già accaduto della promessa sarà compiuto mediante lo slancio missionario. Ciò suggerisce un approfondimento ulteriore della tesi di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* e autorizza a interpretare il Cristianesimo come un

²⁸⁶ *FM*, br. 164 p. 289.

²⁸⁷ *Ivi.*

grande rituale funerario per una morte esemplarmente risolutiva del vario morire storico e come pedagogia del distacco e del trascendimento rispetto a ciò che muore»²⁸⁸.

Nel simbolo mitico-rituale del Regno vi è l'orizzonte di reintegrazione del protocristianesimo, che in modo mediato ridischiede l'esserci-nel-mondo grazie a tale coscienza mitico-rituale dell'esserci. Nell'eucaristia troviamo la retrospettiva e la prospettiva simbolica della reintegrazione rituale²⁸⁹.

Tre sono i grandi dispositivi di reintegrazione culturale rispetto alla crisi radicale: quello dell'occultamento della storicità operato attraverso l'iterazione rituale di sempre identiche origini mitiche; la prospettiva giudaica nella quale si opera fra origine e termine, fra creazione, patto e attesa di Jahve; infine, il terzo dispositivo, quello cristiano secondo cui l'evento escatologico non è collocato al termine della storia, ma al centro²⁹⁰. Ecco l'evento centrale del cristianesimo: quella che chiamiamo Pasqua di Resurrezione²⁹¹.

Eppure de Martino accetta questo terreno, secondo cui fissiamo un centro temporale e, inoltre, necessitiamo di un simbolismo. Accettare

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 290-291.

²⁸⁹ *FM*, br. 165 pp. 291 sgg.

²⁹⁰ *FM*, br. 167 p. 294. Più avanti: «Il simbolismo mitico-rituale riassorbe nella ripetizione rituale della fondazione mitica la proliferazione storica del divenire, la mistifica, la occulta, e con questa mistificazione e occultazione protegge l'operare civile della crisi esistenziale. Ma quando, col Cristianesimo, la coscienza della storia è cominciata ad apparire per entro la stessa coscienza mitica, quando, col Cristo, il tema della ripetizione delle origine è stato sostituito con quello della ripetizione del centro del corso storico, e il divenire fu vissuto come epoche della salvezza alle quali tutte, passate presenti e future, quel centro dava significato di "piano" da una origine ad un termine, tutto l'antico simbolismo mitico-rituale accolse nel suo seno una profonda paradossia». (*Ivi*, br. 168 p. 296).

²⁹¹ Ad accompagnare questi dispositivi di reintegrazione culturale si danno tre immagini fondamentali del divenire storico: «l'eterno ritorno dell'identico, la unilinearità dello sviluppo da un'*arché* ad un'*escaton* e la frantumazione dell'accadere nel relativismo delle culture e delle epoche.» (*FM*, br. 196-200, pp. 351 sgg.). Ma al passaggio dalla metastoria – e sue concezioni – alla storia dedicheremo i prossimi capitoli.

quel centro temporale e *quel* simbolismo cristiano che hanno «liberato il senso della storia». Accettare quella valenza euristica perché, incita de Martino, adesso occorre «ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile, partecipando ad un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato ad uomini, un nuovo corso in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può essere che una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo»²⁹².

5. Apocalittica negativa

L'apocalittica moderna e contemporanea si apre con i brani sulla decolonizzazione²⁹³.

Abbiamo visto come il «mondo primitivo» si mantiene, è operabile, in quanto è vissuto dalla coscienza culturale come mondo delle origini che si ripetono cerimonialmente: fondato «una volta», «il rito sempre di nuovo lo riconduce e lo trattiene in quell'ordine di fondazione»; si tratta dell'«inalterabilità dell'ordine del mondo». Il divenire è occultato, appartiene non alla coscienza culturale egemonica, ma piuttosto alla coscienza subalterna²⁹⁴.

Come sottolinea lo stesso de Martino «quando la trasgressione dell'ordine, come nel caso della colonizzazione bianca o della deportazione degli schiavi dall'Africa all'America, investe i singoli o i

²⁹² *FM*, br. 168 p. 296.

²⁹³ *FM*, br. 202-227 pp. 359-413.

²⁹⁴ *FM*, br. 202 p. 361.

gruppi, l'esperienza del crollo o la profezia di una imminente catastrofe fanno la loro comparsa»²⁹⁵.

In differenti zone dell'Africa e dell'Oceania il processo di decolonizzazione ha assunto la forma di movimenti «chiliastici», nei quali il gruppo locale in rivolta si preparava in vista di una imminente fine del mondo e dell'avvento di un mondo nuovo. Questi movimenti si organizzavano attorno ad una figura carismatica, che avallava la propria autorità sostenendo di essere a diretto contatto con gli antenati o con gli dèi.

I movimenti che si sono contrapposti e che hanno avviato il processo di decolonizzazione hanno mirato all'*escaton* di un nuovo tempo di libertà, inserendosi in un processo storico-temporale unilineare, recuperando, da un lato, la propria tradizione di credenze rituali e, dall'altro, sfruttando gli insegnamenti neotestamentari veicolati dai missionari²⁹⁶. Vi può essere, di contro, una risposta negativa all'impatto della colonizzazione: lasciarsi estinguere. Come emerge dalla lettura critica del testo di Andreas Lommel sui cacciatori australiani: la fine del mondo è fine senza riconoscimento²⁹⁷.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ Sono soprattutto riportati brani inerenti letture critiche fatte da de Martino sui seguenti autori: F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 71, 1939, Hef 1-3, pp. 103-115; A. Lommel, *Modern Culture Influences on the Aborigines*, in «Oceania», 21, 1950, pp. 14-24; Id., *Die Unambal*, Hamburg, 1952; H. Petri, *Der australische Medizinmann*, in «Annali Lateranensi», XVI, 1952, pp. 159-317; W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und Historischen Kamistik der Umstrubewegungen*, Berlin 1964; G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wein 1959.

²⁹⁷ *FM*, br. 208-209 pp. 370-374. Fabio Dei nel suo *Minacce e promesse del multiculturalismo*, contenuto nel numero 1/2005 degli «Annali del Dipartimento di Storia» dell'Università degli Studi di «Tor Vergata», dedicato al tema dell'Occidente e dell'alterità in de Martino, pone con forza il tema del processo di decolonizzazione, così come individuato dall'antropologo napoletano, connesso ai più recenti studi postcoloniali. Ossia come dar conto e aggiornare la riflessione demartiniana sulle «patrie culturali», intese come livello profondo dell'appartenenza, sfondo implicito della quotidianità, della

Se da un lato il terzo mondo fa nuova esperienza di sé attraverso un'apocalittica del riscatto verso un nuovo tempo di libertà, dall'altro lo scacco nel quale si trova il mondo occidentale è quel rischio radicale della fine che si manifesta «nel terrore atomico della fine»²⁹⁸, il rischio radicale di una apocalisse priva di riscatto:

«Nella sua forma più vistosa, più esteriore e più tragicamente paradossale questa disposizione annientatrice trova il suo infausto coronamento nel terrore atomico della fine, cioè nella prospettata possibilità che l'umanità si autodistrugga mediante l'impiego antiumano della sua sapienza tecnica: tuttavia il semplice fatto che la catastrofe atomica abbia potuto assumere rilievo concreto e alimentare il correlativo terrore significa che il rischio della fine era cominciato molto prima, e affondava le sue radici in una catastrofe molto più segreta, profonda e invisibile.»²⁹⁹

domesticità. de Martino vedeva, secondo Dei, nel processo di docolonizzazione la condizione decisiva per la realizzazione di un umanesimo etnologico volto a moltiplicare rapporti interculturali e solidarietà umana. «Gli studi postcoloniali, in modo più scettico e critico, pongono l'attenzione sui modi in cui nel nuovo ordine si riproducono antichi pregiudizi e violenze. Le due prospettive possono non risultare incompatibili, e convergere verso un'idea di pratica multiculturale come dissodamento del terreno delle patrie culturali, come tentativo di rimarginare le ferite che ad esse si accompagnano. Sembra difficile non concordare ancora con de Martino sull'obiettivo di un simile lavoro – raggiungere quel fondo a partire del quale 'noi' avremmo potuto essere gli 'altri'.» (F. Dei, *Minacce e promesse*, cit., p. 137).

Sugli studi postcoloniali si vedano, in particolare, F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (1967), trad. it. *I dannati della terra*, Feltrinelli, Milano 1979; A. Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* (a cura di), London 1974; E. Said, *Orientalism*, New York 1978, trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001; G. C. Spivak, *In the Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York 1987; B. Anderson, *Imagined Communities* (1991), trad. it. *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996; B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (a cura di), *The Post Colonial Studies Reader*, London 1995; A. Appadurai, *Modernity At Large. Cultural Dimension of Globalisation*, London 1996; H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994; Id. (a cura di), *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997; G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Roma 2004.

²⁹⁸ *FM*, br. 260.2 p. 468.

²⁹⁹ *Ibidem*.

In questo contesto la presa di coscienza di de Martino attiene allo sviluppo culturale dell'occidente: la letteratura, l'arte, la filosofia anche se vivono e denunciano il disagio moderno, non sanno superarlo, oltrepassarlo, verso una rigenerazione in un orizzonte culturale e valorizzante:

«[...] nell'attuale congiuntura culturale dell'occidente si tratta di una dinamica di segno opposto [*rispetto ai contesti religiosi escatologici*], che recede verso il nudo rischio come tale. D'altra parte, proprio perché la recessione verso il nudo rischio caratterizza il senso della fine nel quale l'occidente è oggi variamente impegnato, il progetto in questione dovrebbe potersi giovare anche del confronto con il documento psichiatrico, almeno nella misura in cui esso ci testimonia di una vissuta desemanticizzazione dell'esistere sino a quel limite che si chiama follia.»³⁰⁰

Nella sua riflessione Ernesto de Martino avvicina, per tipologia, l'apocalisse psicopatologica a quella occidentale sostenendo che «l'attuale *congiuntura culturale* dell'occidente conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile: una catastrofe, che narra con meticolosa e talora ossessiva accuratezza il disfarsi del configurato, l'estraniarsi del domestico, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder di senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile»³⁰¹. Una apocalisse priva di escaton è quella dell'occidente moderno e contemporaneo: «nuda

³⁰⁰ *Ivi*, p. 469.

³⁰¹ *FM*, br. 260.3 pp. 469-470, *corsivo nostro*. Non vi è contesto escatologico, come nella vita religiosa: si pensi al Capodanno delle civiltà agricole, ai movimenti apocalittici dei popoli coloniali del XIX e XX secolo, alla salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, ai millenarismi della storia religiosa d'occidente.

crisi» e, per questo, accomunabile, spiegabile tramite il valore euristico del documento psicopatologico.

La letteratura moderna è dominata dal tema apocalittico. Nelle letture critiche delle opere letterarie riportate nella *Fine del mondo*³⁰², de Martino spazia dalle opere di Rimbaud alla *Morte a Venezia* di Mann, da *Apocalypse* di Lawrence a *La nausea* di Sartre, dall'*étranger* di Camus alla *noia* di Moravia. Nausea, assurdo e noia, Sartre, Camus e Moravia. «La nausea di Sartre è mondo indigesto ed il vomito è il simbolo di questo mondo che resta sullo stomaco per digestione impossibile»³⁰³. Mondo indigesto, ovvero che non è più incluso nel trascendimento, in quella gerarchia storica delle valorizzazioni. Nausea è rischio della nuda esistenza prima della presentificazione valorizzante umana, delle memorie operative della cultura, degli abiti che rendono familiare il mondo. La nausea di Sartre, argomenta de Martino, circoscrive un rischio reale: «ma questa nausea deve essere coperta, e proprio questa doverosa copertura fonda le umane civiltà, i mondi culturali concreti nei quali vivere e compiere, se storicamente necessario, i mutamenti più radicali. Non si tratta di mascherare la “nausea”, ma, al contrario, di “smascherarla”, sottraendole i prestigii religiosi che ancora la rivestono di tragici splendori: che cosa essa sia propriamente al di là delle mistificazioni della crisi ce lo può indicare l’analisi della nausea, dell’angoscia, della deresponsabilizzazione, della fine del mondo in psicopatologia»³⁰⁴.

³⁰² *FM*, br. 280-303 pp. 504-554.

³⁰³ *FM*, br. 291 p. 528.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 529. E ancora: «La nausea è il rischio della nuda esistenza, spogliata della presentificazione valorizzante umana, di tutte le memorie operative della cultura, di tutti i nomi evocanti queste memorie, di tutti gli abiti che rendono familiare il mondo: è quindi il rischio del nulla, della fine del mondo, dell’annientarsi di qualsiasi margine rispetto al

E lo *straniero*, uomo fra gli uomini che ha passione per l'assurdo, poiché è proprio assurdo il rapporto dell'uomo col mondo: «divorzio fra le aspirazioni dell'uomo verso l'unità e il dualismo insormontabile dello "spirito" e della "natura", fra lo slancio umano verso l'eterno e il carattere finito della sua esistenza, fra la "cura" che costituisce l'essenza dell'uomo e la vanità dei suoi sforzi. L'assurdo è la stessa condizione umana, l'essere-nel-mondo»³⁰⁵. Passione per l'assurdo, dicevamo: l'uomo assurdo non si suicida ma vive nell'istantaneità. Senza speranza, illusione, rassegnazione, in rivolta: tutte le esperienze sono equivalenti, senza valore, da vivere nell'attimo in cui si presentificano. «Il sentimento dell'assurdo è sentimento di *e s t r a - n e i t à*», dunque di alienazione³⁰⁶.

E la noia, secondo Alberto Moravia, porta a pensieri alterni, a domande alterne: «Ogni tanto, tra queste frenesie della noia, mi domandavo se per caso non desiderassi morire; era una domanda ragionevole visto che vivere mi dispiaceva tanto. Ma allora, con stupore, mi accorgevo che sebbene non mi piacesse vivere, non volevo neppure morire. Così le alternative accoppiate che, come in un funesto balletto, mi sfilavano nella mente, non si fermavano neppure nella scelta estrema fra la vita e la morte. In realtà, come pensavo qualche volta, io non volevo tanto morire quanto non continuare a vivere in questo modo»³⁰⁷.

Secondo de Martino:

mondo. Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere ethos del trascendimento intersoggettivo.» (*Ibidem*).

³⁰⁵ *FM*, br. 295 p. 538.

³⁰⁶ *FM*, br. 376 p. 664.

³⁰⁷ *FM*, br. 299 p. 547.

«La “crisi” nelle arti figurative, nella musica, nella narrativa, nella poesia, nel teatro, nella filosofia e nella vita etico-politica dell'occidente è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto, dell'incomunicabile, del solipsistico ecc.»³⁰⁸

de Martino critica, in questo passaggio, il disordine, la indeterminazione, la complementarità, la probabilità, il relativismo culturale, sostenendo la necessità di un ethos dell'ordine il cui limite relazionale sono proprio disordine e indeterminazione, complementarità e probabilità, casualità e relativismo culturale³⁰⁹.

Due terrori antinomici, già individuati nel corso del presente lavoro, coesistono e governano l'epoca in cui vive de Martino: «perdere il mondo» e «essere perduti nel mondo». Da un lato si teme di perdere, nel corso della vita, lo splendore, la gioia, l'energia che spinge verso la mondanità, verso progetti comunitari dell'operabile e le valorizzazioni intersoggettive; dall'altro, e specularmente, è il mondo ad apparire proprio come insidia al più autentico destino umano³¹⁰. De Martino tiene presenti differenti esperienze della fine: «la “fine del mondo” ora si ricollega alla tradizione giudaico-cristiana della fine di q u e s t o mondo e dell'avvento del Regno, ora si presenta nei termini

³⁰⁸ *FM*, br. 263 pp. 471-472.

³⁰⁹ Approfondiremo il tema del relativismo culturale e dell'«etnocentrismo critico» in Ernesto de Martino in margine al prossimo capitolo.

³¹⁰ *FM*, br. 268 p. 475.

laici e mondani della fine di *u n c e r t o* particolare mondo storico (la fine della civiltà borghese), ed ora infine si orienta verso un nullismo più o meno disperato che, nelle sue forme estreme, quasi sembra toccare i confini della psicopatologia»³¹¹. I labili confini fra l'apocalisse psicopatologica e quella dell'Occidente sembrano confondersi in una quanto mai prossima fine *del* mondo. Il richiamo, più volte esplicitato in vari brani, alla tragedia e al terrore di Hiroshima e al suo potersi ripetere su scala planetaria ne è la più evidente significazione³¹². Hiroshima: duecentomila morti in un istante, ad opera di un uomo soltanto, Heaterly. Sei milioni di ebrei assassinati secondo un piano amministrativo di cui Eichmann era il ragioniere³¹³.

Si tratta, adesso, nel quadro dell'Occidente e della sua malattia, di aprire un ragionamento circa la «fine di *u n c e r t o* particolare mondo storico (la fine della civiltà borghese)»³¹⁴ e di come questo sia relazionabile all'avvento di *un altro* mondo storico³¹⁵.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *FM*, br. 260.3 p. 270, br. 269 pp. 475-478.

³¹³ *FM*, br. 269 p. 475. Eppure è sufficiente premere un bottone. È una sufficiente ragione pensare ai duecentomila oppure ai sei milioni? Certamente lo è, anche se de Martino preferisce singolarizzare l'immagine e mettere in luce «un solo volto umano in dolore», qualche volto concreto amato o sofferente visto come tale, qualche bambina piangente e lacera incontrata, insomma il dolore fatto persona. In ognuno di questi ricordi c'è un volto e tutti i volti umani possibili e il nostro assieme. La memoria non può non affiorare e questi volti presenti ci permetteranno di non avere necessità del volto religioso di Cristo (*Ivi*, br. 269.1 e 269.2 pp. 476-478).

³¹⁴ *FM*, br. 268 p. 475.

³¹⁵ Carlo A. Augieri cerca di mettere a fuoco tutto il percorso demartiniano della presenza come tensione fra *forma* e storia, al fine di addivenire a una teoria antropologica della configurazione narrativa. L'esserci della presenza nella storia, infatti, è proprio configurato da parte della forma intesa come orizzonte narrativo: forma, presenza e storia, secondo Augieri, sono aspetti equivalenti, che si comprendono e si intersecano strettamente: esserci in una storia significa esserci in una forma, ovvero esserci in un racconto (dall'*homo faber* all'*homo narrans*). Seguendo il Ricoeur di *Tempo e racconto*, il racconto dà forma a ciò che è informe nella vita di senso di una cultura. E la forma è anche orizzonte simbolico di recupero narrativo della presenza attraverso narratori e narrazioni istituzionali e nel recupero dell'orizzonte della destorificazione. La forma, in

6. *Apocalittica positiva*

All'apocalisse borghese *negativa*, evidente testimonianza di un disagio esistenziale generalizzato, espressione – per usare un lessico marxiano – di una vera e propria «crisi di civiltà», si contrappone un'apocalisse marxiana *positiva*. Come scrive Gennaro Sasso, «attraverso Marx, de Martino era pervenuto ormai alla contemplazione della fine inevitabile del mondo borghese e dell'avvento del mondo nuovo, che avrebbe avuta la sua sede e riconosciuto il suo senso nella società senza classi»³¹⁶. La grande novità dell'apocalittica marxiana, è questo orientamento laico e storico che la rende differente dalle apocalittiche religiose. Nelle istituzioni festive delle grandi religioni storiche il tema della fine del mondo era quel «permanente rischio» di crisi della presenza che veniva ritualizzato e trasferito sul piano simbolico, mitico. Nell'apocalittica cristiana si rompeva lo schema circolare delle precedenti istituzioni religiose, anche se il tema del riscatto, pur presente, veniva rinviato: da una fine del mondo annunciata o imminente, si passava a un rinvio della fine e della *parusía* del Regno.

qualche modo, salva la storia oltrepassandola nella sua temporalità minacciata; il possibile, rappresentato dal racconto, rifigura e ricostruisce, mette di nuovo in forma ciò che nel presente della realtà è reso senza forma, è lasciato alla alienazione del suo essere presente. In questo senso la crisi della forma fa il paio con la crisi della presenza: è proprio la povertà narrativa della cultura occidentale e la degradazione del simbolo in sintomo a caratterizzare il rischio radicale. Il recupero della forma, allora, significa, *hic et nunc*, arricchire un modello culturale del suo oltre formale per raggiungere un simbolismo laico-storico: magia, religione, arte, letteratura sono, “soltanto”, energie formali con le quali la cultura progredisce oltre la natura. Cfr. C. A. Augieri, *La forma e la storia: per una teoria antropologica della configurazione narrativa. Riflessioni su Ernesto de Martino*, in *La letteratura e le forme dell'oltrepassamento. Bachtin, de Martino, Jakobson, Lotman*, Manni, Lecce 2002, pp. 45-105.

³¹⁶ G. Sasso, *Ernesto de Martino*, cit., p. 319.

La fine storica, nell'apocalisse marxiana, è preludio per il cominciamento di un nuovo modello storico: il riscatto, l'*escaton* è rappresentato dal possibile raggiungimento di una società senza classi, che, comunque, può ancora portare con sé la possibilità dell'insorgere di nuove contraddizioni all'interno della società a venire.

Possiamo dire, a questo punto, che nonostante l'isolamento dell'apocalisse marxiana da quella borghese, quest'ultima ha come *escaton* il marxismo? Che cosa è, infatti, il riscatto rappresentato dal raggiungimento di una società senza classi se non la fine della società classista borghese? Come fa giustamente notare Gennaro Sasso: «L'*escaton* della borghese apocalisse senza *escaton* è infatti lo stesso marxismo, come teoria e come prassi. E solo se sia isolata da questa sua necessaria, e a lei imminente, risoluzione marxista, solo in questo caso quella borghese può apparire come un'apocalisse senza *escaton*: come un'apocalisse culturale, il cui comportamento sia, tuttavia, quello di un'apocalisse psicopatologica»³¹⁷. A noi potrebbe sembrare familiare questa connessione, questa “soluzione di continuità” che, invece, in de Martino non è così automatica e scontata, anche perché non sono interscambiabili il piano della storia con quello eminentemente culturale.

La distinzione – presente nei brani e su cui abbiamo insistito – fra *apocalittica occidentale*, quale «nullismo più o meno disperato che, nelle sue forme estreme, quasi sembra toccare i confini della psicopatologia»³¹⁸, e *apocalisse borghese*, intesa come «fine di un certo particolare mondo storico»³¹⁹, rende evidente in de Martino un'ambiguità, una tensione – abbozzata, ma non soluta – *nella crisi*

³¹⁷ *Ibidem*, p. 346.

³¹⁸ *FM*, br. 268 p. 475.

³¹⁹ *Ivi*.

dell'Occidente. Nega e identifica, quindi, il tema della fine del mondo sia come possibile riscatto in un altro mondo, che come impossibilità in sé, nullismo.

Della suggestione di Sasso lasciamo intatto lo sforzo di distinzione fra apocalisse negativa e positiva, che poniamo dentro l'apocalittica dell'Occidente. Il «terrore atomico della fine» è la disposizione ultima dell'annientarsi, che significa quel nullismo che sconfina e permette il riaffiorare psicopatologico entro la crisi. Ecco la domanda: può l'apocalittica borghese, ovvero la fine della civiltà borghese, consentire, dischiudere la prospettiva della società senza classi? L'apocalisse marxiana è questa *parusía* laica, senza né premessa né promessa, poiché priva di *escaton*, con i piedi ben piantati dentro la fine di *un* mondo; fine di *un* mondo frutto della lotta di classe – o del crollo congenito alla società borghese – che darà origine alla società senza classi? A questa domanda de Martino sembra non dare risposta completa, anche se le riflessioni sulla rivoluzione ci confermano come la fine *del* mondo borghese necessiti di una soggettività di classe, che svolga fino in fondo il proprio ruolo di classe.

Nei brani che de Martino analizza circa i testi di Norman Cohn, Mühlmann ed Eliade³²⁰, che, fra l'altro, sembrano influenzarlo molto, vengono riportate tesi secondo cui l'edificazione della società senza classi risponderebbe a un *mito*: Cohn parla del «messianesimo rivoluzionario» accomunando «comunismo e nazismo ispirati da fantasie arcaiche di tipo chiliastico-rivoluzionarie»³²¹; Mühlmann

³²⁰ *FM*, br. 228-230 pp. 417-422. Questi i testi presi in esame: N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1962; W.E. Mühlmann, *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, cit.

³²¹ *FM*, br. 228 p. 418.

definisce il comunismo come «nuova religione»³²²; Eliade, dal canto suo, individua l'antecedente della società senza classi «nel mito della società dell'oro, che – secondo tradizioni multiple – caratterizza l'inizio e la fine della storia»³²³. de Martino non è molto distante da alcune di queste considerazioni, tanto da sottolineare come vi sia una «eredità mitica del marxismo» funzionale a costruire «un quadro di azione per muovere le masse»³²⁴. Ma vediamo nel dettaglio.

Cosa emerge nel «messianesimo rivoluzionario»? Affiorano i temi di una salvezza terrestre e collettiva, dell'avvento di una città celeste su questa terra, del popolo eletto che bandisce e affretta questo evento, dell'Anticristo, della battaglia finale dopo la quale il mondo nuovo sarebbe emerso totalmente redento e trasformato. «Ma i due grandi movimenti totalitari del nostro tempo, comunismo e nazismo, hanno mantenuto questi temi fondamentali»³²⁵, tanto che la storia del messianesimo rivoluzionario dalla fine del 1100 alla prima metà del 1500 può essere considerata, a detta di Norman Cohn, come un prologo, un prodromo alle grandi sollevazioni rivoluzionarie del Novecento. Vediamo in concreto: per quanto concerne il nazismo, Rosenberg dedicò un capitolo di *Mito del XX secolo* ad un'entusiastica e fantasiosa esposizione del misticismo eterodosso tedesco del XIV secolo; uno storico del regime dedicò un volume all'interpretazione del messaggio dei rivoluzionari del Reno superiore. Di contro i comunisti continuarono, volume dopo volume, nel culto, inaugurato da Friedrich Engels, di Tommaso Müntzer. Ecco l'ispirazione comune, per nazismo e comunismo, alle fantasie arcaiche di tipo

³²² *FM*, br. 229 p. 420.

³²³ *FM*, br. 230 p. 421.

³²⁴ *FM*, br. 248 p. 450.

³²⁵ *FM*, br. 228 p. 417.

chiliastico-rivoluzionarie. Naturalmente si passa dal religioso allo scientifico, sostituendo la «volontà di Dio» con i «fini della storia», ma l'origine, la matrice non muta. Resta il tema dell'apocalittica «in quanto prospettiva di un mondo da purificare dagli agenti corruttori, dalle tensioni e dai conflitti. La identificazione sociale di tali agenti (i grandi, gli ebrei, il clero, la borghesia) può variare: ma l'orientamento fondamentale resta. E altresì resta il quadro finale di una società resa unanime nelle sue credenze ed esente da conflitti»³²⁶. La questione del *rendere unanime* la società è dischiusa nell'apocalittica: per Cohn «come nella apocalisse nazista “la razza ariana” doveva purificare la terra distruggendo “la razza ebrea”, così nella apocalisse comunista la “borghesia” deve essere sterminata dal proletariato. Ancora una volta, ci troviamo di fronte ad una versione secolarizzata di una fantasia antica di molti secoli»³²⁷. Secondo Cohn, Marx avrebbe secolarizzato l'apocalittica, inserendone i temi di una onnicomprensiva filosofia della storia: in tal modo ne avrebbe garantito la sopravvivenza.

Mühlmann è ancora più diretto: naturalmente, sostiene, il comunismo nega di essere una religione fra le altre; ma, d'altro canto, nessuna religione è sorta riconoscendo ciò, bensì affermando di essere “la verità”. La religione del comunismo si presenta ora come «socialismo scientifico», ora come «materialismo dialettico»³²⁸.

Infine Eliade che, salvando lo sciopero generale come «strumento di lotta politica», poiché lo esclude dai miti creati dall'occidente moderno in quanto «manca di precedenti mitici», condanna il «comunismo marxista»³²⁹. Lasciando da parte validità filosofica

³²⁶ *Ivi*, p. 418.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *FM*, br. 229 pp. 419-421.

