

L'opera-cantiere di Ernesto De Martino

Intervista a Marcello Massenzio
a cura di Massimiliano Biscuso

ABSTRACT

In the following interview, Marcello Massenzio, president of Associazione Internazionale “Ernesto De Martino”, talks about the characteristics and importance of De Martino’s posthumous work *La fine del mondo* (*The End of the World*) and reconstructs the complex editorial story of this book, which is also part of Italian (and French) cultural history.

A fine settembre 2019 è uscita per Einaudi la nuova edizione de *La fine del mondo* di Ernesto De Martino¹. L’opera a cui stava lavorando il grande intellettuale napoletano prima di morire nel 1965 – un vero e proprio cantiere aperto, ricco di suggestioni e linee di ricerca in diversi campi disciplinari fatti interagire tra di loro – era stata pubblicata per la prima volta a cura di Clara Gallini, da Einaudi, nel 1977, senza incontrare l’attenzione che avrebbe meritato un lavoro così innovativo². Nel 2002 la medesima versione de *La fine del mondo* fu ripubblicata grazie agli sforzi di Marcello Massenzio³. Dall’edizione 1977/2002 Gallini aveva escluso gli scritti propriamente filosofici, che furono pubblicati separatamente nel 2005 da Roberto Pastina⁴.

Il progetto di pubblicare in una nuova edizione i materiali postumi di questa “opera-cantiere”, secondo un disegno più fedele alla complessa architettura immaginata da De Martino, è stato realizzato nel 2016 in Francia, grazie al lavoro di Marcello Massenzio, Daniel Fabre e Giordana Charuty⁵. In questa nuova edizione sono stati ripresi gli scritti filosofici ed eliminate le citazioni di brani di vari autori, che apparivano prive di annotazioni critiche da parte dell’autore, rendendo il testo più organico e compatto. È questa nuova versione che ora si pubblica in Italia, dopo un percorso certamente singolare.

Per comprendere l’importanza di questa “opera-cantiere” e ricostruirne la lunga vicenda editoriale, che è anche un frammento di storia della cultura italiana e francese, abbiamo intervistato Marcello Massenzio – già docente di Storia del-

DOI: 10.4399/97888255278037
novembre 2019, pp. 133-149

le religioni all'Università di Roma "Tor Vergata" e presidente dell'Associazione Internazionale "Ernesto De Martino" –, che di quella vicenda è stato tra i principali protagonisti.

Hai conosciuto personalmente Ernesto De Martino?

No, quando io sono approdato all'Istituto di Studi storico-religiosi della "Sapienza" di Roma, alla metà degli anni Sessanta, De Martino non era più lì fisicamente. Devo aggiungere, tuttavia, che quando ho scelto di dedicarmi alla storia delle religioni, il primo testo che Angelo Brelich mi ha spronato a leggere e a studiare è stato *Furore, simbolo, valore*⁶, facendomi dono della sua copia, che conservo come un oggetto sacro.

Che ricordo hai dell'Istituto di studi storico-religiosi della Sapienza? Che situazione c'era quando tu arrivasti?

Era, dal punto di vista intellettuale, un Istituto all'avanguardia. Quando io, digiuno o quasi di conoscenze etnologiche ma innamorato della cultura classica, ho sentito Brelich parlare a lezione di iniziazioni tribali, ho avuto la sensazione vertiginosa che un nuovo mondo mi si aprisse dinnanzi. Le lezioni di Brelich erano davvero entusiasmanti: vi accorrevano studenti di tutti gli indirizzi, anche quelli che

non avrebbero mai sostenuto l'esame, desiderosi di venire a contatto con universi sconosciuti, con un nuovo modo di fare cultura. Quanto a me, ho cominciato a comprendere il significato e l'importanza del "culturalmente alieno", a prendere coscienza della portata che l'incontro con l'alterità assumeva ai fini del rinnovamento degli studi umanistici: a questi insegnamenti – che accomunavano idealmente De Martino e Brelich, pur nella loro autonomia – ho cercato di rimanere fedele, in modo critico e non dogmatico. L'insegnamento fondamentale che tuttora mi lega a Brelich come a un vero maestro, nonostante la diversità dei nostri itinerari di ricerca, riguarda la visione laica della religione come prodotto storico.

Quale altro protagonista dell'Istituto di studi storico-religiosi ricordi? Io personalmente ricordo Dario Sabbatucci, che insegnava Storia delle religioni.