³²⁹ *FM*, br. 230 p. 421.

presunta o reale del marxismo, suo destino storico, nonché le velleità scientifiche dello stesso Marx, Eliade sostiene che «l'autore del manifesto comunista riprende e prolunga uno dei grandi miti escatologici del mondo asiatico-mediterraneo, cioè il ruolo redentore del giusto (l'eletto, l'unto, l'innocente, il messaggero, e, ai giorni nostri, il proletario), le cui sofferenze sono chiamate a mutare lo statuto ontologico del mondo. In realtà la società senza classi di Marx e la disparizione conseguente delle tensioni storiche, trovano il loro più esatto precedente nel mito dell'età dell'oro, che – secondo tradizioni multiple – caratterizza l'inizio e la fine della storia. Marx ha arricchito questo mito venerabile con tutta una ideologia messianica giudaico-cristiana: da una parte il ruolo profetico e la funzione soteriologica che egli conferisce al proletariato; dall'altra la lotta finale fra il Bene e il Male, che si può accostare facilmente al conflitto apocalittico fra il Cristo e l'Anticristo, seguito dalla vittoria decisiva del primo»³³⁰.

Altro che «*escaton* dell'apocalisse borghese senza *escaton*». I brani di Cohn, Mühlmann ed Eliade anticipano qui il tema della relazione fra il marxismo di Marx e la religione. Vedremo, nel prossimo capitolo, l'approccio di Ernesto de Martino tenendo sullo sfondo l'apocalisse a venire.

³³⁰ *Ivi*, p. 422.

Il contadino e il campanile

Il caso del «contadino berlinese»³³¹ e quello del «campanile di Marcellinara»³³² segnano due stati da fine del mondo: il primo esemplifica un delirio di fine del mondo, il secondo la crisi della presenza della fine di un mondo, la patria esistenziale.

Il primo caso è descritto dagli psichiatri Storch e Kulenkampff³³³: «Il nostro malato è un giovane contadino di ventitre anni con caratteri astenici, dal

³³¹ *FM*, br. 100-104.1 pp. 194-211.

³³² *FM*, br. 271-271.1 pp. 479-481.

³³³ A. Storch e C. Kulenkampff, *Zum Verständnis des Weltuntergang bei den*

viso scarno, capelli ricci biondo-scuri, occhi infossati, portamento leggermente rigido. Cammina lentamente, con passo strascicato. Espressione immobile del viso. Di quando in quando solo un accenno di sorriso intorno all'angolo della bocca. Sguardo fisso. La sua espressione rigida non permette di decidere se si tratta di angoscia o di disagio. Parla solo poco, con lentezza, indugiando, spesso in modo tronco e scucito»³³⁴. Successivamente la descrizione riguarda i rapporti con padre, madre, nonché con fratelli e sorelle. Vengono in seguito descritte le crisi, la malattia, le cure e l'attuale catatonìa. Varie sono le stesure del testo da parte di de Martino. Le riflessioni, in seguito: in tutte le esplorazioni punto centrale era dato dal mutamento del mondo, rischiosità e minacciosa distruzione. «Il mondo è “il creatore dell'uomo, il crescere degli alberi e delle piante, e l'aria, che gli alberi hanno fatto”. Lui stesso e suo padre sono responsabili del mutamento del mondo. In primavera egli ha sradicato alcuni arbusti e se ne fa colpa. In autunno però – e ciò sta ora in primo piano – il padre ha abbattuto una grossa quercia, per venderla: non lo avrebbe dovuto fare»³³⁵. Questo fatto, come la ristrutturazione della fattoria, come il mutamento del corso del giorno dato dal mancato attraversamento da parte del sole del portone, momentaneamente tolto per esser rifatto, portano al crollo del mondo dato, domestico. E poi dal buco lasciato dalla quercia cominciò a sgorgare acqua sulla terra: questa cavità stabilisce come una continuità con il regno dei morti e, inoltre, rende impossibile la crescita di piante e alberi: la terra è tutta cava e bagnata. Si rischia il crollo, si rischia di affogare e talora si è costretti a nuotare e si sprofonda perché lo sradicamento della quercia aveva alterato anche l'ordine delle acque: dal buco defluivano acque che corrodevano il suolo e lo rendevano sempre meno stabile, scavando così un abisso in cui gli uomini rischiano di

Schizophrenen, in «Der Nevenarzt», 21, 1950.

³³⁴ *FM*, br. 100 p. 195.

³³⁵ *FM*, br. 100.1 p. 196.

sprofondare, sprofondano. Questi stati d'animo sono riscontrabili, si esplicano in comportamenti concreti, e ci confermano che il mondo di prima, il «bel mondo» di prima non c'è più.

Ricorrono elementi arcaici che tendono a stabilire un legame con credenze proprie del mondo antico: simboli come l'albero cosmico, le acque diluviali e il regno dei morti sotterraneo ne sono la prova. A margine della sistematizzazione degli appunti sul caso, de Martino sostiene che ancora una volta si instaura una connessione fra psichiatria esistenzialista e sfera del sacro: eppure se è «erronea ogni prospettiva interpretativa che fosse volta a ridurre il sacro alla fenomenologia della mera crisi esistenziale è del pari radicalmente erronea la prospettiva della psichiatria esistenzialista nella misura in cui fa valere la tesi del sacro, del divino, del mitico-rituale come orizzonte culturale necessario per fronteggiare la crisi. Tale necessità è storicamente condizionata, ma oggi, “nel mondo moderno”, stanno sempre più venendo a mancare tali condizioni (l'agonia del sacro), senza che questo si leghi necessariamente ad una “minaccia” che incombe sull'umanità. Ciò che importa è la “intersoggettività dei valori”, il mantenere l'apertura a questa intersoggettività, la volontà sempre rinnovantesi di comunicare agli altri il nostro mondo privato e di accogliere sempre di nuovo nel nostro intimo le voci comunicanti degli altri uomini, i messaggi che essi ci inviano. Ma l'orizzonte metastorico del sacro non è, in quanto metastorico, l'orizzonte indispensabile, in tutti i tempi e i luoghi, in tutte le epoche per compiere questa pubblicizzazione di sé e questa interiorizzazione degli altri»³³⁶.

Analogamente, un altro pastore, in cui de Martino s'imbatte durante un viaggio calabrese in auto, al quale chiede la strada giusta, la direzione valida, viene invitato a salire in macchina per condurre i passeggeri alla meta desiderata. Salì con qualche diffidenza e appena allontanatisi e perduta

³³⁶ *FM*, br. 104 p. 210.

«la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale», la diffidenza del pastore si tramutò in vera propria angoscia. Come per la quercia sradicata del contadino bernese. Decisero di riportarlo indietro. Sulla via del ritorno il pastore stava sempre con la testa fuori dal finestrino, alla ricerca del suo punto di riferimento: appena lo rivide apparire in tutta la sua domesticità si rasserenò avendo ritrovato la patria perduta. «Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più il “campanile di Marcellinara”, quando perde l’orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi “oltre” operativi: quando cioè si affaccia il nulla»³³⁷.

³³⁷ *FM*, br. 271 p. 479-480. Il caso del vecchio pastore calabrese ha un cospicuo precedente nel saggio sul mito *achilpa* del centro del mondo. In questo studio dedicato all’analisi di un mito delle origini raccolto da Spencer e Gillen presso gli Achilpa, una popolazione nomade dell’Australia centrale, de Martino elabora la nozione di «angoscia territoriale» per indicare il rischio di spaesamento totale a cui sono esposti questi gruppi di cacciatori-raccoglitori a causa di continui spostamenti attraverso territori sempre diversi. Il «riscatto culturale» da questa angoscia si realizza mediante il *kauwa-auwa*, un palo che costituisce il legame simbolico con l’eroe-culturale Numbakulla, ordinatore del mondo, e che ha la funzione di rendere familiare e domestico un paesaggio mai incontrato prima ed estraneo. Come centro del mondo il *kauwa-auwa* cosmicizza tutto ciò che, senza di esso, sarebbe caos, inquietante estraneità, e, sempre come centro del mondo, garantisce al gruppo achilpa la possibilità di non essere mai al di fuori dell’orizzonte delle cose da sempre note. Perdere il centro del mondo vuol dire precipitare nel non-senso, nel caos. Come narra il mito, questa perdita è possibile: un qualche incidente può determinare la rottura del *kauwa-auwa* provocando l’angoscia territoriale. La paralisi catatonica in cui sarebbe caduto il gruppo a cui s’era spezzato il palo-simbolo, nonché la morte rapidamente sopraggiunta, dà senso allo svuotamento ontologico proprio dell’angoscia territoriale. Si veda E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 51-66, ora in *MM*, pp. 225-239.

Capitolo Quarto

Religione e simbolismo

A questo livello della nostra ricerca si fa strada una duplicità tematica: dapprima l'ineludibile rapporto fra marxismo e religione e, successivamente, quello fra il comunismo realizzato e il suo simbolismo.

Relativamente al primo rapporto de Martino individua, *ab origine*, il limite interpretativo di Marx ed Engels: limite che ha alimentato equivoci e pericoli ancora presenti³³⁸. Una questione complessa e articolata come quella del “*religioso*”, alla base di gran parte delle riflessioni e del percorso di studio che attraversa l'intera opera di Ernesto de Martino, non poteva di certo essere liquidata come «oppio dei popoli», «perdita di tempo», «fattore di ritardo», *Umweg*, «cammino indiretto e allungato» della coscienza per il riconoscimento dell'uomo e la sua apertura alla prassi³³⁹. Contrariamente a questa liquidazione, de Martino insiste, nella disamina critica del saggio di Marx *Sulla questione ebraica*³⁴⁰, relativamente al fatto che, nelle società preclassiste e classiste, la vita religiosa è una «mediazione» necessaria dell'umano: «altro cammino non poteva essere percorso per

³³⁸ *FM*, br. 247 p. 447.

³³⁹ *FM*, br. 247.1 p. 448.

³⁴⁰ K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844); trad. it. *Sulla questione ebraica*, in Id. e F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966.

dischiudere la stessa possibilità della civiltà nel suo complesso»³⁴¹. Il giudizio di de Martino, che riportiamo di seguito, è estremamente esemplificativo e lapidario:

«[...] la storiografia marxista degli istituti religiosi ha lasciato in ombra l'analisi dei momenti critici dei diversi regimi di esistenza sociale storicamente determinata, ha tralasciato la qualificazione della crisi cui è esposto l'esserci-nel-mondo, si è inibita ogni seria indagine genetica e funzionale dell'orizzonte simbolico mitico-rituale, e infine ha praticamente identificato ogni forma di vita simbolica con il simbolismo religioso, precludendosi sia il problema di una funzione permanente del simbolo, sia quello di un simbolismo laico o civile o umanistico, in quanto erede legittimo del simbolismo mitico-rituale in una società socialista o comunista.»³⁴²

Torneremo, in seguito, sul tema del simbolico. Adesso si tratta di insistere sul «sacro» inteso come «orizzonte istituzionale che vale come orizzonte socializzato di configurazione, di deflusso, di riappropriazione nel valore e di reintegrazione nelle alienazioni passate, attuali o possibili»³⁴³.

Ecco farsi strada l'*alienazione*, definita da de Martino in più brani³⁴⁴. L'*alienazione* è proprio il «rischio radicale», ineliminabile, della condizione umana: è il rischio di perdere la presenza che si configura come rischio di «esteriorizzazione della stessa potenza oggettivante»³⁴⁵. Non soltanto l'*alienazione* ha contraddistinto la società capitalistica e le civiltà religiose, ma, poiché ineliminabile e connaturata al progredire storico, può verificarsi anche nelle società

³⁴¹ *Ivi.*

³⁴² *Ivi.* In relazione al simbolismo mitico-rituale rimandiamo alla specifica parte di brani che è raccolta proprio sotto la sezione *Il simbolismo mitico-rituale* (*FM*, br. 131-41 pp. 260-8) ed espone, sul piano teorico, la struttura e la funzione del mitico-rituale, inteso come processo di destorificazione del divenire e come strumento di recupero nella storia.

³⁴³ *Ivi.*, p. 448.

³⁴⁴ *FM*, br. 238 pp. 432-4, br. 248 pp. 449-50, br. 376 p. 664.

³⁴⁵ *FM*, br. 376 p. 664.

socialiste e comuniste e in ogni società storicamente possibile. Ecco dove sta l'*eredità mitica* del marxismo: nel credere che prima dell'avvento del socialismo la storia sia stata esclusivamente disumana e adesso diventerà «*integralmente* umana», tesa a una riappropriazione completa dell'uomo nell'operare storico. Se questa è un'eredità mitica, lo è altrettanto l'idea – propria del marxismo, a detta di de Martino – secondo cui le civiltà religiose vissero in totale alienazione. Tutte le civiltà, al contrario, si riappropriano, in qualche modo, dell'operare storico e la religione è stato un modo concreto, in certe condizioni dello sviluppo economico-sociale, per combattere l'alienazione, per combattere il rischio di perdere la presenza. «Che la religione in quanto *mito* stia diventando un *Umweg* non più autenticamente percorribile dall'uomo, non significa che sia stato sempre così»³⁴⁶, chiosa de Martino.

Nella storiografia religiosa marxista «grava il pericolo di un continuo scambio fra la *presa di coscienza rivoluzionaria* della agonia del divino nella nostra civiltà e il criterio di interpretazione della vita religiosa nelle umane civiltà, fra la lotta attuale contro la religione diventata *Umweg* e la comprensione dei *Wege* religiosi in civiltà per le quali mancavano le condizioni per la nostra attuale consapevolezza della religione come *détour*»³⁴⁷. Esempio: nel quadro di una trasformazione industriale dell'agricoltura, aratro e chiodo simboleggiano arretratezza rispetto alla meccanizzazione dell'aratura, eppure per lo storico delle civiltà agricole i giudizi non possono essere quelli contemporanei relativi alla

³⁴⁶ *FM*, br. 249 p. 450.

³⁴⁷ *Ibidem*.

conduzione di un'azienda agricola, ovvero traslare categorie e analisi odierne nel passato.

1. Coscienza religiosa e coscienza alienata

Naturalmente, per de Martino, non si possono liquidare due questioni importanti del marxismo: la coscienza religiosa come coscienza alienata di un mondo capovolto nel quale l'uomo perde se stesso, ovvero sia la radice della coscienza religiosa che è nella società non fatta per l'uomo. Seguiamo il ragionamento fino in fondo:

«Nella misura in cui l'individuo si astraе dalla società – e questa astrazione è inevitabile nella misura in cui la società non è fatta per l'uomo – l'individuo si sente a vario titolo “miserabile”, “limitato”, “destinato alla fine”, “esposto a momenti critici in cui non c'è nulla da fare”. Lo stesso “andar oltre” la situazione è colpito alle radici, e diventa il rischio di diventar altro, perdendosi come centro attivo di decisione e di scelta secondo valori operativi comunitari. Questo perdersi radicale costituisce il rischio radicale di alienazione, l'annientamento totale dell'umano e contro tale rischio la alienazione religiosa costituisce un piano istituzionale di arresto, di configurazione e di ripresa dell'alienarsi in quanto mera crisi. In tal guisa la “trascendenza” religiosa costituisce un piano di difesa culturale dalla crisi del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva: l'altro radicalmente altro in cui si rischia di smarrirsi muta di segno diventando l'altro mitico aperto alla riappropriazione rituale, richiamato variamente a cospirare con l'umano, e ridischiudendo infine il processo di valorizzazione minacciato dalla crisi.»³⁴⁸

De Martino tende sempre a ribadire le proprie convinzioni. Lo fa

³⁴⁸ *FM*, br. 250.1 p. 451.

anche in questo caso, esplicitando il fatto che vi è nel marxismo il rischio «della mera critica irreligiosa, e dell'esito scettico che ne deriva»³⁴⁹. L'analisi di Marx è diretta ai tratti ierogonici da sopprimere e non, ad esempio, sulla funzione reintegratrice positiva dell'orizzonte metastorico nelle società ierogoniche, come il simbolismo mitico-rituale. In questo senso una possibile ricostruzione storiografica della «c o e r e n z a e della r a z i o n a l i t à» della vita religiosa, contestualizzata storicamente, rischia di essere espulsa da qualsiasi prospettiva di ricerca scientifica: religione, allora, è negativo, qui ed ora e in qualsiasi società e civiltà, epoca e storia, ridotta a stupidità e gratuita immaginazione, fantasia. Seguiamo Marx nelle pagine finali della *Questione ebraica*: «L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. [...] l'uomo, fino a che è impigliato nella religione, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico»³⁵⁰.

Secondo de Martino non vi è confronto con una storiografia religiosa *autonoma*: le idee religiose non sono messe in rapporto con la concreta esistenza sociale, vi è il disinteresse per la funzione storicamente circoscritta di tali idee. Le analisi del giudaismo e del cristianesimo sono piuttosto ridotte alle analisi del cristiano e dell'ebreo non in quanto appartenenti ad un orizzonte religioso. E la cornice della realtà economico-sociale risulta essere quella, qui ed ora, presente; non vi è ricostruzione storica. Per questo Marx può affermare quanto segue:

«Il cristiano egoismo della beatitudine nella sua pratica compiuta si

³⁴⁹ *FM*, br. 252 pp. 452-3.

³⁵⁰ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 108.

capovolge necessariamente nell'egoismo fisico dell'ebreo, il bisogno celeste in quello terreno, il soggettivismo dell'egoismo. Noi spieghiamo la tenacia dell'ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, il bisogno pratico, l'egoismo.

Poiché l'essenza reale dell'ebreo nella società civile si è universalmente realizzata, mondanizzata, la società civile non poteva convincere l'ebreo della *irrealtà* della sua essenza *religiosa*, che è appunto soltanto la concezione ideale del bisogno pratico. Non quindi nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società odierna noi troviamo l'essenza dell'ebreo odierno, non come essere astratto ma come essere supremamente empirico, non soltanto come limitatezza dell'ebreo, ma come limitatezza giudaica della società.»³⁵¹

De Martino, a ragione, può affermare che il rischio concreto è un corto circuito nel giudizio storiografico, proprio perché non si compie un percorso storico riferito alla religione nel suo cammino verso il riconoscimento dell'uomo; cammino allungato, cammino alienato, ma pur sempre esistente. L'individuazione, dunque, della perdita di funzione da parte della religione entro la società borghese in crisi – e nella società socialista che ne è l'erede – rischia di favorire la proiezione di questa determinata valutazione anche sul passato, anche per epoche storiche in cui, al contrario, «la vita religiosa fece effettivamente da p o n t e fra la crisi esistenziale senza orizzonte, culturalmente sterile, e la reintegrazione operativa nel mondo degli uomini, per il mondo degli uomini»³⁵².

Nella critica all'*Ideologia tedesca*³⁵³ sotto accusa sono precise affermazioni di Marx ed Engels che confermano i rischi demartiniani

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *FM*, br. 252 p. 453.

³⁵³ K. Marx e F. Engels, *Die Deutsche Ideologie* (1845-'46); trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958.

sopra esposti:

«Il progresso consisteva nel sussumere sotto la sfera delle rappresentazioni religiose o teologiche anche le rappresentazioni metafisiche, politiche, giuridiche, morali ecc. che si presumevano dominanti; nel proclamare così che la coscienza giuridica, politica, morale è coscienza religiosa o teologica, e che l'uomo politico, giuridico, morale, cioè "l'uomo", in ultima istanza, è religioso. Fu presupposto il predominio della religione.»³⁵⁴

Marx, più avanti, secondo la sua concezione della storia, rovescia questa prospettiva:

«Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.»³⁵⁵

La concezione marxiana, dunque, mostra che la storia

«[...] non finisce col risolversi nella "autocoscienza" come "spirito dello spirito", ma che in essa ad ogni grado si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la natura e degli individui fra loro, che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno

³⁵⁴ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 7.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 13.

sviluppo determinato, uno speciale carattere [...].»³⁵⁶

«Questa somma di forze produttive, di capitali e di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come “sostanza” ed “essenza dell’uomo”, di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto, una base reale che non è minimamente disturbata, nei suoi effetti e nei suoi influssi sulla evoluzione degli uomini, dal fatto che questi filosofi, in quanto “autocoscienza” e “unico”, si ribellano ad essa. [...].»³⁵⁷

«Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia oppure l’ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne resta fuori; la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre ciò che è storico, inteso come qualche cosa che è separato dalla vita comune, appare come extra e sovramondano. Il rapporto dell’uomo con la natura è quindi escluso dalla storia. Questa concezione quindi ha visto nella storia soltanto azioni di capi, di Stati e lotte religiose e in genere teoriche, e in ogni epoca, in particolare, ha dovuto *condividere l’illusione dell’epoca stessa*. Se un’epoca, per esempio, immagina di essere determinata da motivi puramente “politici” o “religiosi”, benché “religione” e “politica” siano soltanto forme dei suoi motivi reali, il suo storico accetta questa opinione.»³⁵⁸

Raccogliere questi passi significa mettere a fuoco, facendo parlare i testi, «il grande motivo di vero» e «i limiti» della filosofia marxiana. de Martino condivide la critica alla storiografia propria dell’ideologia tedesca, ma non può non riscontrare un atteggiamento liquidatorio, da

³⁵⁶ *Ivi*, p. 30.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 31.

parte di Marx, per quanto concerne la religione. Insomma «il Regno di Dio» non può essere liquidato come «stravaganza» o «bizzarria», «castello in aria»³⁵⁹. Bene la base reale, la produzione materiale della vita, argomenta de Martino, ma la creazione di questa distanza fra il *reale* e il *simbolico* non dissolve soltanto una possibile storiografia religiosa – tutta ancora da scrivere – bensì qualsiasi minimo tentativo di mettere nero su bianco un’ipotetica comprensione storica della vita religiosa degli uomini e delle donne *reali*, in carne ed ossa. Lo storico potrebbe, può, attraverso il legame con la base reale, spiegare questa cosiddetta «stravaganza»: questo è anche il compito che si è dato de Martino, fermo restando che, in Marx, in ultima istanza, la stoltezza religiosa resta stoltezza, «un *Umweg*, un *détour*, una perdita di tempo, un fattore di ritardo, un elemento negativo, un vuoto e una improprietà»³⁶⁰.

2. Economicità ed ethos

Ancora il tema della religione è al centro dei commenti di de Martino all’*Introduzione* a *Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel*³⁶¹. Secondo Marx «la critica della religione è presupposto di ogni critica»; e ancora: «fondamento della critica religiosa è: *l’uomo fa la religione* e non la religione l’uomo. Infatti la religione è la consapevolezza e la coscienza dell’uomo che non ha ancora acquisito o ha di nuovo perduto se stesso. Ma *l’uomo* non è un essere astratto,

³⁵⁹ *Ivi*, p. 32.

³⁶⁰ *FM*, br. 253 p. 456.

³⁶¹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844); trad. it. *Introduzione a Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id. e F. Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 57-71.

isolato dal mondo. L'uomo è il *mondo dell'uomo*»³⁶². Riecheggiano chiaramente motivi cari a Feuerbach, come, ad esempio, la figura secondo cui la religione è la coscienza capovolta del mondo³⁶³. Ecco che lottare contro la religione acquista il valore di lotta contro *questo* specifico mondo capovolto di cui «la religione è l'*aroma spirituale*»³⁶⁴.

Per Marx la miseria religiosa esprime sia la misera reale che la protesta contro questa miseria reale. «La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'*oppio* del popolo»³⁶⁵. Sopprimere la religione poiché è felicità illusoria di un popolo è il presupposto della felicità del popolo. Criticare la religione significa «critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è l'*aureola*», critica di quel «sole illusorio che si muove attorno all'uomo»³⁶⁶. Secondo Marx è compito della storia ristabilire la *verità dell'al di qua* una volta scomparso l'*al di là della verità*. Compito della storia smascherare l'autoalienazione dell'uomo nelle sue forme profane dopo che la forma sacra dell'autoalienazione umana è stata scoperta. «La critica del cielo si trasforma così in critica della terra, *la critica delle religioni nella critica del diritto, la critica della teologia nelle critica della politica*»³⁶⁷.

Ecco che le previsioni sull'emancipazione tedesca, che seguono

³⁶² *Ivi*, p. 57.

³⁶³ In un altro brano vi è proprio un riferimento critico di de Martino a questo assunto teorico: «Non basta leggere in un simbolo mitico-rituale le condizioni di esistenza di cui rappresenta l'immagine rovesciata; occorre stabilire la dinamica di tale "rovesciamento" e il suo mediare una forma di reintegrazione culturale storicamente condizionata di fronte ai rischi estremi del non poter essere in nessun mondo possibile» (*FM*, br 257 p. 460).

³⁶⁴ *FM*, br. 254 p. 456.

³⁶⁵ K. Marx, *Introduzione a Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 58.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ibid.*

queste enunciazioni marxiane, sono giudicate fallimentari da de Martino: unione filosofia-proletariato, mutazione della «filosofia tedesca» come critica della religione, proletariato come classe in catene che dissolve le classi, riconquista dell'uomo nella sua totalità. C'è da chiedersi, con de Martino, se «solo in apparenza Marx tenta una analisi delle condizioni per le quali il proletariato tedesco avrebbe sostenuto una parte inaugurale nella emancipazione della umanità intera, e se invece non faccia appello a temi e t i c i , quali la classe che esprime la miseria radicale dell'uomo in un mondo culturale in cui il pensiero ha toccato la vetta più alta, e lo slancio che deriva proprio dalle condizioni di questa immensa distanza fra idea astratta dell'uomo nella coscienza e la miseria reale dell'uomo in una forza particolare della società concreta»³⁶⁸. Uno iato, insomma, che non può essere colmato esclusivamente dalle condizioni materiali, uno iato fra anelito e realtà di una condizione determinata. Per de Martino le condizioni sono sufficienti se c'è l'ethos del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva.

Mangiare, bere, vestirsi e alloggiare, oppure la produzione di mezzi materiali di esistenza, il grado di sviluppo economico di un popolo o di un'epoca che cosa ci testimoniano? Per de Martino

«[...] sono a loro volta testimonianza di un ethos primordiale di farsi presente al mondo da uomini, cioè dell'ethos della *presenza* come energia di presentificazione secondo valori intersoggettivi: infatti un determinato regime economico comporta una scelta socializzata, una volontà di emergere dalle condizioni naturali mediante una ripartizione di compiti produttivi, una fedeltà al regime prescelto che obbliga a rispettare nelle operazioni economiche determinati condizionamenti oggettivi, e al tempo

³⁶⁸ *FM*, br. 254 p. 457.

stesso un margine di iniziativa che si esprime in invenzioni tecniche, in riplasmazione e ridistribuzioni dello stesso ordine economico e sociale. Ora tutto questo è ethos che va oltre la mera individualità naturale, e se questo ethos viene meno, la stessa pietra scheggiata del paleolitico, la stessa divisione del lavoro fra caccia (affidata agli uomini) e raccolta (affidata alle donne e al loro bastone da scavo) sarebbero stati impossibili. *L'economia è già un valore intersoggettivo*, ancorché si proponga la sussistenza materiale dei gruppi umani: e in quanto intersoggettivo presuppone una volontà di storia, un trascendere la mera individualità per stare con gli altri nel mondo, e quindi una energia di trascendimento e una presentificazione che in ultima istanza non d e r i v a dall'ordine socio-economico ma lo condiziona alla radice.»³⁶⁹

L'economia, secondo de Martino, è già un valore intersoggettivo e, in quanto tale, presuppone un trascendere la mera individualità per stare con gli altri nel mondo e quindi un'energia di trascendimento e una presentificazione che non deriva dall'ordine socio-economico, ma lo condiziona alla radice, o meglio, lo crea.

Questa energia è l'ethos del trascendimento che vale sempre, anche per quanto concerne l'avvento di una ipotetica società socialista. Riconoscendo che la trasformazione socialista della società è ovviamente una condizione fondamentale per il deperimento, l'agonia e la morte del sacro come simbolismo mitico-rituale, de Martino sostiene convintamente che «questa trasformazione non è possibile senza la energia m o r a l e del trasformare socialisticamente il mondo, energia di cui il marxismo stesso è un prodotto, sia che lo si consideri come teoria marxista che come particolare fase del

³⁶⁹ *FM*, br. 255 p. 458, *corsivi nostri*.

movimento operaio»³⁷⁰. Questa energia morale non è in cielo, come la religione, e da esso non cade, ma è possibile che si sviluppi nella concretezza della società capitalistica. Una cosa è certa: «ciò che sta alla base di tutti i regimi economici è, appunto, questa energia non economica che li produce, così come produce tutte le altre forme di coerenza culturale. L'aver trascurato questo ethos fondamentale è il limite del marxismo, la ragione di tutte le sue insufficienze analitiche»³⁷¹.

La critica è, dunque, all'innegabile infantilismo della storiografia religiosa marxista³⁷². Le ragioni di questo carattere infantile sono molteplici: innanzitutto la radice storico-filosofica della polemica con Hegel, ma anche con l'idealismo dei giovani hegeliani³⁷³; in secondo luogo l'imbarbarimento positivistico operato da Engels («i germi più fecondi racchiusi nelle opere giovanili di Marx, andarono così progressivamente soffocati, a tutto vantaggio del materialismo volgare»³⁷⁴); infine il marxismo si trovò, come teoria della rivoluzione, a dover «combattere la alleanza delle Chiese con la borghesia in un'epoca in cui effettivamente la religione andava

³⁷⁰ *Ibidem.*

³⁷¹ *Ivi*, p. 459

³⁷² *FM*, br. 259 pp. 461-62.

³⁷³ *Ivi*, p. 461. Come abbiamo accennato, in questa polemica la religione e, in particolare, la storia idealista della religione avevano parte notevole, a tal punto che nascita del materialismo storico e polemica contro la visione religiosa del mondo finiscono, secondo de Martino, con il fondersi e confondersi.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 462. D'altra parte, scrive de Martino, «toccò proprio a Engels il compito di orientare le prime ricerche di storiografia religiosa in senso marxista, di guisa che i marxisti da allora in poi ebbero come modello quelle ricerche e vi si ispirarono, con tanto maggiore felicità in quanto, oltre ad essere le uniche circonfuse dell'autorità dei due fondatori del materialismo storico, erano anche per la loro rozza semplificazione dei problemi le più accessibili a cervelli di media levatura scientifica, e le più promettenti per metter in condizione di discettare con poca fatica sulla vita religiosa dell'umanità. Accadde così che la interpretazione engelsiana del marxismo, e quel tanto di effettivo lavoro storiografico che vi si lega in rapporto alla religione, passarono per teoria marxista della vita religiosa [...]». Si veda anche un'interessante recensione a F. Engels, *Sulle origini del Cristianesimo* (Roma 1953), in «Società», IX, dicembre 1953, pp. 613-15.

esaurendo le sue funzioni storiche e si andava sempre più palesando come “oppio” reazionario e conservatore»³⁷⁵. Non sono queste delle giustificazioni che rimettono in questione il ragionamento complessivo di de Martino, ma semplicemente delle precisazioni che ne rafforzano il pensiero.

Se un simbolo della religione, ad esempio il Regno di Dio, si considera soltanto come «stravaganza», «castello in aria», non spiegando questa (presunta) stravaganza, mostrandone il legame con la base reale, si opera una mistificazione. «Per questa via – conclude de Martino – si dissolve non soltanto una storiografia religiosa che condivide l'immagine che l'uomo religioso ha di sé e del mondo e delle ragioni del proprio credere, ma qualsiasi comprensione storica della vita religiosa»³⁷⁶.

Si tratta, come già visto, di un vero e proprio «corto circuito del giudizio storiografico», che proietta acriticamente su tutte le società il giusto giudizio storico circa il fatto che nella società borghese in crisi, e nella società socialista che ne è l'erede, la religione viene perdendo la sua funzione, la sua necessità storico-culturale, il suo rapporto con corrispondenti particolarità ierogoniche dell'esistenza³⁷⁷.

3. Folklore e simbolismo sovietico

Il “religioso”, attraverso il folklore dei subalterni o la ricerca di simboli da parte dei sovietici, fa parte della *realtà*, della storia. Come conciliare tutto questo con l'impegno e la militanza? ha senso, al fine

³⁷⁵ *FM*, br. 259 p. 462.

³⁷⁶ *FM*, br. 253 p. 455.

³⁷⁷ *FM*, br. 252 p. 453.

del riscatto e della rivoluzione sociale, una credenza o una “ritualità” d’un contadino lucano o salentino? e un moscovita può reclamare più cerimonie per riempire una vita troppo scandita dal partito-stato?

Queste domande costellano fin dagli anni Quaranta il pensiero e l’azione di Ernesto de Martino.

Nel testo del 1941, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, lo studioso napoletano delineava fondamenti originari di una etnologia storicista riconducendo l’etnologia in seno alla storia, poiché, a suo avviso, è «la storia l’unica scienza»³⁷⁸. Se da un lato «il primitivo si apre e si dichiara solo nel rapporto con la nostra civiltà, senza di che l’etnologia resta al grado di sapere più o meno ozioso e non attinge la storicità»³⁷⁹, dall’altro, la scelta storicistica prefigura il riscatto di queste società «dalla passività della metodologia naturalistica»³⁸⁰. Come preciserà molti anni più tardi lo stesso de Martino, il primitivo veniva concepito «come conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale, maturatasi attraverso una storia essenzialmente *interna* della civiltà occidentale, dal Rinascimento all’illuminismo, dalla ragione illuministica a quella storicistica»³⁸¹. Una comprensione delle cosiddette civiltà primitive che poneva in causa la stessa determinazione borghese della civiltà occidentale, la sottoponeva a verifica, ne misurava limiti interni d’origine e di sviluppo. Fa da sfondo l’idealismo crociano: ancora una volta metodologia, concetti e categorie da tenere a riferimento, non certo da seguire pedissequamente.

³⁷⁸ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo*, cit., p. 203.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 202.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 10.

³⁸¹ E. de Martino, *Promesse e minacce dell’etnologia*, in *FSV*, p. 135.

Storicizzare “il primitivo”, dunque. Attraverso il *Mondo magico* assistiamo a un ulteriore passaggio, con l’introduzione di temi e indirizzi culturali nei fatti estranei alla tradizione italiana: si pensi soltanto alla psicoanalisi o alla fenomenologia. Probabilmente, come scrive Carla Pasquinelli, sta nell’inizio dell’esplorazione del «diverso» e delle culture «altre» lo “scandalo” del *Mondo magico*³⁸².

L’incontro con le classi popolari subalterne del Mezzogiorno sarà decisivo per de Martino e per lo svolgersi dei suoi studi. Anche se circoscrivessimo l’impegno meridionalista ad un preciso arco temporale³⁸³, avremmo, comunque, il problema sia della relazione fra religione e marxismo, fra folklore e marxismo, nonché della questione relativa al simbolismo (e al marxismo), che sono sempre binomi della riflessione di de Martino, seppur con accenti differenti e attraverso fasi e sviluppi diversi nella sua speculazione.

Da dove inizia il viaggio meridionalista e quali obiettivi si pone? La focalizzazione della prima questione ce la dà un passo di *Promesse e minacce dell’etnologia*:

«Negli anni che seguirono la Resistenza e la Liberazione nella mia qualità di segretario della federazione socialista di Bari e come commissario di quella di Lecce, ebbe luogo il mio primo incontro con le plebi rustiche del

³⁸² C. Pasquinelli, *Gli intellettuali di fronte all’irrompere nella storia del mondo popolare subalterno, Introduzione a Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 6.

³⁸³ Carla Pasquinelli, ad esempio, lo data 1948-55, anche se alcuni interessanti testi sono della metà degli anni Quaranta, segnatamente *Marxismo e religione*, in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*, Roma 1945, ristampa in «Socialismo», II, 3 marzo 1946, pp. 55-56, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 97-101. Riteniamo, inoltre, che nella questione del simbolismo in Unione sovietica si possa ritrovare quell’assenza di simboli, appunto, che, al fondo, pone un problema opposto, rispetto alla pienezza di folklore delle plebi rustiche meridionali. In ogni modo ritorneremo anche sul tema del folklore in Urss.

Mezzogiorno, delle quali avevo sino allora un'idea alquanto convenzionale e libresca, quale potevano offrirmela la varia letteratura meridionalistica e le così spesso noiose frigide scritture folkloristiche. L'incontro con queste plebi non avveniva certo sul piano della ricerca storica, ma su quello della lotta politica: eppure proprio per entro l'impegno politico di trasformare il presente in una realtà migliore, cominciò a prendere rilievo un impegno di natura diversa, quello della migliore conoscenza del presente da trasformare. In questa prospettiva la stessa ricerca etnologica cominciò a configurarsi in una dimensione nuova.»³⁸⁴

Un passaggio di un articolo dell'estate 1948, *Guerra ideologica*, scritto dopo la sconfitta elettorale del 18 aprile, centra l'altro tema, in altre parole l'orizzonte del riscatto sociale e culturale:

«La recente campagna elettorale e il regime parapretesco, che ha coronato la vittoria democristiana del 18 aprile hanno rivelato ai nostri occhi un'Italia che avevamo forse trascurato nel nostro dispositivo di lotta: un'Italia in cui la Chiesa fa muovere, col favore delle circostanze e quando occorra, i volti delle Madonne, e in cui è ancora possibile mettere in opera tutto l'arsenale di una tradizione culturale teologizzante al fine di creare un'atmosfera da millennio, in nome di Dio, dello Spirito e della Libertà: e poco importa se i cavernicoli di Andria continuano a marcire da secoli nelle loro grotte, col permesso del cielo. Noi dobbiamo saper trovare il linguaggio adatto per parlare a questa Italia, o almeno alla parte di essa che è riscattabile, e dobbiamo studiare e impiegare le tecniche differenziate più adatte per farci capire dal pubblico al quale volta a volta ci rivolgiamo.»³⁸⁵

Saper trovare il linguaggio adatto per parlare a *questa* Italia, scrive de Martino, e sviluppare una conoscenza adeguata del presente da

³⁸⁴ E. de Martino, *Promesse e minacce*, cit., pp. 137-138.

³⁸⁵ E. de Martino, *Guerra ideologica*, in «Avanti!», LII, n. 186, 8 agosto 1948, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 111-113;

trasformare sono i presupposti per saper comunicare a questo *mondo meridionale*. Proprio questi presupposti, che si basano su comprensione e relazione, consentiranno allo studioso di provare a definire la cultura del mondo popolare subalterno e, in relazione a questa, il suo riscatto³⁸⁶.

C'è un punto già esposto, ma ripreso con nettezza in *Cultura e classe operaia*³⁸⁷ circa la mancanza di uno sforzo analitico, da parte marxista, «per impadronirsi della situazione religiosa italiana»³⁸⁸. Ecco perché è necessario «storicizzare» il marxismo, ovvero inserirlo nel plesso storico della vita culturale nazionale, «costituirlo come forza plasmatrice della tradizione»³⁸⁹: in questo sta il grande merito di Antonio Gramsci. Secondo de Martino:

«Il grande merito di Gramsci sta appunto nell'aver profondamente inteso la necessità di storicizzare il marxismo nel nostro paese, rispetto alla storia culturale italiana, cioè rispetto all'idealismo storicistico e allo spiritualismo cattolico, e di essersi proposto il compito – rimasto purtroppo allo stato di

³⁸⁶ In uno scritto, sempre sull'«Avanti!», ma dell'estate dell'anno successivo, scrive de Martino: «La coscienza teorica del movimento operaio potrà diventare un vigoroso fermento del mondo della cultura solo quando essa perverrà al riconoscimento che la lotta per l'emancipazione della classe operaia è un momento della lotta politica per una più ricca e reale universalità e umanità della cultura stessa.» (E. de Martino, *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*, in «Avanti!», LIII, pubblicato in due parti, nn. 191 e 193, 11 e 13 agosto 1949, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 124).

³⁸⁷ E. de Martino, *Cultura e classe operaia*, «Quarto Stato», III, 1, 30 dicembre 1948, pp. 19-22, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, pp. 37-46.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 41. Qui de Martino opera una distinzione fra idealismo storicistico, come «cultura alta», «pensiero moderno», da un lato, e spiritualismo cattolico quale «cultura popolare», «cultura del volgo», dall'altro. Secondo de Martino «[...] il cattolicesimo e la Chiesa rappresentano un alleato prezioso dell'idealismo storicistico, un alleato che volgarizza, miticizza, rende accessibili alla persuasione popolare i temi polemici elaborati scientificamente dall'alta cultura idealistica: la cultura marxista nazionale ha fatto assai poco sia per combattere in modo pertinente l'alta cultura avversaria, sia per esplorare sistematicamente la imponente forza storica della Chiesa [...]» (*Ivi*, p. 42).

³⁸⁹ *Ivi*, p. 43.

abbozzo – di elaborare da parte marxista la risposta adeguata alla operosità antimarxista della cultura tradizionale. [...] Attraverso Gramsci per la prima volta da parte di un militante italiano della classe operaia venne effettuato il tentativo di fare i conti con la storia culturale della nazione, con l'Italia che ebbe la Rinascenza, che non ebbe la Riforma, che dopo il Rinascimento ebbe la Controriforma, che cercò di risollevarsi a una funzione culturale universale attraverso il Risorgimento, e che tuttavia, dopo il 1870, si ripiegò quasi su sé stessa, lasciando disperdere e isterilire i fermenti dell'età precedente; con l'Italia che si inserì di nuovo nella grande tradizione culturale europea attraverso l'idealismo storicistico, svolgendo e manifestando innanzi alla coscienza culturale della filosofia classica tedesca; con l'Italia concreta, storica, *hic et nunc* determinata, con le sue strutture sociali, col suo Mezzogiorno disgregato e col suo Cristo fermo a Eboli, secondo l'immagine che piacque al Levi. Per questa Italia Gramsci operò e scrisse [...]. Questo lavoro, appena iniziato da Gramsci, è ora che sia portato innanzi, sistematicamente svolto, sì da formare tradizione culturale, ma tradizione vivente, che aspiri a diventare ordine e organismo e si muova senza sosta [...]».³⁹⁰

Il mondo «oltre Eboli»³⁹¹ non è astorico, come descritto dalla etnologia e dal folklore borghese³⁹². Per de Martino: «il mio interesse *teoretico* di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse

³⁹⁰ *Ivi*, pp. 45-46.

³⁹¹ Qui il riferimento è all'opera di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1947.

³⁹² «[...] il *naturalismo* della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la *naturalità* con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. In rapporto al fatto che il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di *cose* più che di *persone* , un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che tale mondo, per la società borghese, forma problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentalmente) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'*ordine* serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell'*uomo*, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati.» (*Ivi*, p. 32).

*pratico di partecipare alla sua liberazione reale»*³⁹³. Prassi e teoria si fanno tutt'uno: dall'esperienza politica alla ricerca sul campo, la comprensione per il riscatto politico e culturale. Se de Martino si pone, con Gramsci, il compito della storicizzazione del marxismo, allo stesso tempo si pone con forza il problema di «*storicizzare il “popolare” e il “primitivo”*»³⁹⁴.

Gramsci da un lato, l'etnologia sovietica dall'altro. Secondo lo studioso napoletano, sono sostanzialmente due gli insegnamenti che vengono dall'Unione sovietica: un rinnovato umanesimo e una esigenza di universalismo del tutto sconosciuti alla etnologia e al folklore borghesi; etnologia e folklore che debbono, nel processo di irruzione nella storia del mondo popolare subalterno, «aiutare questo ingresso, identificando gli elementi arcaici, senza possibile ritorno, e gli elementi progressivi, che accennano al futuro, in modo che l'azione pratico-politica possa giovare di queste conoscenze per combattere i primi e favorire i secondi, o quantomeno per dare un significato nuovo, *progressivo*, agli elementi arcaici»³⁹⁵. Rispetto al saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in un successivo testo del 1950³⁹⁶, non soltanto verranno sistematizzati

³⁹³ E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, pp. 411-435, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 31-49.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 38. La critica di populismo rivolta a de Martino riguarderà non soltanto il concetto assai vago e non “ortodosso”, rispetto alle categorie del materialismo storico, di “mondo popolare subalterno”, ma anche il tema della storicizzazione di tale mondo popolare, relegata, in sostanza, alla “alta cultura” rappresentata dal marxismo. Dei testi raccolti da Carla Pasquinelli nel già citato *Antropologia culturale e questione meridionale*, si vedano, segnatamente, tre contributi: Cesare Luporini, *Intorno alla storia del «Mondo popolare subalterno»*, in «Società», anno VI, n. 1, marzo 1950, pp. 95-106 (pp. 73-89); Id., *Ancora sulla «Storia del mondo popolare subalterno»*, in «Società», anno VI, n. 2, giugno 1950, pp. 306-309 (pp. 94-98); Franco Fortini, *Il diavolo sa travestirsi da primitivo*, in «Avanti!», 12 marzo 1950, (pp. 99-105).

³⁹⁵ *Ivi*, p. 45, corsivo nostro.

³⁹⁶ E. de Martino, *Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica*, in *Scienza e cultura nell'Urss. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche*, Italia-

meglio i caratteri fondamentali propri del folklore e dell'etnologia sovietici, ma vi è l'esposizione vera e propria di un programma culturale e di ricerca su scala mondiale³⁹⁷ che, nell'anno successivo, de Martino, per quanto di competenza italiana, denominerà «folklore progressivo»³⁹⁸.

Urss, Roma 1950, pp. 53-69, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 129-143.

³⁹⁷ «La verità è che oggi, su scala mondiale, noi assistiamo a un grande evento, alla irruzione nella storia del mondo popolare subalterno, cioè alla irruzione nella storia di tutti quei raggruppamenti umani, classi sociali, popoli e nazioni che la società borghese ha mantenuto in condizione subalterna mercé lo sfruttamento capitalistico e il colonialismo. Per quanto diverse possano essere le concrete situazioni storiche relative ai singoli raggruppamenti, si va oggi intessendo una comunanza di destino fra classe operaia avanguardia e guida della emancipazione umana, i volghi contadini, oggetto tradizionale del folklore e cosiddetti “popoli primitivi”, materia della ricerca etnologica. [...] Noi pensiamo che alla formazione di una coscienza meridionalistica ricca di contenuto concreto, di apertura umana, di aderenza alla realtà, molto gioverebbe una ricerca storico-folkloristica condotta sul posto in *équipe*, una ricerca che sorprenda le singole comunità contadine meridionali in questo loro travaglio storico che è tempo abbia la sua propria memoria culturale. D'altra parte, la emancipazione reale del proletariato contadino del mezzogiorno si lega al moto di emancipazione che, su scala mondiale, impegna tutto il fronte dei raggruppamenti umani, classi sociali e popoli, oggetto di sfruttamento capitalistico e coloniale. Onde a una conoscenza storico-folkloristica è necessario si accompagni, nella nostra cultura nazionale, una più larga coscienza storico-etnologica. La coscienza dei risultati e dei metodi dell'etnologia e della folkloristica sovietiche possono agire come potente fermento per questo allargamento della memoria storica della nostra cultura nazionale, e per l'incremento del nostro nuovo umanesimo. Solo così etnologia e folklore cesseranno di essere, anche per noi, repertorio di curiosità, e diventeranno, anche per noi, il momento rischiaratore, la coscienza storica del movimento reale che spinge il mondo che vive oltre Eboli a travolgere il cippo confinario piantato dalla “civiltà di Cristo”.» (Ivi, pp. 141-143).

³⁹⁸ E. de Martino, *Il folklore progressivo*, in «L'Unità», 28 giugno 1951, p. 3, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 143-146. Si vedano anche: Id., *Il folklore. Un invito ai lettori del Calendario*, in «Il Calendario del popolo», VII, 1951, p. 989, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 146-148; Id., *Nuie simme 'a mamma d' 'a bellezza*, in «Il Calendario del popolo», VIII, marzo 1952, p. 1061, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 148-154; Id., *Gramsci e il folklore*, in «Il Calendario del popolo», VIII, aprile 1952, p. 1109, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 154-157; Id., *Note di viaggio*, in «Nuovi Argomenti», I, 2, maggio-giugno 1953, pp. 47-79, ora in *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla “Spedizione etnologica” in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996, pp. 96-128; Id., *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953, pp. 313-342, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 55-78; Id., *Storia e folklore*, in «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 199-206; Id., *Per un dibattito sul folklore*, in «Lucania», I, 2, novembre-dicembre, 1954, pp. 76-78, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia*

Che cos'è il folklore progressivo? È la «proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna, o che commenta, esprime in termini culturali, le lotte per emanciparsene»³⁹⁹. In Italia è stata la Resistenza a dare nuovo impulso al folklore progressivo. Scrive de Martino: «Vi è un folklore della occupazione delle terre, degli scioperi, delle occupazioni delle fabbriche, e in genere legato immediatamente alle vicende della lotta di classe. Quando si trattò di testimoniare culturalmente contro la minaccia di guerra che incombe sul mondo, non furono soltanto i nostri scrittori o pittori di avanguardia che si sentirono mobilitati: anche in un piccolo paese della Lucania i contadini dissero la loro, e ne venne fuori una canzone, accompagnata degli strumenti contadini secondo melodie tradizionali»⁴⁰⁰. Nelle *Note lucane*⁴⁰¹ viene messo in risalto il folklore progressivo della Ràbata di Tricarico, quartiere povero lucano. Secondo Ernesto de Martino vi è «un'esperienza di fondo da cui la gente rabatana deve continuamente difendersi per salvare la propria umanità, per respingere la tentazione bestiale delle cose, ed è l'esperienza dei giorni che passano sempre uguali, senza storia, senza prospettiva, sordidi e deformi. È assai difficile in queste case, con questa vita, mantenersi uomini, serbare almeno un debole lume di quel complesso di affetti e di rapporti che qualifica l'umanità. Di qui nasce una specie di vena accorata e nostalgica della saggezza popolare, come se i beni della cultura costituissero un patrimonio del quale non

culturale e questione meridionale, cit., pp. 158-161; Id., *Ancora sulla "cultura contadina"*. *Etnografia e Mezzogiorno*, in «Il Contemporaneo», II, 3, 15 gennaio 1955, p. 5, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 219-224.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 144.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ E. de Martino, *Note lucane*, in «Società», anno VI, n. 4, 1950, pp. 650-667, ora in *FSV*, pp. 171-185.

si può essere mai interamente partecipi»⁴⁰². Vi è una tendenza contadina alla rappresentazione drammatica di vicende reali al fine di riscattare attraverso impersonificazione e rielaborazione mitica la propria condizione⁴⁰³. Vi è questa “scoperta” demartiniana che porta con sé un «angoscioso senso di colpa» tutto interno all’intellettuale del Mezzogiorno, intellettuale, al fondo, piccolo borghese. Nel brano che segue riscontriamo tutta la crescente consapevolezza dell’impotenza dell’uomo di cultura: proprio dall’alta cultura messa in opera, dalla raggiunta consapevolezza, si può, grazie a queste esplorazioni, arrivare a una constatazione che denuncia l’assenza della realtà del riscatto.

«Ma io trovo qui solo la testimonianza della *mia* colpa, non *della* colpa. Io non sono libero perché costoro non sono liberi, in non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile: perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade. Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di avere rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro.»⁴⁰⁴

de Martino, fra il 1951 e il 1952, affina sempre con maggiore espressività e consapevolezza la missione di un nuovo umanesimo che non deve *illuminare le plebi*, bensì enucleare sempre meglio la nuova

⁴⁰² *Ivi*, p. 174.

⁴⁰³ de Martino fa il caso di una fanatica democristiana assai nota in paese per le sue fatiche di comiziante attivista clericale; riporta anche la Canzone della Ràbata, «documento assai eloquente della “volontà” di storia» della gente del luogo, solo per fare due esempi.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 185.

civiltà espressiva che vive *già* nel mondo popolare subalterno⁴⁰⁵, nonché promuovere un tentativo di nuova unità fra popolo e intellettuali; il folklore progressivo è alla base di questa processualità⁴⁰⁶. Antonio Gramsci rappresenta, come già visto in precedenza, una figura centrale: punto di riferimento e pensatore accorto, anticipatore della tematica del folklore e della questione della cultura nazionale. Nel '50 escono le gramsciane *Osservazioni sul folklore*⁴⁰⁷: quel testo influenza molto de Martino e il suo folklore progressivo. Parlando del folklore, Gramsci ne aveva messo in luce i caratteri di «concezione del mondo e della vita, implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio), della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo "ufficiali"»⁴⁰⁸. Alla luce di questa lettura, non basta più soltanto storicizzare il popolare da parte dell'alta cultura marxiana, né tantomeno avere senso di colpa verso una condizione, presunta dal punto di vista borghese, aculturale. Si tratta adesso, per de Martino, come suggerisce Pasquinelli, di cogliere la funzione storica del mondo popolare proprio nella «sua negazione di storia, nel suo rimanere ed essere fuori della storia, in altre parole si tratta adesso di leggere nella sua muta presenza il limite della penetrazione della cultura delle classi dominanti» e, per questa via, il mondo popolare «esce dal silenzio, dall'immobilità, dalla passività per rivelarsi il prodotto disaggregato di una lotta che ha visto impegnate da una parte la cultura dominante e dall'altra forme

⁴⁰⁵ E. de Martino, *Nuie simme 'a mamma d' 'a bellezza*, cit., p. 149.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 150.

⁴⁰⁷ A. Gramsci, *Osservazioni sul folklore*, in *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 215.

culturali che rimandano ad altre scelte, certamente perdenti, ma che con la loro presenza stanno a testimoniare un conflitto non risolto, rinviando a modelli e valori antitetici a quelli mediati dalla cultura dominante»⁴⁰⁹. Proprio nello scritto *Gramsci e il folklore*⁴¹⁰ la produzione progressiva viene legata al processo di emancipazione politica e sociale del popolo. Una nuova prospettiva di studio, quella suggerita da Gramsci, da svolgere e integrare⁴¹¹.

In questo snodo teorico stanno due elementi. In primo luogo l'idea che il marxismo debba costantemente incontrarsi con le forme di conoscenza che, di volta in volta, si rivelano adeguate a cogliere nuovi bisogni sociali; un marxismo non dogmatico, insomma, che deve appropriarsi di esperienze culturali e disciplinari differenti. Secondariamente la prassi, ovvero il mondo subalterno dapprima semplicemente *oggetto* della questione meridionale e, adesso, *soggetto* operante della lotta per l'emancipazione del sud⁴¹².

⁴⁰⁹ C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 25.

⁴¹⁰ E. de Martino, *Gramsci e il folklore*, in «Il Calendario del popolo», VIII, aprile 1952, p. 1109, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 154-157.

⁴¹¹ «Gramsci polemizzava [...] con l'idoleggiamento romantico del folklore, con l'esaltazione del carattere "pittorresco" della cultura popolare tradizionale, che dovrebbe essere conservata e riverita perché allietta col suo "colore locale", col suo "profumo d'altri tempi", con la "suggestione" del primitivo o dell'arcaico, e con la manifestazione di una misteriosa "potenza creatrice" del "popolo". Contro tutte queste torbide nebulosità romantiche, che a suo tempo ebbero una funzione progressiva (quando cioè accompagnarono il risveglio delle nazionalità europee nella prima metà del secolo scorso), ma, che ora, nell'epoca del capitalismo morente e della rivoluzione proletaria, acquistavano un significato apertamente conservatore o addirittura reazionario, Gramsci dichiarava che il nebuloso "popolo" dei romantici era in realtà il complesso delle classi strumentali o subalterne della società borghese, e che il folklore rappresentava il riflesso sul piano culturale, della dipendenza economica e politica di quelle classi, era cioè cultura servile di classi politicamente ed economicamente asservite.» (*Ivi*, pp. 156-157).

⁴¹² «Fin quando il *mondo* contadino costituiva l'*oggetto* della questione meridionale, era comprensibile che la ricerca si indirizzasse esclusivamente allo studio dei rapporti strutturali dentro i quali questo *oggetto* era inserito, e che le forme di "misericordia culturale", avulse e rese indipendenti da questi rapporti, fossero abbandonate alle minuzie erudite, alle vaghe nostalgie e ai gusti pittoreschi del folklorismo. Ma ora che il movimento contadino è diventato *soggetto* e *protagonista* della rinascita del Mezzogiorno, si profila il

Soggetto e protagonista della rinascita può essere anche un operaio moscovita di una fabbrica d'automobili. Verso la fine del '59 A. Usakovskij invia una lettera a «Izvestia» dal titolo *Occorrono cerimonie sovietiche*⁴¹³; ne scaturisce un dibattito. A questa tematica de Martino dedica uno splendido articolo su *L'Espresso Mese*⁴¹⁴: «questo dibattito, oltre ad offrirci testimonianza di un particolare stato di disagio nell'interno della società sovietica, configura sia pure in forma germinale l'esigenza di imprimere nuove forme alla polemica

bisogno culturale di intendere l'umanesimo meridionalista in un senso molto più largo, e di saggiare il processo di espansione delle forme egemoniche di cultura nelle classi popolari, esplorando il modo con cui queste forme hanno cercato di fondare una unità complessa e ricca di sfumature col mondo contadino.» (E. de Martino, *Ancora sulla "cultura contadina". Etnografia e Mezzogiorno*, in «Il Contemporaneo», II, 3, 15 gennaio 1955, p. 5, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 223).