Sabbatucci è stato uno studioso d'indubbio rilievo, soprattutto per il nuovo impulso che ha saputo dare allo studio della religione romana, un territorio che non ho mai avuto l'occasione di frequentare. Il suo grande libro riguarda, tuttavia, la religione greca: alludo al *Saggio sul misticismo greco* che ha conquistato Jean-Pierre Vernant, il quale ne ha favorito la traduzione in francese: *Essai sur le mysticisme grec* appartiene alla schiera dei libri che restano⁷. L'altro grande protago-

nista della stagione che ho vissuto presso l'Istituto fondato da Raffaele Pettazzoni è stato Vittorio Lanternari. Mi piace ricordare la grandezza, anche umana, di Lanternari, cui si deve un altro libro che non teme l'usura del tempo e che ha conosciuto svariate traduzioni: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*⁸, un classico del pensiero antropologico e, al tempo stesso, un libro che anticipa lo spirito rivoluzionario degli anni '60. A Lanternari mi ha legato un lungo rapporto di amicizia e di stima reciproca: sono stato il suo successore a Bari alla cattedra di Storia delle religioni e questo è per me, ancora oggi, un motivo di orgoglio.

A Bari si avvertiva l'eredità di De Martino?

Si avvertiva certamente, anche se da parte di singoli studiosi. Mi vengono in mente i nomi di Lallo Russo (che ha ospitato su *Belfagor* vari saggi su De Martino), di Pasquale Voza, di Giovanni Battista Bronzini, direttore di *Lares*. Penso, infine, ad Annamaria Rivera, studiosa appassionata di De Martino, con la quale ho intessuto un bel rapporto di collaborazione.

Passiamo a parlare della Fine del mondo. Quando ne hai avuto conoscenza? Quando fu pubblicato o già da prima eri a conoscenza di questo lavoro di De Martino?

Io sapevo del progetto di ricerca sulle apocalissi rimasto incompiuto, perché me ne parlò Brelich, che ha avuto un ruolo di primo piano per quel che concerne la pubblicazione dell'opera postuma di De Martino. Non mi stanco di ricordare che fu proprio De Martino, nell'imminenza della morte, a consegnare a Brelich (il collega-amico "ritrovato") il dossier che conteneva gli scritti inediti, chiedendogli di esprimere un giudizio circa l'opportunità della loro pubblicazione. Venni poi a sapere che Clara Gallini, che all'epoca conoscevo solo superficialmente, stava lavorando sui materiali relativi alla ricerca demartiniana sulle apocalissi culturali: Brelich non poteva più occuparsene, perché nel frattempo era immerso nella stesura di *Paidés e parthenoi*, che impegnava tutte le sue forze⁹. Quando nel 1977 (poco dopo il suicidio di Brelich) uscì *La fine del mondo* mi precipitai a leggerlo. Benché frammentario, mi parve da subito straordinario, *sans pareil* per la complessità dell'impianto comparativo e per lo spessore teorico. Mi addolorò – ma non mi stupì – il silenzio su tale evento editoriale che registrai nell'Istituto di studi storico-religiosi, che fu anche di De Martino. Ero assistente ordinario, non avevo molta voce in capitolo; al posto di Brelich fu chiamato Ugo Bianchi, che era di tutt'altro indirizzo; non voglio adesso dare giudizi di valore...

Cosa accadeva all'esterno dell'Istituto?

Anche all'esterno l'opera postuma non fu compresa nel suo valore; le eccezioni non sono mancate: penso, ad esempio alla recensione di Diego Carpitella, al saggio di Carlo Ginzburg. In generale, *La fine del mondo* fece irruzione sulla scena della cultura italiana (non solo antropologica e storico-religiosa) suscitando più perplessità e rifiuti che consensi. Fin da allora, in piena solitudine, mi posi il problema di capire la ragioni dell'atteggiamento di chiusura nei confronti di un'opera che prospettava un nuovo modo di pensare l'Occidente, la cultura occidentale, la cultura laica, la storia delle religioni, il rapporto antropologia-filosofia, l'umanesimo etnografico ecc. ecc. E quindi mi proposi nel mio piccolo di adoperarmi per far sì che quest'opera potesse tornare a circolare (in pochissimo tempo era diventata un'opera-fantasma, come ha scritto il mio amico Daniel Fabre) e a far riflettere senza pregiudizi ideologici.