⁴¹³ Ecco stralci del testo in oggetto: «[...] Nella vita di ogni uomo vi sono giorni, avvenimenti, date, pieni di particolare significato, come la maggiore età, il matrimonio, la nascita d'un figlio. Giorni e avvenimenti consimili esistono anche nella vita d'una città, di una regione, d'un intero popolo, e, infine, di tutta l'umanità. Gli uomini hanno la tendenza naturale a contraddistinguere tali avvenimenti per mezzo d'un rituale solenne, diverso per ogni singolo caso, al fine di sottolinearne l'importanza e di conservarne il ricordo per tutta la vita. Così, a mio avviso, nascono le usanze, le tradizioni, i riti. La religione, che usa in generale utilizzare ai propri fini le tendenze naturali dell'uomo, anche qui non si è lasciata sfuggire l'occasione: ha preso i riti nelle proprie mani, dando loro un'intonazione mistica, religiosa. Ma io mi guarderei bene dall'annoverare fra i credenti tutti coloro che adempiono a questi o a quei riti religiosi. Mi sembra che anche adesso molti di coloro che si sposano in chiesa, o battezzano i figli, lo fanno non perché credono in Dio, ma perché piace loro il rituale di per se stesso [...]. Ma non sarebbe tempo di pensare che in questa tendenza al rituale non c'è nulla di cattivo? Al contrario è cosa molto notevole, e del tutto plausibile, che un uomo tenda a sottolineare in maniera bella, solenne, elevata un grande avvenimento della propria vita o di quella del proprio paese. Qualunque cosa vogliano dire certi moralisti troppo rigidi, i riti, le usanze vivono nel popolo. Non solo, ma il popolo crea continuamente i suoi riti, modificandone la forma e il contenuto [...]». La lettera prosegue con degli esempi che, comunque, lo scrivente non vuole imporre in nessun modo, tant'è che conclude sostenendo che «i riti, le tradizioni, non si possono inventare e creare per opera d'una sola persona. Occorre pensarci collettivamente, scegliendo e appoggiando tutto il meglio di quanto il popolo crea. Perciò io propongo di cominciare da una discussione sui riti che ci sono necessari e ciascuno dovrebbe dire come se li immagina. Da questa discussione potrebbero nascere le basi dei riti popolari sovietici». (FSV, pp. 243-245).

⁴¹⁴ E. de Martino, *Il palazzo delle nozze* (sopratitolo: *Nuovi simboli e antichi pregiudizi religiosi nella Russia sovietica*), in «L'Espresso Mese», II, 3, marzo 1961, pp. 58-67; ristampa con il titolo *Simbolismo sovietico*, in FSV, pp. 243-250.

antireligiosa tradizionale e di colmare il vuoto che la religione ha lasciato»⁴¹⁵.

Il dibattito di «Izvestia» pone, secondo de Martino, l'esigenza di un simbolismo⁴¹⁶ compatibile con l'umanesimo integrale, «cioè con la persuasione di una origine e di una destinazione integralmente umane dei beni culturali, senza che resti il più piccolo margine per l'irrazionale e il metastorico *in quanto ideali* (naturalmente l'irrazionale e il metastorico *come resistenza* all'operare umano costituiscono esperienza d'ogni istante e formano un momento insopprimibile del divenire: il punto però è che questa *resistenza* all'opera umana non può più, nel mondo contemporaneo, essere vissuta come *ideale* e come *simbolico*: solo l'operare umano è suscettibile di animarsi, nel mondo contemporaneo, di vita simbolica)»⁴¹⁷.

Il nodo critico riguarda, dunque, il *simbolismo*, caratteristica che, per de Martino, è difficilmente eliminabile dall'orizzonte del «dover esserci-nel-mondo». Addirittura, proprio in virtù del mutamento storico intervenuto e della crisi attuale in cui versa la religione, occorrerebbe ricomporlo su altre basi: «Occorre ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile partecipando ad un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti,

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 247.

⁴¹⁶ Che cos'è un simbolo culturale? Secondo Ernesto de Martino «è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello ad un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali. Al simbolo così definito non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell'evento di fondazione, cioè l'attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica: e neppure gli appartiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico e umano. Senza dubbio il simbolismo delle religioni tradizionali è orientato in senso metastorico [...]» (*FSV*, pp. 248-249).

⁴¹⁷ *FSV*, p. 249.

ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato ad uomini, un nuovo corso in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può essere che una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo»⁴¹⁸.

Questo l'anelito civile di Ernesto de Martino, l'anelito della «salvezza dell'individuo» che rappresenta il grande problema del tempo a lui presente: una salvezza «nella società umana, nella socializzazione dell'individuo che non sia massificazione, burocratizzazione, automatizzazione, tecnicismo, statolatria, divinizzazione del capo, ecc.»⁴¹⁹. Limiti speculari e complementari che, a nostro modo di vedere, egli ritrova nella crisi dell'Occidente e nelle società socialiste realizzate. Il riferimento all'Urss è netto, proprio in virtù del ragionamento, su cui ci siamo soffermati a lungo in precedenza, secondo cui l'avvento di una società socialista o comunista non sopprime di certo contraddizioni e alienazioni,

«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 in quanto ricomprende il singolo in una società interamente destinata ai singoli e mobilita per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi dei gruppi. Ma, in primo luogo, 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

⁴¹⁸ *FM*, br. 168 p. 296.

⁴¹⁹ *FM*, br. 110 p. 221. Nello scritto *Simbolismo sovietico* il riferimento è al “culto della personalità” (*FSV*, p. 250).

simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile.»⁴²⁰

Proprio perché «nuovi tratti ierogonici» sorgono (culto della personalità, burocrazia, ecc.) e sono, insieme alla «massificazione», alla «statolatria», alla «divinizzazione del capo», realmente presenti nelle società del socialismo realizzato, nasce l'esigenza di un nuovo «simbolismo mondano, umanistico, storico, civile» per concorrere alla realizzazione di quella «società interamente destinata ai singoli e mobilita per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi di gruppi», che l'Urss, con tutte le sue contraddizioni, stenta a incarnare⁴²¹. Contraddizioni – lo ricordiamo ancora e a scanso di equivoci – comunque sempre connaturate al processo storico.

⁴²⁰ *FM*, br. 252 p. 453.

⁴²¹ Già nella corrispondenza con Pietro Secchia (*Compagni e amici*, cit.), svoltasi fra il 1956 e il 1963, si possono leggere le critiche di de Martino all'Unione sovietica e alla politica portata avanti da Stalin. Si vedano, in particolare, le lettere n. 4, pp. 30-8; n. 10, pp.76-8; n. 12, pp. 84-7; n. 13 pp. 88-92. Al termine del prossimo capitolo ne inseriamo una in versione integrale.

Un etnologo in sezione

«[...] l'esistenzialismo è venuto e partito come una foggia nel vestire. Le più varie correnti di rinascita spiritualistica e nazionalistica sono alimentate coi mezzi più diversi e bizzarri, che vanno dalle cosiddette poesie, che nessuno sa cosa siano e cosa vogliano dire, alle serissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria e alla descrizione analitica dell'animo del pederasta attivo e passivo». Così Palmiro Togliatti ad una riunione della Commissione culturale nazionale del Pci del 3 aprile 1952⁴²². Chissà Togliatti che avrebbe detto, ad esempio, del pianto di Francesca Armento, madre del poeta lucano Rocco Scotellaro, cosa avrebbe pensato del lamento funebre del 2 novembre nel cimitero di Tricarico⁴²³. Scrive de Martino: «[...] noi non possiamo dimenticare colui al quale il lamento è destinato, Rocco Scotellaro, primo sindaco socialista di Tricarico, amico dei contadini poveri, con essi partecipe come seppe e come poté di quel movimento di emancipazione reale che racchiude in sé una speranza che va oltre la stessa speranza cristiana. La scena reale del lamento reso da Francesca al figlio Rocco acquista così per noi il valore di un vero e proprio “segno di contraddizione”: in una assurda coesistenza di realtà culturali avverse, un moderno militante socialista riceve in questa scena il lamento pagano venti secoli dopo l'avvento della civiltà cristiana. Ma proprio questa così violenta contraddizione stimola un discorso che riguadagni alla dinamica della storia ciò che qui appare semplicemente come scandalo»⁴²⁴. Possibile che questo “scandalo” sia derubricato a bizzarra rinascita spiritualistica o, peggio ancora, a stregoneria?

⁴²² P. Togliatti, *La politica culturale*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 197; il brano è riportato anche da Clara Gallini, nella sua *Introduzione alla Fine del mondo*, che sottolinea, a ragione, come «il fraintendimento delle intenzioni demartiniane sia palese e liquidatorio».

⁴²³ E. de Martino, *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, in «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 1-33; ristampa con il titolo *Il pianto di Francesca Armento*, in *FSV*, pp. 186-202.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 188.

Il “gioco della falce” osservato da de Martino a San Giorgio Lucano corrobora ancora di più la follia preventiva della derubricazione togliattiana di studi così preganti come quelli di Ernesto de Martino⁴²⁵. Si tratta di una pantomima eseguita alla fine della mietitura del grano. Al principio la pantomima rappresenta simbolicamente il mietere; successivamente, in un crescendo, i mietitori rappresentano una sorta di combattimento fra di loro. L'eccitazione cresce finché la carica aggressiva non s'indirizza verso il padrone che è cercato, inseguito e catturato. Il padrone deve stare al gioco: è collocato accanto alla “legante”, ossia la donna che abitualmente lega i covoni, e accanto ad essa è posto l'ultimo covone mietuto. Intorno al padrone avviene la pantomima, poi con la punta della falce lo spogliano: con un colpo della falce vola via il gran cappello di paglia, poi la punta della falce sbottona la camicia e via pure questa. Idem con i pantaloni: il padrone è in mutande. La pantomima è fatta per costringere il padrone ad offrire il vino ai mietitori: e così avviene. Ultimo atto è la processione verso la casa colonica. Anche se la polizia si poteva impressionare del dispiegamento di falci attorno al padrone impotente, tant'è che proibì la pantomima per ragioni di ordine pubblico, alla lunga, da un punto di vista reazionario, si sarebbe dovuta rendere conto che quella vicenda di «sovversione cerimoniale» era pur sempre preferibile alle Camere del Lavoro e ai partiti di sinistra che abituavano i lavoratori ad esprimere le loro collere in forme meno simboliche del “gioco della falce”. Eppure un cerimoniale come questo era una realtà nel mondo popolare subalterno lucano.

Probabilmente la risposta preventiva a Togliatti si può già individuare in *Naturalismo e storicismo*, laddove de Martino sostiene la crisi della «nostra» civiltà: «un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia.

⁴²⁵ E. de Martino, *Il gioco della falce* (sopratitolo: *Ogni estate in Lucania la passione del grano*), in «L'Espresso Mese», I, 4, agosto 1960, pp. 56-65; ristampa con il titolo *La messe del dolore*, in *FSV*, pp. 213-223.

Naturalmente, come accade nelle epoche in crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il *quid maius* che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito. Ciò posto, quale è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, ed ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione. E l'autocoscienza storiografica si allarga non solo rischiarando gli istituti della nostra civiltà, non solo riportando alla consapevolezza il vero essere del nostro patrimonio culturale, ma altresì imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane»⁴²⁶. È molto importante che questo passaggio sia inserito in apertura di *Promesse e minacce dell'etnologia*, che traccia anche un excursus sul senso della produzione demartiniana in relazione al “selvaggio”, al “primitivo”, alle “plebi rustiche” e al “mondo popolare”.

Maurizio Merico ricostruisce bene il contatto di de Martino con la Puglia, che viene anche riscoperto attraverso le testimonianze di coloro i quali hanno conosciuto e vissuto con lo studioso napoletano. Un contatto duplice, dapprima come insegnante di liceo e politico “di partito”, poi come etnologo-ricercatore⁴²⁷. Dal 1934 al 1942 de Martino ottiene una supplenza di storia e filosofia al Liceo Scientifico a Bari. Dopo una parentesi toscana e in seguito alla scissione di palazzo Barberini, nel 1947 fa ritorno in Puglia e diventa segretario della federazione socialista barese. Dopo due anni di problemi di salute, dovuti a una infezione polmonare e al riacutizzarsi di disturbi epilettici, nel 1950 riprende appieno l'attività diventando prima ispettore del Partito Socialista della Puglia e, successivamente, commissario della federazione provinciale di Lecce. Finita quell'esperienza de Martino

⁴²⁶ NS, pp. 12 sgg.

⁴²⁷ M. Merico, *Ernesto de Martino la Puglia, il Salento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

lascia i socialisti per il Partito comunista e comincia a dedicarsi alla ricerca etnografica sul campo. Lo spazio della ricerca possiamo datarlo dal '49, con il primo soggiorno a Tricarico, al '59 con la spedizione a Galatina per studiare il tarantismo pugliese. La Puglia principio e conclusione, andata e ritorno⁴²⁸. Come scrive lo stesso de Martino⁴²⁹ – e come confermano le testimonianze di Merico⁴³⁰ – in questi luoghi e in questi tempi dimensione politica e scientifico-culturale si riuniscono, si toccano, entrano in contatto diretto: dietro studi e attività politica, militanza e ricerca, vi è un tratto comune: la tensione per l'emancipazione delle classi subalterne. Connettere due ruoli, distinti ma non separati, ovverosia il “pratico” (degli anni Quaranta) e il “teorico” (degli anni Cinquanta): alla ricerca di una nuova etnologia, non più borghese. «Studiare e soprattutto *comprendere* la cultura popolare meridionale costituiva, nella prospettiva ora evidenziata, “il primo momento” preparatorio l'irruzione nella società dei contadini del Sud, dei “compagni” del Sud. Risiede nel legame ora evidenziato l'importanza della “doppia esperienza pugliese”; questa rende evidente quell'anello che lega il “de Martino politico” al “de Martino scienziato”: l'impegno e l'opera costanti, in funzione dell'“irruzione nella storia” dei contadini meridionali»⁴³¹. Proprio nel 1950, anno successivo allo scritto *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, de Martino, da politico, si fa condurre a visitare le sezioni di alcune piccole cittadine salentine: Galatina (ritrovo delle tarantate nel giorno dedicato a San Paolo), Montesano (luogo dove si svolge la veglia in onore di S. Donato, protettore degli epilettici), Torrepaduli (sede, il 15 agosto, del rituale della “danza delle spade”). Quel

⁴²⁸ *Ivi*, pp. 33 sgg.

⁴²⁹ E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 59-60; Id., *Promesse e minacce dell'etnologia*, cit., pp. 137-138.

⁴³⁰ M. Merico, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 55-67. Si veda, segnatamente, la testimonianza di Inigo de Maria.

⁴³¹ *Ivi*, p. 49.

visitare le sezioni «era solo una scusa: lui nei paesini andava alla ricerca delle tradizioni, cercava il folklore [...]»⁴³².

L'etnos, come scritto in *Promesse e minacce*, è «l'orizzonte delle umanità viventi non occidentalizzate, e tuttavia in movimento, esperibili mediante l'incontro etnografico in quanto, appunto, l'incontro "al limite" della civiltà occidentale, o anche, in quanto "incontro alla frontiera" fra civiltà ed etnos. Tale coscienza critica del limite o della frontiera era da intendersi sia come comprensione del presente e del passato dell'etnos, sia come problematizzazione dei limiti storici della civiltà occidentale, sia come sapere operativo che rischiarasse l'attuale congiuntura culturale del mondo e il nuovo possibile senso del processo di occidentalizzazione in un'epoca in cui la occidentalizzazione borghese, coloniale, missionaria subiva nel modo più drammatico il rifiuto da parte della realtà»⁴³³. In questo *impegno* possiamo rivedere il percorso etnografico e antropologico di Ernesto de Martino, che individua una grande *promessa* dell'etnologia, ovvero sia quella relativa alla presa di coscienza dei limiti storici della civiltà occidentale, attraverso il rapporto conoscitivo con l'etnos. Carla Pasquinelli rende evidente, però, come il punto di partenza della «storicizzazione delle categorie» apra la porta al rischio del relativismo. «Storicizzare le categorie significa infatti postulare non solo che ogni forma di vita va valutata a partire dai propri criteri interni di giudizio ma anche affermare che non esiste un paradigma unico»⁴³⁴. Emerge il tema dell'universalismo e del relativismo: secondo Pasquinelli mentre è netta la critica di de Martino nei

⁴³² *Ivi*, p. 64. Brano tratto dal colloquio di Merico con Fulvio Rizzo.

⁴³³ *FSV*, pp. 139-140.

⁴³⁴ C. Pasquinelli, *Solitudine e inattualità di Ernesto de Martino*, in *Ernesto de Martino nella cultura Europea*, Liguori, Napoli 1997, p. 296. Qui il riferimento è all'elaborazione del *Mondo magico* e all'autocritica successiva alle obiezioni del Croce.

confronti del relativismo etico⁴³⁵, assai più dubbia è la sua posizione sul fronte epistemologico.

Se, come abbiamo già visto altrove, non è possibile ipotizzare un'epoca precategoriale che si faccia carico della fondazione della presenza, nonché innalzare la crisi della presenza a epoca storica dell'umanità, de Martino conferisce ugualmente un ruolo fondamentale alla crisi della presenza, trasformandola in «dispositivo universale presente o meglio incombente sull'umano operare»⁴³⁶. L'autocritica al *Mondo magico* non archivia, comunque, la necessità di interrogarsi e, soprattutto, di dotarsi di categorie interpretative della ricerca etnografica. Categorie che riguardano non soltanto l'osservatore, ma anche gli osservati. La duplice tematizzazione demartiniana riguarda il "proprio" e l'"alieno". L'elemento *relazionale* anticipato in *Promesse e minacce* è portato a sviluppo ulteriore nella *Fine del mondo*: «Nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico – in quanto incontro al limite o alla frontiera – e nell'obbligo di sospendere, rimettere in causa, ripercorrere col pensiero e fondare di nuovo il *telos* dell'Occidente stimolato dal rapporto con l'*etnos*: in questo, e proprio in questo, sta la

⁴³⁵ Così de Martino sul relativismo culturale: «frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo.» (*FSV*, p. 153). E ancora, più avanti: «Non ha invece senso la pretesa di collocare la cultura occidentale "fra" tutte le altre, e fingere di poter contemplare da apolide tutte le culture, in una sorta di oggettivismo metaculturale e metastorico. D'altra parte il relativismo antropologico, privo com'è della disciplina della consapevolezza storica nei riguardi dell'Occidente, finisce col non tener fede al suo tendenziale neutralismo, non esitando a formulare sull'Occidente giudizi denigratori di evidente trivialità.» (*FSV*, pp. 154-155).

⁴³⁶ C. Pasquinelli, *Solitudine e inattualità*, cit., p. 297. E ancora, di seguito: «[...] Nella *Fine del mondo* la crisi della presenza si precisa in quel passo indietro necessario per poter proseguire lo slancio valorizzante dell'*ethos* del trascendimento, una sorta di drammatico contrappunto, che si fa portatore di storia nel momento stesso in cui ne costruisce la negazione più radicale. Con essa è ancora una volta il negativo a divenire soggetto di storia, nella misura in cui la crisi della presenza riesce a promuovere con il suo permanente carattere di sfida la trascendenza valorizzante. Seguendo una scansione rigidamente hegeliana presenza/crisi/valori, de Martino ripropone così la centralità del negativo nei processi di plasmazione culturale, quel negativo cui Croce si era sempre rifiutato di riconoscere dignità di soggetto». Si veda in proposito lo schema contenuto nel brano 370 de *La fine del mondo*, p. 659.

promessa più alta di una etnologia riformata»⁴³⁷. L'incontro, dunque, e la fondazione di un nuovo *telos*: «L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti culturali sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane o l t r e la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente»⁴³⁸. È raccolto in questo intenso brano la possibile soluzione epistemologica della *querelle* fra etnocentrismo dogmatico e relativismo culturale. L'approdo a un «umanesimo etnografico» è il coerente sviluppo dell'«etnocentrismo critico»; per questo motivo, secondo de Martino, il «pericolo dell'umanesimo etnografico dispiegantesi nell'epoca della seconda rivoluzione industriale e della decolonizzazione è il relativismo culturale. Solo l'occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico, nel senso largo di una esigenza di confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre sincroniche e aliene: ma questo confronto non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l'etnologo occidentale (o

⁴³⁷ *FSV*, p. 167.

⁴³⁸ *FM*, br. 214 p. 391.

occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza della prigionia storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell'occidente al centro della ricerca confrontante, l'etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell'etnocentrismo dogmatico»⁴³⁹.

⁴³⁹ *FM*, br. 219 pp. 306-307.

Capitolo Quinto

Umanesimo e singolarità

Abbiamo bisogno e, soprattutto, di quale umanesimo abbiamo bisogno? Una nuova domanda, che potrebbe essere l'interrogativo finale del presente lavoro. Sicuramente, come per il concetto di «presenza», non possiamo scindere il tema dell'«umanesimo» da quello di «mondo»; in secondo luogo dobbiamo ricercare lo sviluppo di questa possibilità storica all'interno della critica che de Martino fa ad alcune opere di Karl Marx, spostando l'accento su un ragionamento più teoretico.

Abbiamo accennato, in precedenza e a più riprese, alla «mondanità». Ripercorrendo *L'ideologia tedesca*, le *Tesi su Feuerbach* e i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, de Martino cerca di leggere, e utilizzare, l'idea di mondo presente nel pensiero di Karl Marx⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ K. Marx e F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit.; K. Marx, *Okonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968; Id., *Thesen über Feuerbach* (1845); trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 187-90.

1. Mondo sensibile ed ethos vergognoso di sé

Alcuni appunti mettono in risalto riferimenti polemici marxiani nei confronti di Feuerbach⁴⁴¹. Il mondo sensibile è prodotto dell'industria e delle condizioni sociali, prodotto storicamente determinato, risultato dell'attività delle generazioni. Seguiamo alcuni brani *dell'Ideologia tedesca*:

«[...] il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia, il presupposto [è che] per poter “fare storia” gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini. [...] In ogni concezione della storia dunque il primo punto è che si osservi questo dato di fatto fondamentale in tutta la sua importanza e in tutta la sua estensione e che gli si assegni il posto che gli spetta.»⁴⁴²

A partire da questo assunto, la critica a Feuerbach concerne l'incapacità di considerare il mondo sensibile come il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali. Mondo come prodotto storico, risultato di attività. Per Marx ed Engels «Feuerbach non parla mai del mondo umano, ma ogni volta si rifugia nella natura esterna, e proprio in quella natura che non è stata ancora sottomessa al dominio degli uomini»⁴⁴³. Anche gli oggetti della più semplice “certezza sensibile” sono dati attraverso lo sviluppo sociale.

⁴⁴¹ *FM*, br. 231-2 pp. 423-5

⁴⁴² K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 18-9.

⁴⁴³ *Ivi*, p. 35.

De Martino sintetizza così il «mondo sensibile» secondo Marx ed Engels:

«Il mondo sensibile – il mondo, come diremo noi oggi, della percezione quotidiana – è inteso da Marx come l'insieme dell'attività sensibile vivente degli uomini che lo formano, nella successione delle generazioni il mondo dato, il mondo nel quale veniamo a trovarci, è l'appaesamento risultante dall'attività sensibile nella sua storia, l'indice di comportamenti possibili che rimanda a concreti capitoli operativi, e, al tempo stesso, lo sfondo domestico su cui si staglia con vario risalto il particolarissimo capitolo operativo che richiede, qui ed ora, di essere continuato dalla nostra iniziativa. Ma è anche un mondo di "limiti", di percorsi nell'esteriorità e di corpi resistenti, che dettano le condizioni al potere o al non-potere utilizzare, anche qui secondo un nesso che, attraverso la nostra biografia personale, la educazione ricevuta, e le abilità acquisite ci ricollega alla società vivente, alla catena delle generazioni, infine alla intera storia dell'uomo e dell'universo.»⁴⁴⁴

Naturalmente sono individuati anche i limiti del mondo e il mondo dei limiti. Quello che a noi ora interessa non è esclusivamente la *datità* del mondo, il mondo *nel* quale veniamo a trovarci, bensì ciò che possiamo definire «legame sociale», che delimita l'attività sensibile, sedimentata negli oggetti utilizzabili, questa «odologia vivente della utilizzazione racchiusa nel mondo dei corpi esterni e delle loro proprietà». Entro il legame sociale non solo gli oggetti fabbricati dall'uomo, i prodotti dell'industria umana, ma anche la cosiddetta «natura vergine» e anche «gli astri del cielo», e in generale tutto il percepibile «naturale» o «artificiale». Il confine fra naturale e artificiale è mobile in rapporto all'attività sensibile e alla «produzione

⁴⁴⁴ *FM*, br. 232 p. 425.

materiale della vita», che riplasma e configura anche ciò che appare più lontano, segnandone a volte il limite. Marx ed Engels, annota de Martino, sembrano dire qualcosa in più: nessuna argomentazione a favore della «natura in sé», «prima dell'uomo e senza di esso» è possibile ricavare dalla fisica, piuttosto che dalla chimica o dall'astronomia, poiché la natura è inclusa nell'attività sensibile, a tal punto che «sottraendo alla natura la storia della produzione materiale della vita si dissolve con la società umana anche la natura»⁴⁴⁵.

Quello che noi chiameremmo oggi mondo della percezione è l'«insieme dell'attività sensibile umana» nell'attività delle generazioni che si susseguono. Seguendo le uniche tesi su Feuerbach, de Martino definisce, con Marx, l'*attività umana sensibile*, ovvero la *prassi* come l'oggetto, la realtà, il sensibile (tesi I)⁴⁴⁶; tale attività viene decisa praticamente, mediante l'azione efficace mondana⁴⁴⁷. «L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo *singolo*. Nella sua realtà essa è l'insieme dei *rapporti sociali*» (tesi VI); la vita sociale, questa vita sociale è essenzialmente *pratica* (tesi VIII)⁴⁴⁸. Questa attività pratica è essenzialmente – per Marx – e innanzitutto – per de Martino – «a t t i v i t à e c o n o m i c a», cioè il distacco inaugurale della “natura” mercé una modalità definita della produzione sociale di beni materiali»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 426. Secondo de Martino occorre, tuttavia, mettere in rilievo una certa oscillazione di concetti secondo cui questa risoluzione della natura nell'attività sensibile e nella produzione materiale della vita convive con il permanere della «natura in sé», della «natura che precede la storia umana». Per de Martino vi sono, in nuce, temi positivistici e scientifici che, in seguito, travaglieranno il marxismo dando luogo al materialismo dialettico e alla dialettica della natura.

⁴⁴⁶ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit., p. 187.

⁴⁴⁷ *FM*, br. 236 p. 429.

⁴⁴⁸ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit., p. 189, *corsivi nostri*.

⁴⁴⁹ *FM*, br. 236 p. 429.

Mondo «dato», nel quale «veniamo a trovarci», è prodotto dell'attività umana e dei suoi risultati: appaesamento e «domesticazione plurimillenaria, nell'indice sensibile di comportamenti che rinviano a concreti capitoli operativi ora immersi nell'ombra di una generica potenzialità, ora ridotti ad esecuzioni ovvie e abitudinarie, ora in varia misura emergenti in una operazione che impegna la nostra iniziativa attuale»⁴⁵⁰. Mondo quale «insieme dei possibili percorsi del nostro agire utilizzante, e, al tempo stesso, l'insieme dei limiti e delle resistenze di tale agire»⁴⁵¹. È proprio relativamente alla valorizzazione dell'esserci che la datità si dà anche come limite, segna il «trovarsi» nel mondo⁴⁵²: si tratta di oggetti, fenomeni, soggetti, corpi davanti all'io; rappresenta il trovarsi, appunto, e segna il comportarsi quotidiano. Il *quid* è la valorizzazione e, dunque, l'ethos del trascendimento valorizzante della vita: da sola la datità nulla sarebbe. A questo livello de Martino concentra una efficace critica proprio inerente il dover essere per il valore. Secondo Marx ed Engels la prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare i bisogni, la produzione della vita materiale stessa: questa è un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia. In una nota marginale al testo dell'*Ideologia tedesca* si sostiene: «Gli uomini hanno una storia perché devono *produrre* la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera *determinata*: ciò è dovuto alla loro organizzazione fisica; così come alla loro coscienza»⁴⁵³. L'osservazione critica di de Martino è estremamente pertinente e disvela come l'unica dimensione della valorizzazione

⁴⁵⁰ *FM*, br. 233 p. 427.