*Tuttavia quest'opera e le sue tesi erano state in qualche modo anticipate dal testo Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. Certo, la ricchezza di fronte alla quale ci troviamo quando sfogliamo *La fine del mondo* è impressionante, questo è evidente.*

Certamente il saggio che tu hai citato contiene *in nuce* la problematica del libro postumo. Ma non va dimenticato un fat-

to saliente, vale a dire l'identificazione di De Martino con il meridionalismo che ha indotto a relegare nell'ombra la produzione teorica e i saggi di altro argomento, per importanti che fossero. Siffatta riduzione ha costituito ai miei occhi un vero "delitto"; sia ben chiaro: con questa osservazione non intendo affatto sminuire la portata di *Sud e magia* e di un capolavoro quale *La terra del rimorso (Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria)*, che trascende la dimensione folklorica, merita una valutazione a parte)¹⁰. In definitiva, sulla ricezione italiana della *Fine del mondo*, ha pesato in modo negativo la constatazione dell'abbandono da parte di De Martino delle tematiche meridionaliste che ne avevano decretato la fama; per una sorta di reazione a catena tale (colpevole) abbandono avrebbe comportato l'uscita dallo storicismo (con la conseguente rottura del legame con Gramsci) e l'addentrarsi nel territorio insidioso dell'ontologia: da qui l'accusa più o meno velata di prossimità alle correnti irrazionalistiche. Questa traiettoria, illustrata per sommi capi, affiora nel saggio di Lanternari *De Martino fra storicismo e ontologismo*¹¹, che riprende molte delle critiche sollevate da Clara Gallini nella sua ampia introduzione alla *Fine del mondo*.

Irrazionalismo, categoria molto infelice...

Infelice, certo, e applicabile in modo del tutto inadeguato a De Martino, che

ha costantemente polemizzato contro gli irrazionalismi non solo in ambito storico-religioso. Tuttavia il Nostro non ha mai trasformato gli “avversari” in nemici da mettere al bando: ne ha saputo riconoscere anche i meriti (esemplari i casi di Kerényi, di Eliade, di Van der Leeuw), preferendo percorrere la via del confronto dialettico, là dove era possibile. Il suo motto è stato *Nec cum te, nec sine te*: in questa chiave va letto soprattutto il fondamentale rapporto intessuto con la filosofia di Martin Heidegger; tutto ciò è segno di una libertà intellettuale non gradita ai “puristi” di ogni specie. Quanto alla ricezione sostanzialmente ostile a *La fine del mondo*, vorrei introdurre, al fine di storicizzarla, due considerazioni di portata generale. La prima riguarda il particolare clima stabilitosi in Italia verso la fine degli anni '70 del secolo scorso: un clima dominato dall'irrigidimento dei contrasti ideologici, poco favorevole alle innovazioni, alle sperimentazioni culturali con la loro insopprimibile richiesta di messa in discussione dei valori acquisiti (la messa in questione di quei valori costituisce, in effetti, uno dei *Leitmotiven* dell'opera postuma). La seconda considerazione chiama in causa lo stato delle discipline più vicine a De Martino, che apparivano rinchiusi entro confini angusti, laddove *La fine del mondo* richiedeva loro di “volare alto”, di misurarsi con i grandi problemi della contemporaneità. A tutto questo si aggiunga l'adesione, di tipo tutt'altro che dogmatico, di De Martino al marxismo:

mi pare che i motivi della rimozione siano più che sufficienti...

D'altronde ci sono pagine molto chiare sui limiti e le insufficienze dell'approccio marxista e anche marxiano al fenomeno religioso.

Certamente. Ma sono altrettanto ricche di stimoli importanti le pagine nelle quali De Martino valorizza l'apporto teorico di Marx alla riflessione sull'essenza del fatto religioso. Il capitolo intitolato nell'edizione francese “*Anthropologie et marxisme*” è tra i più intensi e sofferiti dell'opera postuma: esso merita di essere meditato con particolare attenzione. Alludo in particolare al passaggio nel quale De Martino riconosce a Marx il merito di aver individuato nel concetto di *Umweg*, di “via allungata per il riconoscimento dell'umano”, la chiave d'accesso alla comprensione della valenza culturale della religione. Gli strali di De Martino sono rivolti a Friedrich Engels.

Al quale, allora, molti marxisti addebitavano carenze teoriche, che non erano invece di Marx. Si pensi a Il marxismo e Hegel di Lucio Colletti.

Riguardo al delicatissimo problema della religione il discorso è più complesso. De Martino non si limita a mettere in luce l'importanza della nozione marxia-

na di *Umweg* nel senso appena chiarito, ma la utilizza criticamente per elaborare una personale concezione della religione che rappresenta – sia detto in chiare lettere – uno dei lasciti culturali di più alto spessore. Mi spingo a dire che per gli storici delle religioni (e per chiunque voglia parlare di istituzioni religiose in modo non banale) il *détour* mitico-rituale – nell’elaborazione demartiniana – rappresenta uno strumento interpretativo a tutt’oggi irrinunciabile.