⁴⁵¹ *Ibidem.*

⁴⁵² *FM*, br. 344-6 pp. 636-40.

⁴⁵³ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 20.

dell'economico sia insufficiente a cogliere la complessità dell'umano. Il principio che rende intellegibile il distacco dell'umano e del culturale dal meramente naturale è, come abbiamo visto, l'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore. De Martino riconosce un trascendimento inaugurale della produzione della vita materiale, ma non esclusivo, non l'univoco e unico: così si perdono altri trascendimenti culturali e altre valorizzazioni come il diritto, la politica, la morale, l'arte, la religione, la filosofia, la scienza, ecc. la nota di Marx occulta e perde tutto questo. «Il *produzieren* sta in primo piano: il dovere è inteso come un ovvio essere obbligato in virtù della organizzazione fisica»⁴⁵⁴. Attraverso sapiente ricerca filologica, de Martino richiama la figura della «maschera» per sostenere che il «*dover produrre*» è camuffato nel «*dover produrre*». Richiama l'originale tedesco⁴⁵⁵ e scrive testualmente che «con ogni probabilità il “devono” sarà un *müssen* e non un *sollen* (ma il principio trascendentale del *müssen* è nel *sollen* trascendentale dell'*in-der-Welt-sein-sollen*: onde il *müssen* sarebbe un *sollen* vergognoso). In altri termini: occorre smascherare il principio etico trascendentale del materialismo storico. Il *müssen* marxiano è un *sollen* vergognoso, nel senso che ha vergogna del *sollen* “falso”, “contraddittorio”, ecc. della società borghese»⁴⁵⁶. Dovere e *dovere*: *müssen* e *sollen*. Il compito analitico di de Martino è proprio quello di compiere uno smascheramento e completare un'intuizione. Se noi liberiamo il *sollen* vergognoso, il *müssen* reale, dal *sollen* falso della società borghese, dobbiamo anche compiere un altro movimento di liberazione, tutto interno al materialismo marxiano, ossia la liberazione dalla

⁴⁵⁴ *FM*, br. 235 p. 429.

⁴⁵⁵ K. Marx e F. Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1927.

⁴⁵⁶ *FM*, br. 234 p. 428.

determinazione eminentemente fisica. Noi dobbiamo ricondurre il *müssen* al *sollen* trascendentale: «senza questo ethos trascendentale del trascendimento, senza questo principio di intelligibilità, il distacco del “culturale” dal “naturale” – e quindi la storia – restano in generale un mistero, e in particolare la stessa produzione inaugurale della vita in una modalità determinata»⁴⁵⁷.

2. Alienazione e valorizzazione

Come abbiamo già avuto modo di vedere l'«antica ideologia della alienazione è sostanzialmente mitico-religiosa; narra il distacco dell'uomo dall'essere assoluto e la successiva reintegrazione umana in esso»⁴⁵⁸. Anche la tradizione giudaico-cristiana ha la sua alienazione, che abbiamo anch'essa indagata: dalla creazione alla caduta, dalla incarnazione alla seconda *parusia*. In Hegel assume la forma idealistica e immanentistica dell'idea che fa esperienza di sé: l'idea che si aliena nella natura e la progressiva realizzazione dell'idea nel corso della storia umana⁴⁵⁹. Feuerbach assegna, invece, un significato rovesciato all'alienazione: l'idea che si aliena nella natura o Dio che si aliena nel mondo, ora diventano l'uomo che per ragioni pratiche di protezione e di conforto aliena la propria essenza in Dio, rovesciando i termini reali, e proiettando in un essere altro da sé le qualità più alte, nonché attribuendo all'essere altro la creazione dell'uomo medesimo e della natura⁴⁶⁰. Marx «assegna alla alienazione economico-sociale la

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 429.

⁴⁵⁸ *FM*, br. 238 p.432.

⁴⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933.

⁴⁶⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1846); trad. it. *L'essenza del*

radice della alienazione religiosa: la perdita di essenza che si manifesta nella alienazione religiosa dipende in ultima istanza dalla perdita di attività umana che ha luogo nel lavoro alienato delle società divise in classi e soprattutto nella società capitalista, la quale conduce la contraddizione del lavoro alienato al punto di soluzione definitiva»⁴⁶¹. Cosa significa soluzione definitiva? Che la dialettica interna alla società capitalista consente lo sviluppo del proletariato, cioè di una classe che sempre più acquista coscienza di classe. L'exasperazione di questa alienazione arriva a tal punto che la coscienza di classe si fa coscienza rivoluzionaria e «la contraddizione fa il carattere “universale” della *produzione* e quello “individuale” della “appropriazione” acquista, attraverso il proletariato e i suoi ideologi, il movimento risolutivo verso la società comunista»⁴⁶².

L'alienazione per Marx ha due significati diversi, ma connessi: «perdita del prodotto» e «perdita del lavoro»: nel primo caso il prodotto diventa estraneo rispetto al lavoratore e ad esso ostile; nel secondo l'attività lavoratrice non appartiene più al lavoratore, ma ad un altro. Ora in quanto l'attività lavoratrice è il manifestarsi dell'uomo nella sua essenza, ciò significa che tale essenza non appartiene più a se stesso, ma ad un altro. Si tratta di duplice perdita, di duplice spossessamento, di duplice espropriazione. Questa perdita del prodotto del lavoro, questa perdita della stessa attività del produrre «non soltanto estranea l'uomo a se stesso, ma anche l'uomo rispetto all'altro uomo»⁴⁶³. L'uomo alienato rispetto alla sua essenza, gli uomini alienati gli uni rispetto agli altri: questo

cristianesimo, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

⁴⁶¹ *FM*, br. 238 p. 432.

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ *FM*, br. 238, p. 433.

significa che una classe di uomini è spossessata dalla sua attività da parte di un'altra classe di uomini. Proletariato e borghesia.

Seguiamo adesso un passo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* relativamente al rapporto fra alienazione e valorizzazione:

«L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La *svalorizzazione del mondo umano* cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci.

Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione.*»⁴⁶⁴

Che cosa significa *svalorizzazione del mondo umano* e *valorizzazione del mondo delle cose*? Significa produrre merci e farsi merce fra le merci. Il dare e togliere valore al mondo umano attraverso quella che abbiamo individuato come «attività sensibile umana», oggettiva, ovvero come «attivo andar oltre la natura e la immediata vita della natura», si trasforma nel dare e togliere valore alle cose. A supporto di questo Ernesto de Martino riporta un

⁴⁶⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 73.

altro passo del Marx dei *Manoscritti*: «Che l'uomo *vive* della natura significa: che la natura è il suo *corpo*, rispetto al quale egli deve rimanere in continuo progresso per non morire»⁴⁶⁵. Per questo, secondo de Martino, progresso, ovvero distacco, trascendimento, permette all'uomo di sdoppiarsi attivamente, realmente e vedere un mondo fatto da lui: «pertanto quando, in regime di lavoro alienato, viene sottratto all'uomo l'oggetto della produzione, gli viene sottratto il suo principio costitutivo fondamentale, la sua essenza, la sua oggettiva spontaneità modificante, e allo sdoppiamento attivo del lavoro subentra lo sdoppiamento servile della alienazione spossessante, del lavoro-re per un padrone»⁴⁶⁶.

Ecco dove sta, per de Martino, la verità della teoria marxiana: il «concetto di essenza dell'uomo come attività, come “andar oltre”»⁴⁶⁷, che però non si identifica con la «utilizzazione» come esclusiva valorizzazione. Utilizzazione come valorizzazione fra le valorizzazioni, poiché l'*andar oltre* è dato dall'*ethos* del trascendimento della vita nel valore: «attività dunque, ma *ethos*, dover-essere-nel-mondo per il valore, per la valorizzante attività che fa mondo il mondo, e lo fonda e lo sostiene»⁴⁶⁸.

De Martino riconosce a Marx l'aver individuato che, «nella vita della cultura, l'economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore»⁴⁶⁹, anche se evidenzia come questo inaugurale

⁴⁶⁵ Qui preferiamo l'edizione di *Manoscritti*, riportata nelle *Opere scelte* di Marx ed Engels, curata da L. Gruppi, per Editori Riuniti (1966): scegliamo il termine “progresso” in luogo di “rapporto” della traduzione di N. Bobbio per Einaudi (1968).

⁴⁶⁶ *FM*, br. 238, p. 433.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 434.

⁴⁶⁹ *FM*, br. 349 p. 642.

dell'utilizzabile sia onnivoro poiché non solo inaugurale, ma unico trascendimento dell'utilizzabile anche rispetto alle altre valorizzazioni.

La sintesi:

«La r i d u z i o n e della attività essenziale dell'uomo alla soggettività economica costituisce il *limite* del materialismo storico, mentre è da dire che la stessa dottrina marxiana non sarebbe stata possibile senza l'ethos che l'attraversa e la sostiene, anche se si tratta di un ethos vergognoso di sé, e che non si riconosce come fondamento trascendentale della stessa presa di coscienza rivoluzionaria e della stessa praxis che trasforma il mondo “borghese” in mondo “migliore”.»⁴⁷⁰

Eppure se da un lato la soggettività economica è limite del materialismo storico, dall'altro l'attività economica assume una posizione privilegiata nel progetto comunitario dell'utilizzabile: abbiamo detto che ne è la «testimonianza inaugurale». Tale testimonianza inaugurale con cui il doverci-essere-nel-mondo si manifesta è costituita dal modo di produzione dei beni materiali e dalla forma della società: «il progetto comunitario dell'utilizzabile, in quanto inaugurale distacco dell'umano dal naturale, segna il limite per entro il quale potranno *aver luogo gli altri trascendimenti valorizzanti*, e le stesse influenze che questi altri trascendimenti esercitano sul regime di produzione dei beni materiali e sulla forma della società»⁴⁷¹. Qui de Martino sembra voler ribaltare una vulgata del marxismo secondo cui prima viene la “struttura” data dall'economico, dal regime di produzione dei beni materiali, dai rapporti di produzione, e poi la sovrastruttura, ovvero la cultura, l'arte, la letteratura, la poesia, i

⁴⁷⁰ *Ibidem*, br. 238 p. 434.

⁴⁷¹ *Ibidem*, corsivo nostro.

costumi e le credenze. Più avanti ribadisce il fatto che una seria interpretazione storiografica non può non tenere conto di una ben precisa metodologia secondo cui si deve confrontare sempre quanto gli uomini credono di fare con quanto fanno realmente e di leggere quanto essi fanno realmente, tenendo presente i reali rapporti economico-sociali. In relazione alla trasformazione del mondo questo significa che la rivoluzione deve iniziare con il «testimoniare di sé» attraverso la trasformazione economico-sociale e che essa trasformazione non è possibile, se non sono maturate le forze produttive reali per promuoverla.

3. Il marxismo di de Martino

Sulla questione dell'*ethos* e della valorizzazione de Martino critica Marx andando oltre Marx: questo è essenziale per dare forza a quello che stiamo cercando di definire entro i termini di un umanesimo della *singularità-del-dover-essere*.

Il principio trascendentale dell'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, «per il d o v e r e s s e r e che comporta, non può che attuarsi nella finitezza del *singolo*: infatti solo in questa finitezza può assolvere il suo compito inesauribile di valorizzazione, il suo inesauribile dover essere per il valore»⁴⁷². Se il principio, al contrario, fosse l'essere, continua de Martino, la «finitezza del singolo sarebbe un mistero»: la risposta all'interrogativo circa la finitezza del singolo potrebbe avere eminentemente una risposta religiosa, per esempio attraverso il mito cristiano del peccato, piuttosto che della caduta e

⁴⁷² *FM*, br. 319 p. 603, *corsivo nostro*.

della redenzione. La successiva domanda obbligata – sul perché il peccato, o la caduta o la necessità della redenzione – ripropone la questione secondo cui nell'*essere* già tutto è esaurito, il *già* è tutto quello che *deve essere*, e può essere risolta esclusivamente dalla fede, dal bisogno pratico di spiegazione e, soprattutto, protezione della finitezza. Se invece

«il principio è il dover essere – un principio trascendentale – la *finitezza del singolo* partecipa della stessa ragione del suo principio: il singolo non può mai esaurire il dover essere, il dover essere che lo fonda, perché ove mai lo esaurisse lo negherebbe, e non attingerebbe l'essere, ma il nulla (essendo il nulla sia la vita che non oltrepassa se stessa nella valorizzazione, sia la valorizzazione che pretende di attuare interamente e che non ha più nulla da valorizzare). D'altra parte se, in questa prospettiva, il singolo non può non essere finito, poiché solo questa finitezza assicura la inesauribilità del suo principio (dover essere), quel principio, appunto perché inesauribile, non può esaurirsi *in un solo singolo* o *in una irrelata molteplicità di singoli*, ma si dispiega come *socialità di singoli*, operanti e comunicanti e relazionanti le loro opere, e al limite come “idea dell'umanità”.»⁴⁷³

Ecco affiorare il principio del dover essere, alla base del singolo, che si pone come «socialità», come progetto comunitario dell'utilizzabile, del comunicare e relazionare bisogni e soddisfazioni, del produrre strumenti e beni. 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 singoli (ma allora il pericolo non sta nelle società come tali, ma in

⁴⁷³ *Ibidem, corsivo nostro.*

quel gruppo di singoli che detengono il potere economico e politico e che limitano o arrestano lo sviluppo della società stessa)»⁴⁷⁴.

In un altro passaggio de Martino definisce, su un livello ancora più teoretico, il fondamento trascendentale dell'«essere-al-mondo» e mette nuovamente l'accento sulla singolarità:

«Il fondamento trascendentale dell'essere-al-mondo è non l'assoluto come essere ma come *d o v e r e s s e r e* per il valore, cioè per l'intersoggettività e l'oggettività del fare *singularizzato*: un dover essere che sta alla radice di ogni valorizzazione e che opera anche se non lo riconosciamo nella sua pienezza, poiché anche la misura del suo riconoscimento o della sua varia umana determinazione (le concrete morali storiche) ha in esso il fondamento trascendentale. La valorizzazione inaugurale di questo dover essere è il progetto comunitario dell'utilizzabile, a cui appartiene la forma della società, il regime di produzione dei beni economici, l'ordine delle tematiche del corpo e delle abitudini, le elaborazioni delle tecniche materiali e mentali per il controllo della natura.»⁴⁷⁵

L'umanità è *ethos* che si cerca a partire dalla valorizzazione inaugurale quale progetto comunitario dell'utilizzabile, trascendimento di questo progetto stesso verso altre forme di intersoggettività, elaborazione di nuovi progetti, comunicazione attraverso il linguaggio, ma anche rischio radicale ed estremo del crollo della valorizzazione; tale «intersoggettività» e «oggettività del fare» è singularizzata e molteplice e sempre alla ricerca, ma mai si trova una volta per sempre. «In quanto *ethos* che si cerca e non si trova mai una

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 604.

⁴⁷⁵ *FM*, br. 243 p. 444, *corsivo nostro*.

volta per sempre, l'umanità è molteplicità di singoli che si cercano nella polarità (maschio femmina) e si generano nel tempo»⁴⁷⁶.

Perché il richiamo al «singolo» e ai «singoli» diventa così insistente in tutti questi ultimi brani raccolti da Clara Gallini al termine dell'epilogo della *Fine del mondo*⁴⁷⁷? «ogni singolo vive nel tempo, o più esattamente vive come temporalità»⁴⁷⁸; nella definizione di una «filosofia della presentificazione valorizzante», secondo de Martino è essenziale scandire, nell'ambito del progetto comunitario dell'utilizzabile, «la molteplicità dei singoli», «la relazionalità sociale dei singoli», «la corporeità dei singoli»⁴⁷⁹. L'essere «come tempo e come divenire di singoli» ricorre anche nei fogli raccolti da Roberto Pàstina in *Scritti filosofici*⁴⁸⁰. Se queste questioni restano a livello di enunciazione soltanto, di “programma filosofico” nei brani richiamati, forse sarebbe bene provare ugualmente a chiarire come «umanità» e/è «molteplicità di singoli» si tengano insieme nel progetto comunitario dell'utilizzabile: la chiave di volta è l'uomo come «essere sociale», secondo de Martino, che a noi richiama alla mente l'«individuo sociale», secondo la felice espressione del Marx dei *Grundrisse*⁴⁸¹, testo pubblicato in Italia dopo la morte dello studioso napoletano.

Ecco sintetizzato, ma posto in modo ancora problematico dallo stesso de Martino, un approdo possibile:

⁴⁷⁶ *FM*, br. 384 p. 672, corsivo nostro.

⁴⁷⁷ *FM*, br. 385-401 pp. 673-684.

⁴⁷⁸ *FM*, br. 386 p. 674.

⁴⁷⁹ *FM*, br. 393 p. 678.

⁴⁸⁰ *SF*, f. 13 p. 171.

⁴⁸¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58); trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968-70, II, p. 401.

«Il problema dell'uomo come *essere sociale*, cioè come iscritto in un sistema di orizzonti comunitari dell'operabile di cui il più prossimo è la famiglia, ma che si estende alla totalità dei rapporti sociali e che comprende la totalità della storia umana; e d'altra parte, il problema dell'uomo come *emergenza singola*, come raccogliersi attivo della tradizione nella decisione attuale dell'operare per condurre avanti, qui ed ora, nel poco e nel molto, la storia del mondo e delle società. Questo trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, questa presentificazione del comunitario come fedeltà e iniziativa, come tradizione e libertà, *come socialità e singolarità*: qui sta l'uomo. Dall'esserci comunitariamente condizionato e comunitariamente aperto della decisione attuale nasce il mondo.»⁴⁸²

Soggettivazione, per dirla con una terminologia marxiana, della presenza: ecco l'attuarsi della finitezza nel singolo attraverso il divenire dell'ethos del trascendimento. Ecco l'emergenza singola, ecco l'uomo come socialità e singolarità al tempo stesso: l'umanità come molteplicità di singoli.

Marx fa giustizia del «soggetto astratto», dell'individuo «isolato», parlando dell'«uomo concreto, cioè *i n t e g r a t o n e l l a s o c i e - t à*, nella vita sociale, la quale è appunto pratica unione del naturale e dell'umano realizzantesi “nell'attività umana e particolarmente nell'attività economica”»⁴⁸³. Andrebbe tutto bene, per de Martino, tranne quel *particolarmente* – contenuto in un passaggio delle *Tesi su Feuerbach*⁴⁸⁴ – e, soprattutto, le sue possibili interpretazioni, che confermano l'attività economica quale esclusiva valorizzazione. Ecco nuovamente ribadito il limite del materialismo. Inoltre viene criticata la degenerazione positivistica del marxismo, ossia il materialismo

⁴⁸² *FM*, br. 383 p. 672, *corsivi nostri*.

⁴⁸³ *FM*, br. 237 p. 431.

⁴⁸⁴ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit. Qui de Martino fa tesoro della critica di Auguste Cornu alle *Tesi* contenute nel suo *Karl Marx* (Milano 1946).

dialettico, secondo cui tutti i valori culturali alla fine sono «maschere» dell'economico⁴⁸⁵.

Così anche il materialismo di Antonio Gramsci⁴⁸⁶, a cui pure viene dato il merito di una ripresa del giovane Marx rispetto alla vulgata⁴⁸⁷, rimane orfano dell'ethos del trascendimento. Sicuramente merito del fondatore del Partito comunista d'Italia è l'aver restituito alla categoria di «materia» il suo significato storico di risultato, in continuo divenire, dall'«attività sensibile dell'uomo in società»⁴⁸⁸. Ma questa «prassi» di Gramsci – come del resto l'attività sensibile del giovane Marx – è considerata un semplice presupposto dato: non vi è intellegibilità del suo movimento dialettico oltre la natura nell'economico e «oltre» l'economico nelle altre valorizzazioni: questo principio, come abbiamo detto più volte, altro non è che l'ethos trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive valorizzatrici⁴⁸⁹. Quelli che nel capitolo precedente

⁴⁸⁵ *FM*, br. 237 p. 431.

⁴⁸⁶ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948.

⁴⁸⁷ *FM*, br. 242 pp. 438-41, significativa la stigmatizzazione delle tendenze del dibattito sin lì affermatesi: «È molto importante in Gramsci questa ripresa dei motivi del giovane Marx, sotto il triplice stimolo dell'imbarbarimento positivistico del marxismo (Engels), della sua mitologizzazione in quanto energia rivoluzionaria concretamente operante in un paese determinato, fra masse in movimento e in un ambiente culturale definito (Lenin, Stalin), e del rinnovato esorcismo idealistico che in Italia porta il nome di Croce» (*Ivi*, p. 439). La critica al “marxismo volgare” è presente sin dalla fine degli anni Quaranta. Si vedano a tal proposito *La civiltà dello spirito*, in «Avanti!», LII, n. 194, 18 agosto 1948, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 115-117; e *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*, in «Avanti!», LIII, pubblicato in due parti, nn. 191 e 193, 11 e 13 agosto 1949, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 123-126.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 439. Ma questa attività, continua de Martino, «sempre di nuovo condizionata e modificata e sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso “oggettivazione” come “percezione di oggetti” e per un altro verso “oggettivazione” come trasformazione di situazioni (ma l'attuale “percezione di oggetti” è sempre presa di possesso di precedenti storiche “trasformazioni”, e l'attuale trasformazione è istituzione di nuove condizioni percettive e operative per il futuro), senza che mai sia possibile incontrare l'oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto.»

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 440. Perché questo ethos non trova posto né in Gramsci, né nel giovane

abbiamo definito “limiti” *nell'analisi marxiana* – inerenti la religione e il simbolico – risentono, dunque, di un limite maggiore che è *il limite del marxismo* e che riguarda quell'«ethos del trascendimento» trascurato, derubricato, insufficientemente analizzato e inteso che, al contrario, è base e sviluppo di quello che potremo definire un *umanesimo della molteplicità dei singoli e della socialità*. Se da un lato l'ethos del trascendimento è insufficientemente inteso e analizzato, derubricato e trascurato, dall'altro, è proprio attraverso Marx che de Martino sviluppa il concetto di presenza fino alla definizione di singolarità e socialità dell'individuo. Dare valore e intersoggettività è possibile tramite il dover essere dell'ethos del trascendimento. Dalla *presenza* alla *singolarità*, entro il mondo, attraverso il divenire dell'ethos del trascendimento.

Ethos quale energia morale, non economica, che muove non soltanto il singolo:

«L'energia morale di trasformazione socialista del mondo non cade certo dal cielo, ma è possibile a sua volta nella concretezza della società capitalista impigliata nelle sue contraddizioni, e destinata ad essere lacerata sempre più per la sua intrinseca logica del suo sviluppo: tuttavia ciò che sta alla base di tutti i regimi economici è appunto *questa energia non economica che li produce*, così come produce tutte le altre forme di coerenza culturale. L'aver trascurato questo ethos fondamentale è *il limite* del marxismo, la ragione di tutte le sue insufficienze analitiche, come lo scarso rilievo alla funzione positiva del simbolismo mitico-rituale, nelle società divise in classi, la incomprensione della funzione permanente della vita simbolica (anche nella società socialista), e infine il credere che una scienza della natura e una

Marx? Secondo de Martino perché operano ancora, in modo immediato, le polemiche contro lo Spirito idealistico: queste ragioni mascherano non tanto l'astrazione dello spirito, bensì la potenza che condiziona ogni astrazione e ogni ritorno al concreto, ovvero l'ethos del trascendimento.

scienza della società possano come tali “sostituire” la religione, una volta che la società senza classi sia stata realizzata.»⁴⁹⁰

Gramsci, a ragione, viene definito l'autore di un «marxismo riformato», si ricollega al giovane Marx, ma compie lo stesso errore circa l'ethos e questo lo porta a lasciare inevaso un nodo di fondo. Quando Gramsci parla di un processo di unificazione del genere umano che mette capo alla «sparizione delle contraddizioni interne che dilanano la società», o di una «lotta per l'oggettività» come punto terminale, raggiunto il quale si potrà riparlare di Spirito, secondo de Martino «rispunta il tema – di derivazione religiosa, teologica, idealistico-hegeliana – di un processo a termine, e della esauribilità storica della lotta per la oggettività»⁴⁹¹. Il nodo critico di de Martino sollecita una questione di fondo: la società socialista (o comunista) che verrà sopprimerà *tout court* tutte le possibili contraddizioni sociali? Premesso che la società borghese racchiude delle contraddizioni e che queste *contraddizioni* si vengano maturando in *condizioni* per l'avvento della società socialista, che fra queste condizioni vi sono le forze nuove per tale avvento e che, qui ed ora, ognuno deve lavorare al meglio per sopprimere le contraddizioni della società borghese, davvero, una volta e per sempre, tutte le possibili contraddizioni sociali spariranno con una società nuova? Non se ne genereranno forse di altre? Forse si pensa, ironizza de Martino, che, «attraverso la pianificazione socialista del dominio tecnico della natura il distacco dell'umano dal naturale cesserà di essere un

⁴⁹⁰ *FM*, br. 255 p. 459, *corsivi nostri*.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

problema, e la natura sarà interamente “asservita” all’uomo e lo “spirito” sarà liberato una volta per sempre?»⁴⁹²

Sulla base di questa considerazione fondamentale de Martino non può non connettere la riflessione più generale sul processo rivoluzionario della rivoluzione che si è fatta Stato.

Quale umanesimo, allora?

Un umanesimo che guarda davvero e non utopisticamente ad «una salvezza dell'individuo nella società umana, nella socializzazione dell'individuo che non sia massificazione, burocratizzazione, automatizzazione, tecnicismo, statolatria, divinizzazione del capo, ecc.»⁴⁹³.

Un umanesimo che non crede risolte, con l’avvento della società socialista (o comunista), una volta e per sempre, le contraddizioni sociali vecchie e nuove.

Un umanesimo che non può sopprimere né il negativo dell’esistenza, né la storia. Così come non può farlo una società socialista o comunista: «non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico in quanto ricomprende il singolo in una società interamente destinata ai singoli e mobilitata per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi di gruppi»⁴⁹⁴. Occorre chiedersi, ancora una volta, se lo Stato socialista edificato 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

⁴⁹² *Ivi*, p. 441.

⁴⁹³ *FM*, br. 110 p. 221.

⁴⁹⁴ *FM*, br. 252 p. 453.

differente: mondano, umanistico, storico, civile. Contraddizioni sociali e crisi esistenziale, rischio di perdere la presenza, non si eliminano una volta e per sempre con l'instaurarsi di un ordine nominalmente diverso dal precedente: *il* mondo che si sostituisce ad un altro mondo.

Un *umanesimo della molteplicità dei singoli e della socialità* è, per de Martino, quello inaugurato da un progetto comunitario dell'operabile del «dover esserci-nel-mondo», che si sviluppa nella presentificazione e nella intersoggettività valorizzante dell'ethos del trascendimento e che, comunque, è sempre esposto sia al rischio radicale della fine *del* mondo, che vive nel nullismo della minaccia nucleare dell'apocalisse dell'Occidente, sia al rischio radicale della fine *di un* mondo determinato: quello borghese oppure ierogonico del comunismo sovietico.

Caro Pietro⁴⁹⁵

ho letto dall'*Unità* il resoconto del recente C.C. Vorrei riassumere in alcuni punti la mia opinione, potrà essere oggetto di una delle nostre chiacchierate non appena avremo una serata libera.

1. Lo stalinismo è un processo di involuzione derivante dall'esaurirsi della fase della dittatura del proletariato come strumento per la edificazione del socialismo in un paese solo: via via che venivano meno le condizioni che giustificano in URSS la dittatura di classe (lotta contro la struttura dello stato zarista, isolamento e accerchiamento capitalistico dell'URSS) lo strumento della dittatura perdeva la consapevolezza del suo carattere strumentale e provvisorio e si convertiva in regime chiuso, in cui la dittatura era esercitata non soltanto contro il nemico di classe, ma anche come metodo stabile per decidere le controversie fra comunisti, sia nell'interno del PCUS, sia nel campo dei rapporti fra partiti comunisti diversi, per questa involuzione ogni reale democrazia interna al movimento comunista veniva resa impossibile, perché al limite ogni dissenso rispetto al dittatore rischiava di cadere sotto le stesse sanzioni con cui ci colpivano nemici di classe: il comunista dissenziente coincideva praticamente col «nemico di classe», col «nemico del popolo», col nemico del partito, ecc.

2. La destalinizzazione e il disgelo segnano l'inizio di un processo lento, faticoso, spesso contraddittorio, ma nel complesso positivo e irreversibile, per cui il PCUS riacquista coscienza del carattere strumentale e provvisorio della dittatura del proletariato e riprende il movimento verso la elaborazione

⁴⁹⁵ Questa lettera, databile secondo Luciano Canfora attorno al 1962, fa parte di un intenso carteggio fra Ernesto de Martino e Pietro Secchia, avvenuto fra il 1956 e il 1963, cui fa da sfondo un'amicizia profonda. Sul de Martino "politico" e sul periodo di questa vicinanza ha ben scritto Riccardo Di Donato nella sua *Introduzione* alla corrispondenza in oggetto, raccolta nel testo *Compagni e amici*, cit. Abbiamo deciso di riportare integralmente questa lettera per meglio testimoniare i giudizi demartiniani sullo stalinismo e l'Unione sovietica.

istituzionale di una democrazia socialista all'interno dell'URSS, nei rapporti fra i diversi partiti comunisti. La lentezza, faticosità e contraddittorietà del processo dipendono da molte ragioni, e in particolare dal fatto che lo sblocco procede in grande misura per iniziative dall'alto, e quindi in parte riproducendo alcuni aspetti dello stalinismo: ma nel suo complesso il movimento di apertura si è verificato e spetta ad ogni comunista, come ad ogni democratico aiutarlo, accelerarlo, segnalarne i limiti e i pericoli di arresti e di nuove involuzioni.

3. Il senso di questo movimento è la realizzazione pratica e la formulazione teorica della democrazia socialista. Al momento attuale si è appena al primo passo, cioè al ripristino della legalità socialista e la lotta contro i cosiddetti procedimenti amministrativi. Ma il cammino che ancora resta da compiere è immenso. Non si tratta di lasciarsi sedurre dalle sirene della democrazia borghese e considerare come unica forma di garanzia democratica la pluralità dei partiti, il governo come espressione di un partito di maggioranza, la possibilità di rovesciare il governo con un voto di sfiducia ecc. al contrario solo per un complesso di inferiorità politica ancora operante la democrazia socialista o assolutizza la dittatura del proletariato come regime totalitario o si lascia imprigionare negli schemi istituzionali della democrazia borghese, come è il caso dei socialdemocratici. È senz'altro da ammettere che una volta distrutto lo stato borghese, la pluralità dei partiti come espressione istituzionale dei conflitti di classe non abbia più senso; ma ciò non significa che la storia si arresti, che i conflitti vengano a mancare, e che essendo ormai lo stato socialista uno Stato senza conflitti, non ha più senso proporsi il problema di una forma istituzionale in cui questi conflitti possano avere luogo democraticamente. Nello Stato socialista, i conflitti sono semplicemente di altra qualità, di quelli dello Stato borghese: e appunto per questo debbono trovare nuove forme istituzionali di espressione. Anche se la progressiva svalutazione dei

conflitti di classe nella misura in cui si realizza lo Stato socialista toglie funzione alla pluralità dei partiti nel senso della democrazia borghese, e anche se la democrazia socialista è compatibile con un solo partito, nell'interno di questo partito debbono trovare espressione istituzionale i conflitti dello stato socialista; forse a questo scopo potrà bastare la legalizzazione istituzionale, nell'interno del partito unico, della maggioranza e della minoranza intorno a specifici problemi e a specifiche scelte, come dibattiti reali e pubblici, con regolari votazioni conclusive; forse occorrerà dare maggiore vigore democratico ad altri organismi, come i sindacati, i soviets, ecc. Forse occorrerà che la creatività socialista elabori addirittura nuovi istituti o trasformi profondamente quelli esistenti: in ogni caso lo Stato socialista – e qui s'intende parlare dell'URSS – dovrà porsi il problema di realizzare istituzionalmente la circolazione democratica delle idee, e la democratica risoluzione dei conflitti, altrimenti si riprodurranno prima o poi le involuzioni dello stalinismo.

4. Per quanto concerne i rapporti fra partiti comunisti diversi, lo stesso problema si riproduce su scala internazionale. Al tempo dello stalinismo si formò il mito dell'unità monolitica del movimento comunista intorno al partito guida dell'URSS, in pratica il sistema, che pur dette alcuni frutti innegabilmente positivi in un'epoca di grandi difficoltà, finì col manifestare il suo carattere di espediente provvisorio, incapace di andare oltre le circostanze eccezionali che lo potevano giustificare, almeno in parte. Oggi siamo giunti all'accettazione di fatto della possibilità di conflitti fra partiti comunisti al potere: ma anche qui la relativa immaturità democratica fa precipitare della falsa unità monolitica alla frattura, alla scomunica, alla proclamazione d'indegnità senza che vi sia un dibattito reale e senza che le esperienze si confrontino sul serio: manca una chiara formulazione istituzionale che regoli i conflitti fra partiti comunisti, senza che i dissensi prendano subito la forma del «tradimento», della scomunica, ecc. Non ci si

rende conto che nella sfera dei rapporti fra partiti comunisti il problema della democrazia si pone con energia ancora maggiore, se possibile, che non nella sfera dello stato socialista, poiché le situazioni concrete in cui i singoli partiti comunisti operano sono diversissime, un partito comunista al potere da quasi mezzo secolo, come il PCUS, un partito comunista come quello italiano che al potere non è, si trovano in condizioni di ambiente, di forza, di prospettive così diverse che solo una forza istituzionale di larghissima democrazia può regolare i loro rapporti in modo che il legame internazionale non diventi un gravame e un danno insopportabili. L'ineguale sviluppo del socialismo nel mondo, la varietà storica delle situazioni, le complicazioni derivanti dalla diversa posizione dei partiti comunisti al potere e di partiti comunisti che non lo sono, la preminenza della politica estera per i partiti comunisti al potere e della politica interna per quelli che non lo sono, tutto ciò costituisce una seria minaccia all'unità, una minaccia che la formula del policentrismo è destinata ad aggravare se il continuo confronto delle esperienze, i larghi dibattiti sulle questioni fondamentali, l'opera paziente di reciproca comprensione e di fraterno consiglio non formino costume e, come costume, non trovino adeguata espressione in una regola istituzionale di vita.

5. Sembra che nella recente riunione del Comitato Centrale il senso di questi problemi fondamentali sia affiorato, per quanto tutto sta a vedere se, ancora una volta i germi di rinnovamento non saranno soffocati. È stato esplicitamente chiesto che si torni alla prassi leninista delle maggioranze e delle minoranze intorno a problemi particolari, si sono manifestate riserve sul modo col quale sono regolati i rapporti fra i diversi partiti comunisti, è stato accennato al fatto che non basta per lo sviluppo della democrazia in URSS la soppressione di misure amministrative. Insomma il comune lettore, l'uomo di strada, ha sentito in questo Comitato – o meglio ha letto da ciò che ne hanno riportato i giornali – qualche cosa di più che negli altri.

Speriamo che anche questa occasione non vada perduta per il partito e per il movimento operaio.

Ernesto⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ E. de Martino, P. Secchia, *Compagni e amici*, cit., pp. 84-87.

Conclusioni

1. «Ma non mi era sfuggito che Banfi e de Martino avevano in comune il problema della persona, che impegnava anche me in quanto interessato alla biografia come problema storiografico. E di questo impegno sulla persona abbiamo oggi conferma in lavori incompiuti e pubblicati postumi di Banfi e di de Martino: il saggio in due redazioni sulla *Persona* di Banfi, reso noto da Livio Sichirollo nel 1980 e i frammenti di quella che avrebbe dovuto essere l'opera conclusiva di de Martino sulla *Fine del mondo* che ci sono stati salvati da Clara Gallini, con cura e attenzione che non si potrebbero desiderare maggiori, nel 1977»⁴⁹⁷. Così Arnaldo Momigliano nell'importante seminario pisano del marzo 1987. Nello sviluppo del suo ragionamento, Momigliano prende a riferimento *Il mondo magico* del 1948 e sintetizza il senso del testo: «La magia diventa per de Martino la forma di lotta della umanità in una fase in cui il problema fondamentale era il rischio di non esserci, la mancanza di una garanzia della presenza»⁴⁹⁸. Intorno al 1942-43 Antonio Banfi aveva considerato quale caratteristica della crisi contemporanea la crisi della persona⁴⁹⁹, che, viceversa, de Martino non ravvisava al momento della

⁴⁹⁷ A. Momigliano, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino tra persona ed apocalissi*, in *La contraddizione felice?*, cit., p. 14.

⁴⁹⁸ *Ivi*, p. 23.

⁴⁹⁹ A. Banfi, *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di L. Sichirollo,

scrittura del *Mondo magico*: nel mondo moderno la persona esiste come realtà salda, come presenza indiscussa, salvo ai margini della malattia mentale. Soltanto successivamente, nello sviluppo del suo pensiero, il tema della presenza e della perdita della presenza s'incontrerà con la questione apocalittica, con il «rischio antropologico permanente, cioè come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile»⁵⁰⁰.

La raccolta postuma curata da Sichirollo contiene due manoscritti del medesimo testo: il primo – manoscritto A – è completo, ma frutto di una stesura preliminare; il secondo – ms B – è interrotto improvvisamente, anche se maggiormente elaborato. Entrambi pongono al centro il problema e l'attualità del tema della persona, ma se A mette in primo piano l'enunciazione analitica del problema e le categorie dell'esperienza personale, B «si apre a un'analisi speculativa e fenomenologica della ragione e alla presentazione di uno “ schema di una sistematica del sapere ”, all'interno delle quali il problema della persona compare incidentalmente e comunque come caso particolare»⁵⁰¹. Secondo Momigliano, al di là delle risoluzioni contenute nei differenti esiti dei due manoscritti, per Banfi la crisi della persona era ricomponibile «per il fatto stesso di essere divenuta cosciente. La persona resisteva – e o si liberava (prima versione) o si riconosceva come ragione (seconda versione). Se c'era crisi della persona nel secolo XX, il rimedio era intrinseco alla crisi stessa: non c'era rischio di caduta in quella che de Martino cercava di definire come la zona della magia»⁵⁰². Al di là della collocazione temporale

Edizioni “quattro venti” di Anna Veronesi, Urbino 1980.

⁵⁰⁰ *FM*, br. 9 pp.14-15.

⁵⁰¹ *Presentazione* di L. Sichirollo, in A. Banfi, *La persona*, cit., p. 6.

⁵⁰² A. Momigliano, *Per la storia delle religioni*, cit., p. 24.

della speculazione del Banfi de *La persona* e de *La fine del mondo* di de Martino, ci pare di vedere, con Momigliano, un esito collimante: nell'età della ragione storica, cioè nel XX secolo, tutti e due credevano alla solidità (relativa o assoluta) della persona, della presenza. Il punto, semmai, è ricercare nei saggi in oggetto di Antonio Banfi e, segnatamente, in quello preliminare, prodromi teorici da connettere col pensiero dell'ultimo de Martino.

Esordire, come fa Banfi, sostenendo che, nella focalizzazione del problema della persona, l'esperienza letteraria ha anticipato la coscienza filosofica, ci porta alla mente tutti quei brani della *Fine del mondo* dai quali si evince come la letteratura moderna sia dominata dal tema apocalittico: de Martino spazia dalle opere di Rimbaud alla *Morte a Venezia* di Mann, da *Apocalypse* di Lawrence a *La nausée* di Sartre, dall'*étranger* di Camus alla *noia* di Moravia. Sempre sul terreno dell'impostazione e del contesto culturale entro cui Banfi si muove, non possiamo non notare riferimenti sia all'opera proustiana, che a Pierre Janet; gli stessi dell'antropologo napoletano.

Venendo ad alcuni aspetti di merito, è significativa la serrata critica banfiana allo spiritualismo:

«[...] il concetto fondamentale dello spiritualismo è quello di *anima*, ch'esso rileva da una complessa esperienza empirica e mitica ma traspone sul piano teoretico e fissa in esso come sostanzialità della persona, sostanzialità che è, dialetticamente, l'essere dell'essenza trascendente in quanto fine immanente: un “ in sé ” che è “ per altro ” e solo essendo “ per altro ” è “ per sé ”, e ciò immediatamente, in quanto è essere, senza dialettica. La dialettica è qui un rinnegarsi e differenziarsi estrinseco alla

sostanza, di fronte a cui l'esser “ per sé ” sta come un mero presupposto.»⁵⁰³

Questa fissazione del fine immanente impedisce di affermare la realtà della persona nella sua problematicità, poiché tale fissazione è entro uno schema immobile e metafisico «di un *dover essere*, per cui anche i suoi rapporti col mondo della storia e della cultura sembrano doversi irrigidire in funzione di un astratto sistema di puri valori»⁵⁰⁴. Valori puri e non valorizzazione dell'*ethos*; dover essere che sconta l'assenza del “ci” del *doverci essere-nel-mondo*: il superamento di questi limiti dello spiritualismo, così accuratamente delineati nel saggio di Banfi, potremmo averlo solo attraverso quei due concetti-chiave sopra accennati della speculazione matura di de Martino. Non è un caso che nelle pagine successive alla critica sistematica del dogmatismo rappresentato dallo spiritualismo, il filosofo milanese riferisca delle «profonde e articolate analisi della personalità» di Dewey, McDougall e, soprattutto, Pierre Janet⁵⁰⁵. Anche se dobbiamo avere ben chiaro che la ricerca di Banfi vuole mettere in campo «un'esperienza così radicale della validità della persona, che ponga il suo concetto e il suo problema in primo piano, contro l'assorbimento o la riduzione che di essa fanno il naturalismo e l'idealismo da un lato e lo spiritualismo dall'altro»⁵⁰⁶. Avere autonomia davanti alla vita e alla

⁵⁰³ A. Banfi, *La persona*, cit., p. 31, *corsivo nostro*.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 32, *corsivo nostro*. E più avanti: «[...] lo spiritualismo garantisce la persona contro il flusso della vita, della cultura, e della storia solo in quanto riconosce nella sua essenza stessa, nella sua realtà più profonda l'esigenza di un sistema di puri valori che stanno come criteri ideali della vita, della cultura e della storia. La persona, che per la sua accidentalità si radica in queste, nella sua essenzialità le trascende, è in loro la presenza dell'indefettibile norma. La sua realtà è, in altre parole, il suo dover essere, come espressione del dover essere di tutta la realtà.» (*Ivi*, p. 35).

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 33.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 34. Andando più nel dettaglio, ecco la critica di Banfi: «Giacché, da un lato,

cultura è lo scopo nuovo della persona: non deve essere «mero centro di sintesi e di azione della natura o dello spirito, in cui le energie di queste si polarizzano»⁵⁰⁷.

Ecco che il rifiuto della persona come momento o strumento della vita culturale – naturalisticamente o idealisticamente intesa – oppure quale espressione di un ordine trascendente di valori – spiritualismo – , porta alla considerazione della persona quale «valore assoluto: essa è realtà vera, assoluta esistenza negativa o positiva»⁵⁰⁸. Ecco farsi largo l'«esistenzialità della persona», secondo l'inaugurale speculazione di Kierkegaard e Nietzsche. Esistenzialità, dunque, ed esperenzialità della persona. L'esperienza personale è tesa fra certezza individuale e astratto dover essere: due momenti insopprimibili e inconciliabili⁵⁰⁹. Questa problematicità dell'esperienza della persona non è solo relativamente a questo specifico aspetto di realtà – l'esperienza, appunto – bensì definisce il *problema come vita*. Problematicità: rapporto individualità-universalità nella persona umana; unità e dinamicità nella persona umana; indipendente irriducibilità individuale e risolvibilità nel sistema dei rapporti; interno ed esterno, “in sé” e “per altri”. Possiamo risolvere, dice Banfi nel primo manoscritto, questa problematicità rifugiandoci nel razionalismo

naturalismo e idealismo hanno assunto nei rispetti della vita e della cultura, un tono di dinamismo immanente: che è il coerente risultato di una risoluzione di principio che in essi il razionalismo si impone della molteplicità dell'esperienza empiricamente data. Il naturalismo ha risentito l'influenza, più che delle scienze funzionali fisico-matematiche, delle scienze storico-descrittive della natura [...]. L'idealismo subisce l'influenza invece delle scienze morali e storiche: il divenire storico-culturale è l'atto stesso dell'idea, il processo verso la sua propria autocoscienza spirituale. Nell'un caso come nell'altro il principio costitutivo della cultura è immanente: non norma della vita, ma sua direzione implicita e la differenziazione di quella è il suo tendersi dialettico in un processo di infinito superamento d'ogni sua forma parziale.» (*Ivi*, pp. 34-35).

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 35.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ivi*, pp. 38 sgg. In questo senso Banfi distingue tre gradi dell'esperienza personale: l'esperienza dell'«io», del «tu», del «loro».

dogmatico? Non si deve ricorrere all'in sé razionale, questa la risposta; si deve, al contrario, riconoscere la varietà dell'esperienza intuitiva e, dunque, il suo movimento di relatività e dinamicità.

Questa tesi banfiana della *problematicità* noi la possiamo coniugare con la *crisi* demartiniana: la prima sta alla persona come la seconda sta alla presenza.

Qual è, allora, la nuova idea della ragione? «la razionalità come infinita integrazione e correlazione del dato, come immanente struttura infinita, per cui l'*esistente è vivente processo*»⁵¹⁰. Che cos'è la demartiniana dialettica presenza/crisi/valori⁵¹¹ se non una processualità, quello che abbiamo definito come divenire della singolarità⁵¹²? Non è forse una triade dialettica come quella individuata da Banfi in «corpo», «spirito» e «anima» per definire l'idea della persona? Secondo il filosofo milanese:

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 46, *corsivo nostro*.

⁵¹¹ *FM*, br. 370 p. 659.

⁵¹² Secondo Carla Pasquinelli nella «*Fine del mondo* la crisi della presenza si precisa in quel passo indietro necessario per poter perseguire lo slancio valorizzante dell'ethos del trascendimento, una sorta di drammatico contrappunto, che si fa portatore di storia nel momento stesso in cui ne costituisce la negazione più radicale. Con essa è ancora una volta il negativo a divenire soggetto di storia, nella misura in cui la crisi della presenza riesce a promuovere con il suo permanente carattere di sfida la trascendenza valorizzante. Seguendo una scansione rigidamente hegeliana presenza/crisi/valori, de Martino ripropone così la centralità del negativo nei processi di plasmazione culturale, quel negativo cui Croce si era sempre rifiutato di riconoscere dignità di soggetto.» (C. Pasquinelli, *Solitudine e inattualità di Ernesto del Martino*, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, cit., pp. 297-298). Potremmo qui aprire un lungo capitolo sull'hegelismo di de Martino, a partire, per esempio, dalla relazione fra il «sentimento di sé» di Hegel e il concetto di «presenza», così come l'antropologo napoletano la definisce nel suo già citato saggio del '56, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*. In tal senso si vedano anche la *Prefazione* di Rocco Brienza alla raccolta *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 19-20, e il capitolo dedicato alla crisi della presenza nel testo di Placido e Maria Chierchi, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, cit., pp. 62 sgg. Illuminante, infine, l'*Introduzione* di Cesare Cases alla riedizione del 1973 di *Mondo magico*, laddove lo studioso ci parla di una riscoperta e di una lettura demartiniana di Hegel «non crociana».

«Ogni persona, con determinatezza vivente è temperamento, come demonicità vivente, carattere, come spiritualità cosciente, personalità. Come anima, corpo, spirito, non sono che tre momenti dialettici dell'idea della persona, così temperamento, carattere e personalità sono i tre momenti dialettici dell'idea della sua singolarità, della sua indipendenza.

Non usciamo qui da tutta una tradizione: il corpo, come natura, è finitezza, distinzione, spazialità, temporalità; lo spirito, come spiritualità, è infinità, universalità, superspazialità, eternità; l'anima è l'unità vivente dell'uno e cosciente dell'altro, ed è la sintesi di vita e coscienza, ma insieme la perpetua rinascente loro antitesi. Di qui il carattere demonico dell'anima – terrigeno e olimpico insieme – la partecipazione all'una e all'altra delle sfere; e tutta la problematica dell'esperienza intorno alla sua natura – legata alla corporeità, come vita, o libera da essa e connessa all'idealità spirituale come coscienza, che noi possiamo attingere da tutta la tradizione mitica. Ma nel tempo stesso l'anima come attività è un continuo superar sé e uscir da sé, vivere nel mondo del molteplice e della natura, partecipare all'ordine concreto dello spirito: essa è l'inquietudine dell'uno e dell'altro, l'eccezione della natura, lo scandalo negativo della spiritualità obiettiva.»⁵¹³

Quanto evidenziato non sarebbe concepibile, metodologicamente, se Banfi non facesse riferimento da un lato sul processo fenomenologico e, dall'altro, sulla «formazione storica delle categorie»⁵¹⁴, onde evitare, ancora una volta e anche su questo terreno, lo scivolamento nel dogmatismo. Questa *formazione storica* ci richiama alla mente la «storicizzazione delle categorie» di de Martino. Ecco due nuovi, sensibili punti d'incontro, speculativo il primo e metodologico il secondo, che tracciano un significativo ponte fra *persona* e *presenza*. Fra persona e singolarità, secondo la nostra ipotesi analitica affinata nell'ultimo capitolo.

⁵¹³ A. Banfi, *La persona*, cit., p. 53.

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 50.

Tralasciando sia i nessi possibili «tra la vita spirituale e la persona nei suoi aspetti di coscienza e autocoscienza»⁵¹⁵, che il rapporto fra le «singole forme spirituali e la persona»⁵¹⁶, i problemi della persona, per Banfi, restano il superamento dello spiritualismo nel suo finalismo generico, nonché il possibile immobilismo entro una costrizione antitetica spiritualismo-naturalismo. Se da un lato il problema gnoseologico deve essere sviluppato allargando l'interesse a tutti i campi del sapere, dall'altro, e proprio in virtù di ciò, «a questa trasformazione degli assi filosofici corrisponde una trasformazione della cultura. Il sorgere del problema della persona si accompagna ad una crisi di tutti i campi della cultura e, in un certo senso, della cultura stessa»⁵¹⁷. Possiamo, da questo punto di vista, rintracciare una risoluzione in uno spiritualismo che scivola in una religione positiva come il cattolicesimo? Sicuramente no. Proprio per questo, in conclusione, Banfi affronta a suo modo il tema dell'umanità, di *quale* umanità:

«La persona sente di doversi porre – proprio per salvare sé – al contro di un'opera costruttiva di un mondo, che è il mondo dell'umanità. Quanto più la ragione coglie i problemi *sub specie aeternitatis*, tanto più la prassi deve realizzarsi *sub specie humanitatis*.»⁵¹⁸

La persona come *reale* è essenzialmente umanità, la sua attività è concreta nel mondo dell'umanità; la sua comunità è «fresca», «articolata», «progressiva». In essa si coniugano uguaglianza e libertà: «l'uguaglianza non è sufficiente a creare un mondo umano, ma ne è la

⁵¹⁵ *Ivi*, pp. 58 sgg.

⁵¹⁶ *Ivi*, pp. 62 sgg.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 69.

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 71.

condizione essenziale, essenziale perché sorga una comunità libera ed attiva, elastica, in cui *ciascuna* persona abbia il senso e la gioia della sua vita»⁵¹⁹. “Ciascuna” *persona* per Banfi, “ogni” *singularità* per de Martino. La *problematicità* della persona – così come la *crisi* della presenza – per tornare a Momigliano, è superabile poiché è «compito» e «certezza» della persona stessa: «è nella crisi l’annuncio che si pone agli uomini di buona volontà, di una liberazione radicale e di una radicale ricostruzione»⁵²⁰. In fondo, come scriveva de Martino commentando Marx, «essere radicale, significa considerare le cose in base alla loro radice. Ora, per l'uomo, la radice è l'uomo medesimo»⁵²¹.

2. Sono i socialisti a recepire meglio il saggio *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno* e, nel complesso, a tenere in considerazione, fra la fine degli anni Quaranta e i primi Cinquanta, le speculazioni e la figura di Ernesto de Martino⁵²². Nel dibattito sviluppatosi dal 1950 in avanti proprio una certa intellettualità socialista⁵²³ si era distinta dalle veementi critiche comuniste

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 72, corsivo nostro.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ *FM*, br. 241 p. 437.

⁵²² Di notevole interesse e di ausilio è, su questi temi, la tesi di Dottorato di ricerca in Storia di Mariamargherita Scotti dal titolo “*Da sinistra*”. *Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione (1953-1960)*, XVIII ciclo, 2006; tutor prof. F. Andreucci, coordinatore del Dottorato prof. R. Bizzochi.

⁵²³ La discussione fu aperta da L. Andreini, *Marxismo e cultura popolare*, in «Avanti!», 12 marzo 1950; si susseguirono, sulle pagine del quotidiano socialista, i seguenti interventi: F. Catalano, *Cultura popolare e cultura tradizionale*, 15 marzo 1950; N. Jacovone, *Leggere e far leggere*, 21 marzo 1950; F. Morandi, *Un nuovo umanesimo*, 22 marzo 1950; A. Foresti, *La cultura come egemonia*, 26 marzo 1950; G. Petronio, *La creazione di una società solidale*, 29 marzo 1950; G. Seborga, *Ideologia e politica*, 7 aprile 1950; L. Della Mea, *L’opera di scongelamento*, 9 aprile 1950; F. Catalano, *Intellettuali e popolo*, 20 aprile 1950; F. Fortini, *Contro il mito del popolo*, 22 aprile

inaugurate da Cesare Luporini su «Società»⁵²⁴, secondo cui le categorie demartiniane di “irruzione” delle masse popolari nella storia e di “imbarbarimento” della cultura marxista erano non valide, inadeguate. La polarizzazione del dibattito, come fa notare Valerio Strinati, si era allora attestata «attorno alla coppia di valori istinto-coscienza, spontaneità-organizzazione»⁵²⁵ e i socialisti, seppur con l’eccezione di alcuni fra cui Franco Fortini⁵²⁶, «si erano mostrati più aperti nei confronti delle proposte analitiche di de Martino, che erano, in qualche modo, consonanti con la matrice democratico-libertaria di quella fascia della cultura socialista che si rifaceva all’insegnamento luxemburghiano e alle tematiche consiliari, nella convinzione che la classe potesse esprimere una propria cultura e politica “autonoma”, senza la necessaria mediazione del partito»⁵²⁷. Sarebbe stato l’intellettuale socialista Gianni Bosio a notare, nel suo *Giornale di un organizzatore di cultura*, come le accuse mosse all’antropologo napoletano «per quanto [riguardava] il momento quantitativo della ricerca, cioè il momento filologico, erano uguali a quelle fatte all’indirizzo di *Movimento operaio*»⁵²⁸, stabilendo, in questo modo, un legame diretto fra de Martino, che nel corso degli anni Quaranta era

1950; F. Catalano, *Il mito e la realtà*, 28 aprile 1950; G.C. Scalfati, *Mezzi pratici di cultura*, 4 maggio 1950; L. Andreini, *4 punti e una proposta*, 20 giugno 1950.

⁵²⁴ C. Luporini, *Intorno alla storia del «Mondo popolare subalterno»*, in «Società», VI, 1950, pp. 95-106, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 73-89.

⁵²⁵ V. Strinati, *Politica e cultura nel partito socialista italiano 1945-1978*, Liguori, Napoli 1980, p. 112.

⁵²⁶ F. Fortini, *Il diavolo sa travestirsi da primitivo*, in «Paese Sera», 23 febbraio 1950, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 99-100.

⁵²⁷ M. Scotti, «*Da sinistra*», cit., p. 56.