E che cosa facesti per valorizzare questo testo sottovalutato?

All’inizio, come accennavo, mi sono mosso in perfetta solitudine; in seguito le cose sono cambiate grazie al sostegno ricevuto da più parti: innanzi tutto dall’amico e collega Daniel Fabre, grande estimatore di De Martino e, in particolare, dell’opera postuma. Daniel, con il quale ho organizzato svariati seminari su *La fine del mondo* all’Università romana “Tor Vergata” in cui eravamo docenti, mi ha caldamente incoraggiato nel tentativo di rimettere in circolazione quella che entrambi consideravamo l’opera italiana più importante del secondo dopoguerra, malgrado la sua incompiutezza. In seguito ho avuto occasione di esporre il mio progetto a Michele Ranchetti, intellettuale tra i più “aperti” che io abbia mai conosciuto, il quale, entusiasta, mi ha introdotto nella casa editrice Einaudi.

Tramite Ranchetti ho avuto la fortuna di conoscere Carlo Bonadies, intellettuale di non comune sensibilità, che ha accolto con favore l’idea di fare una seconda edizione della *Fine del mondo*, dal momento che l’opera era divenuta introvabile. Vi era, tuttavia una condizione da rispettare per motivi di *budget*: lasciare inalterata l’architettura stabilita da Clara Gallini nel 1977, decisione che allora mi parve ragionevole. A mia volta, posi una condizione: eliminare l’introduzione di Clara Gallini, che misconosceva il valore dell’opera, e sostituirla con una nuova introduzione, intesa come uno strumento critico di guida per il lettore.

Parliamo ormai di diversi anni dopo, del 2002.

Prima di procedere oltre, mi piace rendere omaggio all’onestà intellettuale di Clara Gallini, la quale non solo ha accettato senza riserve la soppressione dell’Introduzione scritta per l’edizione del 1977, ma, rivedendo criticamente le proprie posizioni, si è dimostrata d’accordo sulla necessità di approntare una nuova introduzione, di cui entrambi fossimo autori. Questo episodio, indimenticabile, ha favorito il rafforzamento di un’amicizia e di un’intesa intellettuale che non ha mai subito soluzioni di continuità.

Per parlare ancora dell'edizione del 1977/2002, la cosa che maggiormente colpisce è l'eliminazione delle parti più specificamente speculative, che poi verranno pubblicate negli Scritti filosofici curati da Roberto Pastina qualche anno più tardi (2005). Quali furono i criteri che Clara Gallini adottò per selezionare i materiali? Alcuni passi sono stati pubblicati in tre, quattro, addirittura cinque versioni: le varianti sono certamente interessanti, però altri passi esclusi sarebbero forse stati altrettanto, se non più, interessanti.

Io sono perfettamente d'accordo con te, tanto è vero che nell'edizione francese i tre *éditeurs* (Charuty, Fabre e il sottoscritto) hanno deciso di porre rimedio all'emarginazione del *coté* più propriamente filosofico del testo. La reintegrazione nel tessuto dell'opera delle note filosofiche più pregnanti e più funzionali alla comprensione del progetto culturale rappresenta, senza dubbio, uno dei punti di forza dell'edizione EHESS. Rispondo con molta sincerità a una parte della tua domanda: non conosco i motivi che hanno indotto Clara Gallini a mettere in atto la scelta di cui parli; negli anni in cui ella approntava l'edizione del testo non la conoscevo e, in seguito, non è mai tornata sull'argomento, almeno con me. Quanto alle diverse stesure di un unico "processo di pensiero", in qualche caso ci è sembrato utile lasciarle per dare testimonianze tangibili del perfezionismo di De Martino, che si manifesta nella vo-

lontà di fare aderire, al più alto livello, il pensiero all'espressione linguistica; ciò ha richiesto molteplici tentativi che, nel loro insieme, danno la misura di quanto l'autore fosse sensibile al problema del linguaggio: si è parlato, a ragione, di De Martino creatore di linguaggio, in particolare in ambito storico-religioso. Di contro, nell'edizione francese sono state eliminate tutte le citazioni di brani di vari autori, che apparivano prive di annotazioni critiche da parte dell'autore: ciò ha permesso di snellire un po' il testo e di rendendo più compatto. È, questa, un'innovazione rispetto alla precedente edizione italiana; l'altra innovazione, di segno opposto, concerne l'accennato recupero di una serie di scritti filosofici d'importanza primaria.

I quali mettono in luce il dialogo intessuto con pensatori che hanno avuto un'evidente importanza per la vicenda intellettuale demartiniana, come Enzo Paci.