⁵²⁸ G. Bosio, *Giornale di un organizzatore di cultura (27 giugno 1955-27 dicembre 1955)*, Edizioni Avanti!, Milano 1962, p. 24. Fu lo stesso Bosio, d’altra parte, a intitolare a de Martino l’Istituto per lo studio della cultura popolare da lui fondato nel 1963. Per un collegamento fra le ricerche bosiane e quelle demartiniane si veda Cesare Bermani, *Ernesto de Martino: alle origini della ricerca del canto sociale e sull’uso delle fonti orali*, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, cit., pp. 363-378.

stato militante e dirigente socialista, e la sua proposta politico-culturale. Bosio, mantovano, era iscritto al Partito socialista dal 1943; attivo nella Resistenza in Lombardia, dopo la Liberazione era stato funzionario del Psiup presso la federazione di Mantova. Aderisce alla corrente di Lelio Basso, è redattore della rivista «Quarto Stato» e, dal 1947, collaboratore dell'«Avanti!» di Milano. Studioso del movimento operaio aveva concordato proprio con Antonio Banfi una tesi di laurea sulla *Storia del marxismo in Italia fino al '92*, mai portata a compimento a causa del sopraggiungere di molteplici impegni. Nel 1949, infatti, con la collaborazione di un gruppo nutrito di giovani studiosi – socialisti e comunisti – aveva fondato a Milano «Movimento operaio», di cui diventerà direttore. Sarà il luglio 1953 lo spartiacque, quando Gianni Bosio sarà licenziato dal suo incarico proprio per la linea editoriale della rivista: recupero della tradizione rivoluzionaria che valorizzasse tutti gli aspetti della storia del movimento operaio italiano; raccolta di materiali archivistico-bibliografici; ricerca nella storia del rapporto fra movimento socialista e “cultura proletaria” per individuare, attraverso tale relazione, le radici di un modello di socialismo democratico-libertario alternativo a quello burocratico-stalinista. Una linea *autonomista*, dell'autonomia di classe: questa era l'eresia di «Movimento operaio». Il Partito comunista, dal canto suo, doveva garantirsi contro una storiografia che, attraverso la ricostruzione di differenti modi di espressione dell'antagonismo sociale delle classi subalterne, accreditava un'immagine “sovversiva” e “antistatuale” del movimento operaio, in oggettiva contraddizione con l'orientamento storiografico comunista. Proprio in virtù dei rapporti unitari Pci-Psi che, in quel momento, non potevano essere messi in discussione, matura la necessità di una

normalizzazione della rivista, al fine di permettere la coesistenza delle due anime. Un licenziamento esemplare, dunque, un vero e proprio caso, il “caso Bosio”⁵²⁹.

Se da un lato l’apertura del dibattito sul mondo popolare subalterno e sul folklore, come ricorda Strinati, si era rivelata, per la cultura socialista, «un’occasione per uscire allo scoperto, mettendo in luce le proprie peculiarità e, in ultima analisi, anche alcuni elementi di diversità rispetto al Pci»⁵³⁰, dall’altro lato sarà l’«operazione Scotellaro» a rappresentare un ulteriore passo verso una distinzione e rottura culturale fra i due partiti. Si tratta di un importante convegno dal titolo “Rocco Scotellaro, intellettuale del Mezzogiorno”, che si sarebbe dovuto tenere a Matera il 6 febbraio 1955. L’ideazione dell’iniziativa era di Raniero Panzieri⁵³¹, allora responsabile della Commissione Stampa e propaganda del Partito socialista, per ricordare, nel primo anniversario della morte avvenuta il 15 dicembre 1953, il trentenne poeta socialista lucano, nonché sindaco di Tricarico. La critica comunista a Scotellaro – così come al *Cristo* di Carlo Levi – saranno ben esemplificate da Mario Alicata e Carlo Salinari. Il primo,

⁵²⁹ Si veda il paragrafo iniziale, *Il “caso Bosio”: la storiografia socialista tra frontismo e autonomia*, del capitolo primo della tesi di dottorato di Mariamargherita Scotti, “*Da sinistra*”, cit., pp. 1-28.

⁵³⁰ V. Strinati, *Politica e cultura*, cit., p. 115.

⁵³¹ Il rapporto fra Ernesto de Martino e Raniero Panzieri risale a quando il Centro di studi socialisti si era interessato alla pubblicazione del *Mondo magico*, poi edito da Einaudi. Nel settembre 1946, inoltre, Panzieri era stato inviato da Foscolo Lombardi, allora vicesegretario del Psiup, a Bari, dove restò circa quattro mesi, per riorganizzare la corrente di sinistra della Federazione socialista locale, composta da Anna Macchioro de Martino, Paolo Franco, Mario Potenza ed Ernesto de Martino. L’incontro fra il giovane dirigente socialista e l’antropologo, al di là delle divergenze circa il lavoro politico, fu per entrambi di fondamentale importanza portando de Martino a scoprire la dimensione di classe della crisi della presenza e permettendo a Panzieri di superare l’antistorica condanna del mondo arcaico e popolare, che avrebbe di lì a poco caratterizzato l’atteggiamento di molta cultura di sinistra nei confronti della nascente scienza antropologica italiana.

nel suo saggio *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*⁵³², stronca senza appello un «buffo» filone meridionalista privo del «metro del realismo», perso in un “idoleggiamento” astratto del mondo contadino meridionale. Salinari, nella sua famosa recensione al Premio Viareggio del ‘54⁵³³, assegnato proprio a Rocco Scotellaro e alla sua raccolta di liriche *È fatto giorno*⁵³⁴, liquida tale poetica e il mondo ideale ad essa sotteso, «che non va al di là del vagheggiamento di una giustizia primitiva, della simpatia per un mondo anarchico e ribelle, della pietà per una miseria senza fine»⁵³⁵. Sarà lo stesso Pietro Nenni a contrapporre alle critiche comuniste – inerenti alla mancanza di realismo del poeta e al cedimento alla rassegnazione, contenuto nelle poesie – il suo apprezzamento per Scotellaro, evidenziando che nelle liriche «il dramma del Mezzogiorno, sullo sfondo cupo della miseria», acquistava «un senso amaro sì, ma non esente dalla speranza»⁵³⁶. Altrettante polemiche susciterà la pubblicazione postuma di *Contadini del Sud*⁵³⁷: contadini che, con le loro debolezze, la loro ignoranza e il loro ingenuo anarchismo, secondo intellettuali come Alicata, non potevano rappresentare lo spirito eroico del Mezzogiorno d’Italia, ovvero quello dell’occupazione delle terre, delle rivolte, delle sezioni e del bracciantato coraggioso e irruento⁵³⁸.

⁵³² M. Alicata, *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, in «Cronache meridionali», anno I, n. 9, settembre 1954, pp. 585-603, ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 175-199.

⁵³³ C. Salinari, *Tre errori a Viareggio*, in «Il Contemporaneo», 28 agosto 1954, ora in *Omaggio a Scotellaro*, a cura di L. Mancino, Lacaita, Manduria 1974.

⁵³⁴ R. Scotellaro, *È fatto giorno (1940-1853)*, a cura di C. Levi, Mondadori, Milano 1954.

⁵³⁵ *Ivi*, p. 698.

⁵³⁶ P. Nenni, *Il socialismo contadino nella poesia di Scotellaro*, in «Avanti!», 29 agosto 1954, ora in *Omaggio a Scotellaro*, cit., p. 247.

⁵³⁷ R. Scotellaro, *Contadini del Sud*, prefazione di M. R. Doria, Laterza, Bari 1955.

⁵³⁸ Si veda Mario Alicata, *I contadini del Sud*, in «Il Contemporaneo», anno I, n. 23, 1954, ora in Id., *Intellettuali e azione politica*, a cura di R. Martinelli e R. Maini, Editori

Ciò che, al fondo, i comunisti italiani contestavano era tutto ciò che spezzava, in qualche modo, i moduli “realistici” di rappresentazione di un popolo – fosse esso la classe operaia del nord, piuttosto che la società contadina del sud o il sottoproletariato delle grandi città – “eroico”, costantemente in lotta per un futuro migliore, alla testa del quale vi era, in posizione d’avanguardia, il Partito comunista italiano. Fa notare in maniera puntuale e comparativa Mariamargherita Scotti: a de Martino si era rimproverato il fatto che «le masse non sono mai state “fuori dalla storia”»; si era fatto intendere a Bosio che «la storia del movimento operaio italiano non è “un’altra storia”, ma parte integrante dell’epopea nazionale»; «i giovani delle borgate non possono essere abbandonati nel loro romantico stato di “irrazionalità” prelogica e prepolitica», si sarebbe di lì a poco contestato a Pier Paolo Pasolini⁵³⁹.

Nettamente divergente la posizione di Raniero Panzieri, secondo cui «il Mezzogiorno non è mai stato fuori dalla storia», ma, semmai, «il lato negativo della storia d’Italia, la sua contraddizione permanente»⁵⁴⁰. In questo senso, come delineato nel quarto capitolo del presente lavoro, alla luce dell’uscita, nel ‘50, delle gramsciane *Osservazioni sul folklore*⁵⁴¹, de Martino, come suggerisce Carla Pasquinelli, adesso coglie la funzione storica del mondo popolare proprio nella «sua *negazione di storia*, nel suo rimanere ed essere fuori della storia, in altre parole si tratta adesso di leggere nella sua muta presenza il limite della penetrazione della cultura delle classi

Riuniti, Roma 1976.

⁵³⁹ M. Scotti, “*Da sinistra*”, cit., p. 67.

⁵⁴⁰ R. Panzieri, *Cultura e contadini del sud*, in «Avanti!», 20 febbraio 1955, ora in Id., *L’alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, a cura di S. Merli, Einaudi, Torino 1982, p. 157.

⁵⁴¹ A. Gramsci, *Osservazioni sul folklore*, cit.

dominanti» e, per questa via, il mondo popolare «esce dal silenzio, dall'immobilità, dalla passività per rivelarsi il prodotto disaggregato di una lotta che ha visto impegnate da una parte la cultura dominante e dall'altra forme culturali che rimandano ad altre scelte, certamente perdenti, ma che con la loro presenza *stanno a testimoniare un conflitto non risolto*, rinviando a modelli e valori antitetici a quelli mediati dalla cultura dominante»⁵⁴². Proprio nello scritto *Gramsci e il folklore*⁵⁴³ del '52, la produzione progressiva viene legata al processo di emancipazione politica e sociale del popolo. Anche a questo livello potremmo vedere un significativo punto di contatto del «negativo della storia» e della «contraddizione permanente» in Panzieri, con la «negazione di storia» e il «conflitto non risolto» di de Martino nelle descrizioni parallele del Mezzogiorno d'Italia e dei suoi subalterni.

Proprio per una ricerca autentica su questi snodi teorici fondamentali e per affermare un distacco dalle tesi culturali comuniste, vi è la necessità di un convegno su Rocco Scotellaro, a cui parteciperà, fra gli altri, proprio Ernesto de Martino.

3. Alcune date nella storia della psichiatria riportate da Michel Foucault nel suo primo libro *Maladie mentale et personnalité*⁵⁴⁴ vedono, fra gli altri, citati i testi di Janet, *L'automatisme psychologique* (1894), di Jaspers, *Psychopathologie générale* (1913),

⁵⁴² C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 25, corsivi nostri.

⁵⁴³ E. de Martino, *Gramsci e il folklore*, cit., ora in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 154-157.

⁵⁴⁴ M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris 1954; trad. it. di F. Sabatino, R. Marangoni, S. Sciacchitano, *Scibbolet*, 1, 1994 (I parte), *Scibbolet*, 2, 1995 (II parte), *Scibbolet*, 3, 1997 (III parte).

e di Binswanger, *Ideenflucht* (1933). Quella tavola finale nel testo foucaultiano, che intreccia tappe, autori e testi della storia della psichiatria, potrebbe tranquillamente essere stata redatta da Ernesto de Martino: stessi riferimenti sono contenuti ne *La fine del mondo*.

La vicenda di *Maladie mentale et personnalité* è molto controversa. Il testo viene dato alle stampe nel 1954, ma nel 1962, ovvero l'anno successivo della pubblicazione di *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, vedrà la luce una seconda edizione dal titolo *Maladie mentale et psychologie*⁵⁴⁵. Perché questo mutamento? La prima versione era un lavoro commissionato da Louis Althusser per la collana "Initiation philosophique", diretta da Jean Lacroix, lavoro di cui, fin dall'inizio, Foucault era poco convinto; in seguito lo studioso francese si opporrà sia alla ripubblicazione del testo del '54, che alla traduzione americana della seconda versione. Come fa notare Eribon «Foucault rinnegherà il libro su tutta la linea: [...] quando parlerà del suo 'primo libro', si riferirà sempre alla *Storia della follia*, relegando così l'opuscolo del 1954 nel dimenticatoio della storia e... negli archivi delle biblioteche»⁵⁴⁶. Come fa notare Fabio Polidori nell'introduzione all'edizione italiana di *Malattia mentale e psicologia*, per comprendere questo testo si deve ricostruire la cornice biografico-intellettuale del Foucault dei primi anni Cinquanta⁵⁴⁷. Nel '53 i riferimenti sono Hegel, Marx, Freud e Heidegger, mentre, finito di scrivere *Malattia mentale e personalità*, avverrà l'incontro con Nietzsche, che ne influenzerà non poco la sua produzione successiva. Non solo: l'adesione al Partito comunista francese, che dura dal 1950

⁵⁴⁵ M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie* (1962); trad. it. Id. *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

⁵⁴⁶ D. Eribon, *Michel Foucault* (1989), Leonardo, Milano 1991, p. 104.

⁵⁴⁷ F. Polidori, *Introduzione a Malattia mentale e psicologia*, cit., pp. VIII sgg.

al 1952, segnerà la formazione di Foucault attraverso psicologi marxisti come Pavlov.

Foucault rimane molto insoddisfatto di entrambe le edizioni, quella del 1954 e quella del '62. Attraverso una complessiva analisi comparativa dei testi⁵⁴⁸ possiamo vedere come una prima parte a carattere prevalentemente espositivo viene modificata lievemente nella seconda edizione. In essa, dopo una distinzione tra medicina organica e medicina mentale, Foucault prende in considerazione, in termini critici, il punto di vista evoluzionista, quello storico e, infine, quello esistenzialista nei confronti della malattia mentale. Come sottolinea Polidori: la «seconda parte verrà invece in buona sostanza riscritta; saranno modificati i titoli dei capitoli, scomparirà completamente il capitolo sulla riflessologia di Pavlov, attraverso la quale Foucault vedeva allora la possibilità di fare una analisi “realmente materialista” della malattia, dove fisiologia e psicologia si sarebbero ritrovate affiancate entro un quadro antropologico complessivo, e in grado di definire e addirittura risolvere la contraddizione dell’esistenza e l’alienazione dell’uomo»⁵⁴⁹. La terminologia e, soprattutto, la prospettiva hegelo-marxista del testo del '54 scompaiono completamente nella seconda edizione: l’alienazione dell’uomo, elemento strutturale su cui poggiavano i concetti di

⁵⁴⁸ Si vedano in tal senso: D. Eribon, *Michel Foucault*, cit.; J. Miller, *La passione di Michel Foucault* (1993), Longanesi, Milano 1994; P. Macherey, *Aux sources de L’Histoire de la folie: une rectification et ses limites*, in «Critique», 471-472, agosto-settembre 1986, pp. 753-774.

⁵⁴⁹ F. Polidori, *Introduzione*, cit., p. XI; si veda M. Foucault, *Conclusioni*, in *Malattia mentale e personalità*, in *Scibbolet*, 3, cit., p. 316: «Ecco, forse, il senso da dare al testo di Pavlov: “Mi sono convinto che si sta avvicinando una tappa importante del pensiero umano, in cui fisiologia e psicologia, oggettivo e soggettivo, si fonderanno realmente e la penosa contraddizione e opposizione tra la mia coscienza e il mio corpo saranno effettivamente risolte”. In altri termini, quando si collega la malattia alle condizioni storiche e sociali della sua comparsa, ci si prepara a ritrovarne le componenti organiche, facendone un’analisi realmente materialistica».

malattia e anormalità, diventa, nel '62, l'alienazione dello sguardo medico, dello sguardo psicologico sulla follia: «Era semplicemente necessario mostrare come tra la psicologia e la follia sussistano un rapporto e uno squilibrio così fondamentali da vanificare ogni sforzo che volesse affrontare la totalità della follia, la sua essenza e la sua natura in termini di psicologia. La stessa nozione di “malattia mentale” è l'espressione di questo sforzo destinato sin dall'inizio a fallire. Il termine “malattia mentale” non indica altro che la *follia alienata*, alienata in quella psicologia che la follia stessa ha reso possibile»⁵⁵⁰. Il che spiega, oltretutto, la sostituzione del termine *personalità* con quello di *psicologia*. Proprio l'esito dello studio di Macherey conduce alla tesi secondo cui, attraverso le riflessioni di *Storia della follia*, attraverso l'esperienza di uno sguardo che si costruisce attraverso l'esclusione della follia, Foucault arriva a teorizzare lo spostamento da una natura umana – *personalità* – alienata e disalienabile a una natura umana che è in un rapporto costitutivo e originario con la follia, prima ancora di essere alienata. E si aliena nello sguardo che esclude la follia identificandola proprio come malattia *psicologica*.

⁵⁵⁰ M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 87. Nella pagina precedente il filosofo francese, in questo senso, aveva osservato: «Una psicologia della follia non può quindi che far sorridere; eppure tocca un punto essenziale. Fa sorridere perché la psicologia della follia implica necessariamente che la psicologia agisca sulle proprie condizioni, che faccia ritorno a ciò che l'ha resa possibile aggirando quanto è, per lei e per definizione, insuperabile. *Mai la psicologia potrà dire la verità sulla follia, perché è la follia a detenere la verità della psicologia*. Eppure una psicologia della follia non può evitare di dirigersi all'essenziale, in quanto procede oscuramente verso il punto in cui prendono consistenza le sue possibilità; essa risale cioè la propria corrente e si incammina verso le regioni in cui l'uomo ha un rapporto con se stesso e inaugura quella forma di alienazione che lo trasforma in *homo psychologicus*. Se si spingesse sino alle proprie radici, la psicologia della follia non raggiungerebbe il controllo della malattia mentale, e quindi la possibilità di eliminarla, ma la distruzione della psicologia stessa; riporterebbe alla luce il rapporto essenziale, non psicologico perché irriducibile alla morale, tra la ragione e la sragione.» (*Ivi*, p. 86, *primo corsivo nostro*).

La follia foucaultiana come «struttura globale», di cui va fatto parlare il «linguaggio d'origine», come se la verità dell'uomo non potesse che nascondersi nella dimensione del negativo, potrebbe tranquillamente essere oggetto di critica da parte di de Martino, poiché rientra a pieno titolo in certe teorizzazioni che hanno l'ambizione di «spiegare il sano con il malato». Eppure i due non si erano letti, eppure avevano una tavola comune di date, testi e autori.

Secondo Foucault la «malattia non è un'essenza contro natura: è la natura stessa, ma in un processo invertito. La storia naturale della malattia non deve fare altro che risalire il corso della storia naturale dell'organismo sano»⁵⁵¹. A seconda della gravità, ogni malattia abolisce una determinata condotta che l'evoluzione della società aveva reso possibile, sostituendola con forme di comportamento arcaiche: al dialogo subentra il monologo; i significati esistono solo per se stessi; quel mondo che va dal delirio all'allucinazione sembra derivare interamente da una patologia della credenza in quanto condotta interumana. Questo orizzonte descrittivo e analitico è, per Foucault, «costituito da quei temi esplicativi che di per sé si situano alle frontiere del mito: anzitutto il mito di una certa sostanza psicologica (la “libido” di Freud, la “forza psichica” di Janet)»⁵⁵². Non usa mezze misure lo studioso francese a tal punto da salvare, di Janet, l'analisi delle condotte, più che l'interpretazione in termini di forma psicologica. Eppure, con il de Martino della *Fine del mondo*, abbiamo visto la trasposizione della “tensione psicologica” in ethos del

⁵⁵¹ *Ivi*, p. 22.

⁵⁵² *Ivi*, pp. 28-29.

trascendimento⁵⁵³: primo punto di divergenza, a partire da una conoscenza comune.

Se da un lato de Martino è esplicito nel definire con i termini di rischio e regressione la malattia mentale, dall'altro Foucault si colloca agli antipodi di questa tesi evidenziando come «la struttura patologica dello psichismo non è originaria; è rigorosamente originale»⁵⁵⁴. Se è sicuramente vero che la malattia porta alla luce e mette in primo piano condotte che normalmente sono integrate, è altresì inequivocabile che la regressione deve essere considerata solo come *uno* degli aspetti descrittivi della malattia. Una descrizione strutturale della malattia, dunque, dovrebbe, per ogni sindrome, analizzare i segni positivi e quelli negativi, ossia «quali sono le strutture abolite e quali le strutture liberate»⁵⁵⁵. La nozione astratta di regressione non può dare conto del fatto che quella determinata persona sia malata: per questo occorre rintracciare la storia personale del malato. E ancora: «la regressione non è una caduta naturale nel passato; è una fuga intenzionale fuori del presente. Una risorsa, più che un ritorno»⁵⁵⁶. de Martino, nella sua descrizione del ritualismo riproduttore di catatonia, sosterrà l'esatto contrario, anche se additerà anch'egli la malattia mentale quale «fuga ristoratrice dal divenire»⁵⁵⁷. Se Foucault si pone tutta una serie di domande inerenti il vantaggio che si può trarre dall'angoscia – il vantaggio sia della fuga dal presente che della ripetizione della condotta patologica – de Martino bolla l'angoscia del divenire descrivendola quale vissuto psicopatologico che «comporta come

⁵⁵³ *FM*, br. 12 p. 17.

⁵⁵⁴ M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 30.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 31.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 38.

⁵⁵⁷ *FM*, br. 66 p. 136.

conato di difesa estrema il rifiuto di qualsiasi rapporto col mondo»⁵⁵⁸. Il tema dell'angoscia e della difesa psicologica per mezzo di essa è centrale in Foucault. Laddove l'individuo normale fa l'esperienza della contraddizione, il malato fa un'esperienza contraddittoria, che si rinchiude in tale contraddizione senza sbocco. Nel primo caso – conflitto normale – la situazione è ambigua, nel secondo – conflitto patologico – ambivalente. L'angoscia è proprio la dimensione affettiva della contraddizione interna, espressione principale dell'ambivalenza⁵⁵⁹. «L'angoscia in quanto prova psicologica della contraddizione interiore serve anche da denominatore comune, e dà un significato unico al divenire psicologico di un individuo: è stata provata per la prima volta nelle contraddizioni della vita infantile e nell'ambivalenza che ne è derivata; e sotto la sua spinta latente si sono costruiti i meccanismi di difesa, che ripetono lungo l'intero corso di una vita i loro riti, le loro precauzioni, le loro rigide operazioni ogni qual volta l'angoscia minaccia di ricomparire»⁵⁶⁰. Attraverso l'angoscia, l'evoluzione psicologica si trasforma in storia individuale. Per de Martino, invece, lo spaesamento prodotto dall'angoscia è debolezza dell'esserci, paura. L'angoscia «apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto»⁵⁶¹. L'*ethos* reintegra dalla crisi, l'angoscia è crisi, non substrato connaturato al doverci essere-nel-mondo. Foucault pare essere, al contrario, di quest'ultimo avviso poiché la erige a principio e fondamento: una sorta di *a priori* di esistenza. Angoscia e difesa si danno la mano: affinché «una contraddizione sia vissuta nei termini

⁵⁵⁸ *FM*, br. 67 p. 137.

⁵⁵⁹ M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 46.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 47.

⁵⁶¹ *SF*, f. 56 p. 109.

ansiosi dell'ambivalenza, affinché in occasione di un conflitto un soggetto si sblocchi all'interno della circolarità dei meccanismi patologici di difesa, è necessario che l'angoscia sia già presente e abbia trasformato l'ambiguità di una situazione in ambivalenza di relazioni»⁵⁶². Lo scopo del filosofo francese è quello di utilizzare la storia *individuale* per configurare la malattia come un fatto del divenire psicologico e non come virtualità a partire dal punto di vista evoluzionista, piuttosto che della storia psicologica, o esistenzialista. Non si tratta, dunque, soltanto della comprensione della malattia, di avere coscienza della malattia, ma anche di collocarsi nel “mondo patologico”: «comprensione della coscienza malata e ricostruzione del suo universo patologico sono i due compiti della fenomenologia della malattia mentale»⁵⁶³. Dare *sensu*⁵⁶⁴. E nel dare significato, nel riconoscere il processo morboso entro la personalità, vi è anche «l'irriducibile giustapposizione di due mondi reali: un allucinato chiede al suo interlocutore se non senta anche lui le voci che lo perseguitano»⁵⁶⁵. Nelle forme estreme della schizofrenia e negli stati di demenza, ammette Foucault, «il malato è inghiottito dal mondo della sua malattia»⁵⁶⁶. Sempre di mondi “reali” si tratta⁵⁶⁷; per de Martino «l'esserci-nel-mondo appartiene alla vita della cultura, e i

⁵⁶² M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 49.

⁵⁶³ *Ivi*, p. 53.

⁵⁶⁴ «Il modo in cui un soggetto accetta o rifiuta la propria malattia, il modo in cui la interpreta e dà significato alle sue forme più assurde, tutto ciò costituisce una delle dimensioni essenziali della malattia.» (*Ivi*, p. 54).

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 56.

⁵⁶⁶ *Ivi*, p. 57.

⁵⁶⁷ Ancora più esplicito è un passaggio successivo dell'autore: «Il mondo patologico non è spiegato dalla causalità storica (intendo quella della storia psicologica), ma quest'ultima risulta possibile solo perché quel mondo esiste: è grazie a quel mondo che si produce il collegamento tra l'effetto e la causa, tra l'anteriore e l'ulteriore. Ma bisognerebbe interrogarsi sulla nozione di “mondo patologico” e su quanto lo distingue dall'universo costruito dall'uomo normale.» (*Ivi*, p. 64).

pretesi “mondi” degli psicotici sono coglibili solo come sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile, anzi come rischio di non-esserci-nel-mondo»⁵⁶⁸. Come abbiamo già visto nella trattazione delle apocalissi, il cosiddetto «mondo delirante ha proprio il carattere di non essere un mondo, cioè di nascere da una fondamentale esperienza di demondanizzazione e destorificazione: il “mondo delirante” è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o disarticola la dialettica rischio-reintegrazione»⁵⁶⁹.

Non soltanto, per Foucault, vi è un conferimento di statuto “reale” al mondo patologico, ma anche lo stare al mondo – in *quel* cosiddetto mondo –, quasi abbandonati agli eventi, in una sorta di «abbandono al mondo», di «deiezione» heideggeriana, assume un significato significante. Ernesto de Martino, sappiamo, contrasta radicalmente un’impostazione di questa natura, che non fa i conti fino in fondo con il «rischio antropologico permanente» del *doverci essere-nel-mondo*.

La coppia demartiniana rischio-reintegrazione entro un orizzonte storico contraddistingue anche la storia religiosa che, attraverso le sue opere, l’antropologo napoletano cerca di delineare per approssimazioni successive. «[...] i deliri religiosi, con il loro sistema di asserzioni e l’orizzonte magico che immancabilmente implicano, si manifestano come regressioni individuali in rapporto allo sviluppo sociale. Ciò non significa che la religione sia per natura delirante, né che l’individuo raggiunga, al di là della religione attuale, le sue origini psicologiche più sospette. Ma *il delirio religioso è funzione della laicizzazione della cultura*: la religione può essere oggetto di credenza delirante nella misura in cui la cultura di un gruppo non permette più

⁵⁶⁸ *FM*, br. 78 p. 169.

⁵⁶⁹ *FM*, br. 83 p. 172.

di assimilare le credenze religiose, o mistiche, al contenuto attuale dell'esperienza. A questo conflitto, e all'esigenza di superarlo, appartengono i deliri messianici, l'esperienza allucinatoria delle apparizioni, la folgorante evidenza della chiamata, che restaurano, nell'universo della follia, l'unità lacerata nel mondo reale»⁵⁷⁰. Fin qui potrebbe essere de Martino, seppur con un lessico parzialmente differente, a scrivere⁵⁷¹. Il punto di assonanza circa il tema della laicizzazione, secolarizzazione, storicizzazione della cultura, attraverso un passaggio necessario come quello delle credenze religiose, è molto interessante: in questo senso, e solo in questo, possiamo tracciare almeno una convergenza fra l'antropologo napoletano e lo studioso francese. Il brano di Foucault, però, prosegue e, naturalmente, l'assegnazione di *tema culturale* alla regressione psicologica ci consegna un giudizio finale sui deliri religiosi radicalmente distante dall'impostazione che de Martino conferisce al medesimo problema. Per Foucault, infatti, l'«orizzonte storico delle regressioni psicologiche si produce dunque all'interno di un conflitto di temi culturali, ciascuno dei quali è contrassegnato da un indice cronologico che ne rivela le diverse origini storiche»⁵⁷².

⁵⁷⁰ M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 93, *corsivo nostro*.

⁵⁷¹ Assai interessante, in proposito, è questo brano demartiniano: «[...] Tutto accade come se la destrutturazione della presentificazione valorizzatrice fosse la caricatura della vita magico-religiosa nelle sue espressioni storico-culturali. La melanconia e il senso di una colpa radicale richiamano – senza dubbio caricaturalmente – la predestinazione calvinistica e il suo senso acutissimo della intrinseca peccaminosità dell'umano, la mania richiama invece la dissipazione apparente dei rituali dionisiaci. Il vissuto di essere-agito-da sembra collegarsi a fatture e stregonerie, mentre i deliri di grandezza sembrano accennare a maghi e sciamani e profeti e messia. Le stereotipie, i ritualismi, i cerimoniali ossessivi ricordano i comportamenti rituali, lo stupore catatonico accenna alla fuga dal mondo dei mistici attraverso l'estasi. La pluralità delle esistenze psicologiche simultanee presenta affinità con la *transe* del mago, il crollo del mondo con l'apocalittica.» (*FM*, br. 68 p. 138).

⁵⁷² *Ibidem*.

4. L'ultimo scritto di Ernesto de Martino non l'ha scritto Ernesto de Martino. Si tratta del colloquio raccolto nel marzo '65⁵⁷³, due mesi prima della morte, da Cesare Cases, che si era recato, assieme alla moglie, nella clinica romana in cui de Martino era ricoverato⁵⁷⁴.

Una delle questioni d'avvio della conversazione, oltre allo strutturalismo di Lévi-Strauss, è il "cosiddetto dialogo tra marxisti e cattolici". Secondo de Martino manca finora «l'intervento dello storico delle religioni, che qui può dire una parola decisiva». Purtroppo tutti gli intervenuti sinora nel dibattito «mettono a confronto marxismo e cristianesimo come se fossero lì da sempre. Invece si tratta di vedere che cos'era una volta la religione e che cosa può ancora essere, che funzione può svolgere adesso. Senza questa ricerca preliminare non si può impostare adeguatamente il problema»⁵⁷⁵. L'antropologo napoletano lamenta la mancanza di *spirito galileiano*: non ci si chiede, in sostanza, «cosa significhi in concreto l'esperienza religiosa per chi la vive all'interno della nostra civiltà occidentale»⁵⁷⁶. Ad essere chiamato in causa è Cartesio e le sue idee chiare e distinte: attraverso di esse è respinto il mondo del sogno e la certezza del proprio io si fonda, adesso, sulla ragione. E tutta una società, ribadisce de Martino, sceglie, con Cartesio, questa via. «Da questo momento la religione cessa di essere l'orizzonte necessario per

⁵⁷³ C. Cases, *Un colloquio con Ernesto de Martino*, in «Quaderni piacentini», 23-24, maggio-agosto 1965, pp. 4-10, ora in Id., *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 48-55.

⁵⁷⁴ Scrive Cases: «Questo colloquio non fu in fondo che la ripresa e la continuazione di un discorso che avevamo più volte affrontato nelle nostre conversazioni, ma il fatto che ora i visitatori sapessero – e forse egli intuisse – che la morte era per lui prossima, gli conferì una pregnanza sia intellettuale che emotiva tale da spingermi più tardi a fissarlo in qualche appunto.» (*Ivi*, p. 49).

⁵⁷⁵ *Ivi*, pp. 49-50.

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

reintegrare in ogni istante l'uomo nel mondo, per superare la crisi della sua presenza al mondo»⁵⁷⁷. Di questa «funzione operativa» della religione, come elemento determinante della civiltà, di questa funzione esercitata nella storia, il marxismo non ha chiara coscienza, e, in fondo, neanche lo stesso Marx. Tutte le colpe, tiene a precisare de Martino, non sono del filosofo di Treviri: «era lo stato della scienza del tempo che non gli permetteva di scorgere questa funzione della religione»⁵⁷⁸. Se da un lato Cases mette in campo una serie di obiezioni circa il fatto che il pensiero tedesco, da cui Marx proveniva, si differenziava dall'Illuminismo francese proprio in virtù di una coscienza della funzione storica della religione che non la considerava mera finzione o remora, dall'altro de Martino tende a precisare che quello che afferma la moderna scienza delle religioni è «l'idea che c'è un tipo di civiltà, in sé autonoma e autosufficiente, che è fondata sulla religione come elemento di reintegrazione culturale dell'individuo nella società (tipo di civiltà che continua oggi nelle società primitive), mentre la civiltà occidentale ha optato per un altro modo di reintegrazione culturale e cioè per il dominio razionale della natura. *Non si tratta quindi di bambino e di adulto, ma, per così dire, di due diverse forme di essere adulto, una delle quali è la nostra*»⁵⁷⁹. Il pensiero di de Martino va subito alla società socialista, società fondata interamente sulla ragione, nella quale «la crisi, il dramma, continueranno a sussistere, e guai se non fosse così perché altrimenti questa società sarebbe spaventosamente noiosa»⁵⁸⁰. Ora, chiosa de

⁵⁷⁷ *Ibidem.*

⁵⁷⁸ *Ibidem.*

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 51, *corsivo nostro*.

⁵⁸⁰ *Ibidem.*

Martino, «anche questo in Marx non è esplicitamente previsto, nemmeno nel giovane Marx»⁵⁸¹.

Per Cesare Cases questa correzione del marxismo mostra una vicinanza con le posizioni di un amico – mai nominato nel testo, ma che identifichiamo in Sebastiano Timpanaro –, che integra Marx con Leopardi: il comunismo non può eliminare le limitazioni naturali dell'uomo⁵⁸². Eppure Cases, nella prosecuzione del colloquio, in linea opposta a questa possibile integrazione di pensieri di pensatori, tende a valutare più ottimisticamente la risoluzione della crisi della presenza nell'ambito del comunismo: «Mi sembra che in Marx ci sia la prospettiva di un rivolgimento importante anche nel dramma che tu descrivi. Poiché il comunismo non significa soltanto il dominio assoluto della natura, ma anche la realizzazione dell'uomo come essere generico, la riconciliazione dell'individuo con la specie. [...] nella società senza classi, ogni individuo realizzando immediatamente la specie, la consapevolezza che il proprio lavoro, il significato della propria esistenza, viene proseguito nella sopravvivenza dell'uomo come specie, dovrebbe assumere ben altra intensità, e quindi anche la morte dovrebbe perdere gran parte della sua drammaticità»⁵⁸³. Alla sollecitazione di Cases de Martino ripeté: «Già, l'individuo, la specie...» Ma il pensiero non viene sviluppato, poiché l'ingresso della

⁵⁸¹ *Ibidem*. Fa eco a queste considerazioni un denso brano della *Fine del mondo*: «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 in quanto ricomprende il singolo in una società interamente destinata ai singoli e mobilita per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi dei gruppi.» (*FM*, br. 252 p. 453).

⁵⁸² «Aggiunsi – continua Cases – che ero sempre in polemica con questo mio amico non già perché negassi l'esistenza del male naturale, ma perché mi pareva in qualche modo secondario rispetto al male di origine storica, più che mai in questo momento in cui il progresso tecnologico ha posto in mano all'uomo i mezzi per la propria totale estinzione.» (*Ivi*, p. 52).

⁵⁸³ *Ivi*, p. 54.

moglie interrompe questo colloquio⁵⁸⁴, che, a nostro avviso, non resta, comunque, senza esito. Forse la più feconda risposta a quest'ultima suggestione di Cases si trova proprio all'origine della discussione fra individuo, specie e natura – contenuta nello stesso colloquio –, ovvero in quel passaggio bellissimo di de Martino sulla morte e il suo *senso*, pedagogico e umano, speculativo e affettivo al tempo stesso: «Prendi la morte, la crisi ultima e definitiva della presenza dell'individuo. Come puoi eliminarne il carattere drammatico? Sì, certo, anche qui il limite si può spostare, forse verrà il giorno in cui, quando il tuo cuore si sarà stancato di battere, lo potrai spedire, che so io, da Einaudi, dove provvederanno a ricaricartelo perché tu ritrovi la tua efficienza. Ma il limite lo potrai spostare, non abolire. E, capisci, se uno ha il cancro e *sa* che deve morire, beh, allora ha un bel sapere che Dio non c'è, la tentazione è grande... E questo, caro mio, in Marx non ci sta scritto»⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ È una lettera di Timpanaro a Cases, contenuta nel loro carteggio, a soffermarsi su questa interruzione del colloquio, nonché a fornire una recensione del colloquio assai tagliente da parte del filologo fiorentino. Leggiamola assieme: «[...] Il tuo scritto è molto bello per ciò che dice su de Martino e per l'affetto che testimonia. Tuttavia io mi domando se una situazione così emotivamente tesa, così straziante come quella di un colloquio con un malato di cancro, sia la situazione migliore per sviluppare un discorso sulla morte. E mi pare di no.

Così, succede che il pathos finisce per sopraffare, nell'animo del lettore e forse anche dello scrittore, la possibilità di ragionare fino in fondo su questo problema. E anche quel finale, con la signora de Martino che arriva a interrompere la conversazione proprio in un punto culminante, mi pare un modo di eludere le conclusioni del discorso. Intendiamoci: io non dubito minimamente che quell'interruzione sia realmente avvenuta, non credo affatto che essa sia un artificio letterario; ma ci sento lo stesso una specie di "messa in scena" obiettiva, che mi disturba un po'.

Quanto poi alla "riconciliazione dell'individuo con la specie", vorrei sapere se nella società senza classi gli uomini secondo te saranno tutti privi di caratteri individuali, tutti "intercambiabili" e quindi anche tutti ugualmente a noi cari (non solo nel senso di cari *con uguale intensità*, ma anche *per le stesse ragioni*). Se non lo saranno, non vedo come potrà cessare il rimpianto per aver perduto appunto *quel determinato* uomo, con quel suo irripetibile intreccio di caratteristiche fisiche, intellettuali, psicologiche. Inoltre, non vedo chi potrà mai assicurare dell'immortalità della specie.» (C. Cases e S. Timpanaro, *Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, Edizioni della Normale, Pisa 2004, p. 83).

⁵⁸⁵ C. Cases, *Un colloquio con Ernesto de Martino*, cit., p. 51.

Bibliografia

a. Testi e raccolte di Ernesto de Martino

DE MARTINO, E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941;

- , *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2000;

- , *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2000;

- , *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959;

- , *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), Il Saggiatore, Milano 2002;

- , *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962;

- , *Furore Simbolo Valore* (1962), Feltrinelli, Milano 1980;

- , *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura e con prefazione di R. BRIENZA, Basilicata editrice, Roma-Matera 1975;

- , *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. GALLINI, Einaudi, Torino 1977 e 2002;

- , *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. ALTAMURA e P. FERRETTI, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993;

- , *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. MASSENZIO, Argo, Lecce 1995;

- , *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett. - 31 ott. 1952*, introduzione e cura di C. GALLINI, Argo, Lecce 1995;

- , *La crisi della 'presenza' in Basilicata*, CalicEditori, Potenza 1996;

- , *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di C. GALLINI, Argo, Lecce 1996;

- , *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di L. M. LOMBARDI SATRAINI e L. BINDI, Bollati Boringhieri, Torino 2002;

La collana viola. Lettere fra Ernesto de Martino e Cesare Pavese 1945-1950, a cura di P. ANGELINI, Bollati Boringhieri, Torino 1991;

Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino a Pietro Secchia, cura e introduzione di R. DI DONATO, La Nuova Italia, Firenze 1993.

b. Articoli e saggi di Ernesto de Martino

DE MARTINO, E., *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV, 11, novembre 1933, pp. 325-329, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 47-54;

- , *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 55-68;

- , *Marxismo e religione*, in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*, Roma 1945, ristampa in «Socialismo», II, 3 marzo 1946, pp. 55-56, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 97-101;

- , *Guerra ideologica*, in «Avanti!», LII, n. 186, 8 agosto 1948, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 111-113;

- , *La civiltà dello spirito*, in «Avanti!», LII, n. 194, 18 agosto 1948, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 115-117;

- , *Il mito marxista*, in «Avanti!», LII, n. 204, 29 agosto 1948, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 119-121;

- , *Cultura e classe operaia*, «Quarto Stato», III, 1, 30 dicembre 1948, pp. 19-22, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, pp. 37-46;

- , *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*,

in «Avanti!», LIII, pubblicato in due parti, nn. 191 e 193, 11 e 13 agosto 1949, ora in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 123-126;

- , *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, pp. 411-435, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 31-49;

- , *Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», VI, 2, 1950, pp. 306-309, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 51-54;

- , *Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica*, in *Scienza e cultura nell'Urss. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche*, Italia-Urss, Roma 1950, pp. 53-69, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 129-143;

- , *Note lucane*, in «Società», anno VI, n. 4, 1950, pp. 650-667, ora in *Furore Simbolo Valore*, cit., pp. 171-185;

- , *Il folklore progressivo*, in «L'Unità», 28 giugno 1951, p. 3, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 143-146;

- , *Il folklore. Un invito ai lettori del Calendario*, in «Il Calendario del popolo», VII, 1951, p. 989, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 146-148;

- , *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in «Studi

e *Materiali di Storia delle Religioni*», XXIII, 1951-1952, pp. 51-66, ora in *MM*, pp. 225-239;

- , *Nuie simme 'a mamma d' 'a bellezza*, in «Il Calendario del popolo», VIII, marzo 1952, p. 1061, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 148-154;

- , *Gramsci e il folklore*, in «Il Calendario del popolo», VIII, aprile 1952, p. 1109, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 154-157;

- , *Note di viaggio*, in «Nuovi Argomenti», I, 2, maggio-giugno 1953, pp. 47-79, ora in *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di C. GALLINI, Argo, Lecce 1996, pp. 96-128;

- , *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953, pp. 313-342, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., pp. 55-78;

- , *Recensione a F. Engels Sulle origini del Cristianesimo, Roma 1953*, in «Società», IX, 4, dicembre 1953, pp. 613-615;

- , *Storia e folklore*, in «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 199-206;

- , *Per un dibattito sul folklore*, in «Lucania», I, 2, novembre-dicembre, 1954, pp. 76-78, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 158-161;

- , *Ancora sulla "cultura contadina". Etnografia e Mezzogiorno*, in

«Il Contemporaneo», II, 3, 15 gennaio 1955, p. 5, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 219-224;

- , *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, in «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 1-33; ristampa con il titolo *Il pianto di Francesca Armento*, in *Furore Simbolo Valore*, cit., pp. 186-202;

- , *Intorno a una polemica. Postilla a “Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano”*, in «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 33-42, ora in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 224-234;

- , *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXIV-XXV, 1953-54, pp. 1-25; ora in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 47-74;

- , *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut Aut», XXXI, 1956, pp. 17-38;

- , *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXVIII, I, 1957, pp. 89-107, ora in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 75-96;

- , *Il problema della fine del mondo*, in AA. VV., *Il mondo di domani*, Abete, Roma 1964, pp. 225-231, ora in AA. VV., *De Martino: Occidente e alterità*, «Annali del Dipartimento di Storia» della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma “Tor

Vergata”, a cura di M. MASSENZIO e A. ALESSANDRI, 1/2005, Biblink editori, Roma 2005, pp. 78-85.;

- , *A proposito del volume di R. Bultmann Storia ed escatologia*, in «De Homine», 9-10, giugno 1964, pp. 218-222;

- , *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti», nn. 69-71, luglio-dicembre 1964, pp. 105-141.

c. Testi di Karl Marx e Friedrich Engels

MARX, K, e ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-'46); trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958;

MARX, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844); trad. it. *Introduzione a Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in ID. e F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. GRUPPI, Editori Riuniti, Roma 1966;

- , *Zur Judenfrage* (1844); trad. it. *Sulla questione ebraica*, in ID. e F. ENGELS, *Opere scelte*, cit.;

- , *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968;

- , *Thesen über Feuerbach* (1845); trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit.;

- , *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58); trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1968-70.

d. Testi consultati e di riferimento

AA. VV., *De Martino: Occidente e alterità*, «Annali del Dipartimento di Storia» della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", cit.

AA. VV., *dell'Apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, a cura di B. BALDACCONI E P. DI LUICCHIO, Guida, Napoli 2005.

AA. VV., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, a cura di P. BONTE e MICHEL IZARD, Paris 1991; trad. it. *Dizionario di antropologia e etnologia*, edizione italiana a cura di M. AIME, Einaudi, Torino 2006.

AA. VV., *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a cura di C. GALLINI, Liguori, Napoli 2005.

AA. VV., *Ernesto de Martino nella cultura europea*, a cura di C. GALLINI e M. MASSENZIO, Liguori, Napoli 1997.

AA. VV., *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, MAUSS # I, a cura di S. LATOUCHE, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

AA. VV., *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di R. DI DONATO, Ets, Pisa 1990.

ABBAGNANO, N., *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939; ora in

Scritti esistenzialisti, a cura di B. MAIORCA, Utet, Torino 1988;

- , *Introduzione all'esistenzialismo*, Torino 1942; ora in *Scritti esistenzialisti*, cit.;

- , *Filosofia, religione e scienza*, Torino 1947; ora in *Scritti esistenzialisti*, cit.;

- , *Esistenzialismo positivo*, Torino 1948; ora in *Scritti esistenzialisti*, cit.

AIME, M., *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

ALICATA, M., *Intellettuali e azione politica*, a cura di R. MARTINELLI e R. MAINI, Editori Riuniti, Roma 1976.

ALTAMURA, R., *La difficile coerenza*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 7-44.

ANGELINI, P., *L'immaginario malato*, in «La ricerca folklorica», 13, aprile 1986;

- , *Introduzione a La collana viola. Lettere 1945-1950. Lettere fra Ernesto de Martino e Cesare Pavese*, Torino 1991, pp. 9-47.

ARIETI, S., *Interpretation of Schizophrenia*, New York 1955.

AUGE, M., *Un ethnologue dans le métro*, Paris 1986; trad. it. *Un etnologo nel metrò*, Elèutera, Milano 1992.

AUGIERI, C. A., *La forma e la storia: per una teoria antropologica*

della configurazione narrativa. *Riflessioni su Ernesto de Martino*, in *La letteratura e le forme dell'oltrepassamento. Bachtin, de Martino, Jakobson, Lotman*, Manni, Lecce 2002, pp. 45-105.

BANFI, A., *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di Livio Sichirollo, Edizioni "quattro venti" di Anna Veronesi, Urbino 1980.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris 1907; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, Mondadori, Milano 1935.

BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich 1942;

- , *Schizophrenie*, Pfullingen 1957;

- , *Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960; trad. it. *Melanconia e Mania*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

BOSIO, G., *Giornale di un organizzatore di cultura (27 giugno 1955-27 dicembre 1955)*, Edizioni Avanti!, Milano 1962.

BRIENZA, R., *Prefazione a Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata editrice, Roma-Matera 1975, pp. 31-49.

BULTMANN, R., *History and Eschatology*, 1957; trad. it. *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962;

- , *Primitive Christianity*, New York, 1956; trad. it. *Il cristianesimo primitivo*, Garzanti, Milano 1964.

CAILLOIS, R., *L'Homme et le sacré*, Paris 1950 ; trad. it. *L'uomo e il*

sacro, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

CALLIERI, B., *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica della fine del mondo*, «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», XVI, 1955, fasc. 4-5;

- , *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma 1982.

CAMUS, A., *L'étranger*, Paris 1942; tradi it. *Lo straniero*, Bompiani, Milano 2000.

CASES, C., *Un colloquio con Ernesto de Martino*, in «Quaderni Piacentini», 23-24, maggio-agosto 1965, pp. 4-10, ora in *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 48-55;

- , *Introduzione a Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. VI-LII;

- , e TIMPANARO, S., *Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, Edizioni della Normale, Pisa 2004.

CHERCHI, P., *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Liguori, Napoli 1994;

- , *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Liguori, Napoli 1996;

- , e CERCHI, M., *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987.

COHN, N., *The pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in the Middle Age and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London 1962.

CORNU, A., *Karl Marx*, Milano 1946.

CROCE, B., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935;

- , *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1939;

- , *Intorno al magismo come età storica*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1947.; ora in E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 242-253;

- , *Recensione a Antonio Gramsci*, Il materialismo storico e la filosofi di Benedetto Croce *ed a Ernesto de Martino*, Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo, in «Quaderni della “Critica”», n. 10, marzo 1948, pp. 79 sgg.; ora in E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 240-241.

CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948; trad. it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965.

DELLA MEA, I., *Identità e alterità. Una riflessione su Ernesto del Martino e Franco Basaglia*, in «Il Grandevetro», anno XXX, n. 179, gennaio-marzo 2006, pp. 32-33.

DI DONATO, R., *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, manifestolibri, Roma 1999;

- , *Un contributo su de Martino politico, Introduzione a Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino a Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. XV-LII.

DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

ERIBON, D., *Michel Foucault* (1989), Leonardo, Milano 1991.

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris 1949;

- , *Images et symboles*, Paris 1952;

- , *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976;

- , *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.

EY, H., *Etudes psychiatriques*, 3 voll., Paris 1952;

- , (a cura di) *Encyclopédie médico-chirurgicale: psychiatrie*, 3 voll., Paris 1955.

FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums* (1846); trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris 1954; trad. it. di F. SABATINO, R. MARANGONI, S. SCIACCHITANO, *Scibbolet*, 1, 1994 (I parte), *Scibbolet*, 2, 1995 (II parte), *Scibbolet*, 3, 1997 (III parte);

- , *Maladie mentale et psychologie* (1962); trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

GALLISSOT, R., e RIVERA, A., (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari 1995;

- , KILANI, M., e RIVERA, A., *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari 2001.

GALLINI, C., *Introduzione a Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. VII-XLV;

- , e FAETA, F., (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*. Fotografie di A. ZAVATTINI, F. PINNA E A. GILARDI, Bollati Boringhieri, Torino 2000;

- , e MASSENZIO, M., *Introduzione a La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977 e 2002, pp. VII-XXVI.

GIARRIZZO, G., *Note su Ernesto de Martino*, in «Archivio italiano di Storia della cultura», VIII, 1995, pp. 141-181.

GIUSTI, S., *La prospettiva storicistica di Ernesto de Martino. Cultura e civiltà*, Bulzoni Editore, Roma 1975.

GRAMSCI, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948;

- , *Osservazioni sul folklore*, in *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950.

GUARIGLIA, G., *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wein 1959.

HEGEL, G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807); *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it *Essere e Tempo*, a cura di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976.

HERTZ, R., *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris 1928.

HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Belgrad 1936; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Un'introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano 1961.

IACONO, A. M., *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso»*, Giuffré, Milano 1985;

- , *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000;

- , *Storia, verità e finzione*, manifestolibri, Roma 2006.

JANET, P., *L'automatisme Psychologique*, Paris 1889;

- , *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris 1903;

- , *De l'angoisse à l'extase*, Paris 1928;

- , *La force et la faiblesse psychologique*, Paris 1932.

JASPERS, K., *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913; trad. it. *Psicopatologia Generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1982;

- , *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

JERVIS, G., *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

KRANZ, H., *Mithos und Psychose*, in «Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden», VII, 1955, Heft 6, pp. 370-378.

LANTERNARI, V., *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli 1997.

LAWRENCE, D.H., *Apocalisse*, Milano 1947.

LEHMANN, R., *Weltuntergang und Welterneurung im Glauben schriftloser Völker*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 71, 1939, Helf 1-3, pp. 103-115.

LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1984;

- , *Tristes Tropiques*, Paris 1955; trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960.

- , *Race et histoire*, Unesco (*La question raciale devant la science moderne*) Paris 1952, riveduto e in parte corretto in *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973; *Race et culture*, in «Revue internationale des Sciences sociales» XXIII, 1971, n. 4, pp. 647-666; entrambi in *Razza e storia Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002.

LOMBARDI SATRIANI, L. M., *Introduzione a Furore Simbolo Valore* (1962), Feltrinelli, Milano 1980.

LOMMEL, A., *Modern Culture Influences on the Aborigines*, in «Oceania», 21, 1950, pp. 14-24;

- , *Die Unambal. Ein Stamm in Nord West Australien*, Hamburg, 1952.

MANN, T., *Der Tod in Venedig* (1912), trad. it. *La morte a Venezia*, Mondadori, Milano 1989.

MASSENZIO, M., *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1994;

- , *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, saggio introduttivo a *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 7-42.

MAUSS, M., *Le techniques du corps*, in «Journal de Psychologie», XXXII, nn. 3-4, 15 marzo – 15 aprile 1932.

MERICO, M., *Ernesto de Martino la Puglia, il Salento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965;

- , *Sen et non-sens*, Paris 1948; trad. it. *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962.

MOMIGLIANO, A., *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987.

MORAVIA, A., *La noia*, Mondadori, Milano 1960.

MOUNIER, E., *Œuvres*, Paris 1962.

MÜHLMANN, W.E., *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938;

- , *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und Historischen Kamistik der Umstruzbewegungen*, Berlin 1964.

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; trad. it. *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984.

PACI, E., *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950;

- , *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, La Nuova Italia, Firenze 1957;

- , *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.

PANZIERI, R., *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, a cura di S. MERLI, Einaudi, Torino 1982.

PASQUINELLI, C., *Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno, Introduzione a Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, cit., pp. 1-36.

PETRI, H., *Der australische Mediziner*, in «Annali Lateranensi», XVI, 1952, pp. 159-317.

PROUST, M., *A la recherche du Temps perdu (du côté de chez Swann)* (1913); trad. it. *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 1961.

RICOEUR, P., *Temps et récit, Tome I*, Paris 1983; trad. it. *Tempo e racconto. Volume 1*, Jaka Book, Milano 1983;

- , *Temps et récit, Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984; trad. it. *Tempo e racconto. Volume 2. La configurazione del racconto di finzione*, Jaka Book, Milano 1985;

- , *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985; trad. it. *Tempo e racconto. Volume 3. Il tempo raccontato*, Jaka Book, Milano 1988.

RIMBAUD, J.-A., *Œuvres*, Paris 1912.

RIVERA, A., *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Bari 2005.

SASSO, G., *Le apocalissi culturali. Ultime riflessioni di Ernesto de Martino*, in «Nuovi Argomenti» 1999, n. 5, gennaio-marzo, pp. 35-80;

- , *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.

SARTRE, J.-P., *La nausée*, Paris 1948; trad it. *La nausea*, Einaudi, Torino 1961;

- , *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1991.

SAUNDERS, G., *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino* (1993), in «Ossimori» 1996, n. 7, pp. 875-893.

SCIANNAMEO, G., *Nelle Indie di quaggiù. Ernesto de Martino e il cinema etnografico*, Palomar, Bari 2006.

SCOTELLARO, R., *È fatto giorno (1940-1853)*, a cura di C. LEVI, con 10 illustrazioni di A. TURCHIARO, Mondadori, Milano 1954;

- , *Contadini del Sud*, prefazione di M. R. DORIA, Laterza, Bari 1955.

SCOTTI, M., “*Da sinistra*”. *Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione (1953-1960)*, tesi di Dottorato di ricerca in Storia, XVIII ciclo, 2006; tutor prof. F. ANDREUCCI, coordinatore del Dottorato prof. R. BIZZOCHI.

SEN, A., *Identity and Violence. The illusion of Destiny*, New York-London 2006; trad. it. *Violenza e identità*, Laterza, Roma-Bari 2006.

STORCH, A., *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch*, contenuto in

«Zeitschrift. Die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 127, 1930, pp. 799-810;

- , *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, in «Archiv für Psychiatrie und Neurologie», 181, 1949, pp. 275-293;

- , e KULENKAMPPFF, C., *Zum Verständnis des Weltuntergang bei den Schizophrenen*, in «Der Nevenarzt», 21, 1950.

STRINATI, V., *Politica e cultura nel partito socialista italiano 1945-1978*, Liguori, Napoli 1980.

TOGLIATTI, P., *La politica culturale*, a cura di L. GRUPPI, Editori Riuniti, Roma 1974.

TULLIO-ALTAN, C., *Soggetto simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano 1992.

UHLMAN, F., *Reunion* (1971); trad. it., *L'amico ritrovato*, Feltrinelli, Milano 2000.

VON GEBSATTEL, V.E.F., *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954.