Sono in piena sintonia con te. Per quel che concerne Enzo Paci, devo confessare di aver molto apprezzato da sempre la sua ampia, articolata riflessione sul *Mondo magico*, la sola a mio modo di vedere che sia riuscita a penetrare nelle pieghe più riposte della complessa opera demartiniana. Sappiamo bene che l'interesse degli studiosi si è polarizzato sui due interventi di Benedetto Croce, soprattutto sul secondo (*Intorno al magi-*

simo come età storica), che solleva problemi d'indiscutibile spessore teorico, favorendo la nascita di un fecondo dibattito che si è prolungato fino ai nostri giorni. Ciò detto, il saggio di Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, valutato anche a distanza di anni, mi sembra il più vicino al pensiero e all'inquieta sensibilità di De Martino¹². Non a caso nell'edizione francese sono stati inseriti dei brani nei quali De Martino esprime il proprio debito nei confronti di Enzo Paci e di Nicola Abbagnano.

Per esempio, il concetto di presenza sembra derivare proprio da Paci.

La tua osservazione mi offre lo spunto per riflettere sulla caratteristica tipica del *modus operandi* di Ernesto De Martino: quella di assorbire stimoli intellettuali da più fonti per costruire, su queste basi, sintesi teoriche d'impronta personale, dotate di coerenza interna, nelle quali è arduo discernere i vari apporti. Il concetto-chiave di presenza si nutre delle riflessioni di Paci, senza contare l'ovvio riferimento alla filosofia di Heidegger; tuttavia, la genialità di De Martino risiede non solo nello straordinario potere di sintesi concettuale, ma anche nell'aver individuato nella dinamica *crisi-riscatto della presenza* la chiave di lettura dell'universo magico come dimensione di cultura e di storia. Storia intesa in un'accezione "altra" rispetto alla concezione

occidentale: in tal modo prende forma la profonda convergenza tra filosofia, etnologia, storia delle religioni, che è il sigillo della produzione demartiniana successiva al *Mondo magico*. Disarticolare questo incrocio di discipline (scindendo, ad esempio, il filosofo dallo studioso della religiosità popolare) rischia di essere un'operazione riduttiva che non giova molto alla comprensione del nostro Autore. Ciò nulla toglie al grande interesse per la filosofia da sempre nutrito da De Martino; quanto alla fecondità del rapporto con Enzo Paci, è significativo che proprio *Aut-Aut* abbia ospitato *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*¹³, un saggio di rilevante importanza, nel quale De Martino estende alla religione la funzione "soteriologica" attribuita agli istituti magici e, in parallelo, ragiona sulla crisi della presenza come di un "universale antropologico", come aveva suggerito lo stesso Paci. Il saggio appena citato prelude a *Morte e pianto rituale*, l'opera maggiore tra quelle pubblicate dall'autore e la più affine a *La fine del mondo*.

In queste pagine filosofiche, inoltre, risalta la rilevanza del dibattito sulla "vitalità". Croce, Paci e De Martino rappresentano tre posizioni limpidamente distinte tra di loro, e tutte suggestive, sulla questione del rapporto tra vitale e utile. Con la sua interpretazione De Martino sembra fuoriuscire decisamente dall'orizzonte idealistico.

Sono d'accordo con te: la riflessione demartiniana sulla vitalità umana, pur prendendo le mosse dalle riflessioni di Croce, fuoriesce dall'orizzonte idealistico. Mi sembra particolarmente degno di attenzione, per via della ricchezza di spunti in esso contenuti, il passo in cui De Martino contrappone al vitale biologico "indiviso e cieco" la vitalità umana, forgiata da una peculiare "educazione interiore", identificata alla presenza come centro di energia sintetica.

Nonostante tutte le differenze maturatesi nel corso degli anni con il vecchio maestro, credo che De Martino abbia avvertito sempre l'esigenza non di ritornare a Croce, ma di riconfrontarsi con Croce.

È certamente vero. Provo irritazione e un senso d'imbarazzo quando sento parlare del "ritorno a Croce" (divenuto un *topos* in Italia) come di un arretramento, di una rinuncia alle posizioni più avanzate. La questione, dai molteplici risvolti, deve essere esaminata con cautela, in tutta la sua complessità; riassumerla in termini semplicistici non giova di certo alla sua comprensione. De Martino ha perseguito con costanza l'obiettivo di allargare gli orizzonti dello storicismo italiano e non quello di distaccarsi da esso, di abbandonarlo per poi farvi (mestamente) ritorno. In sintesi, tale ampliamento si obietta nell'apertura critica alla conoscenza delle civiltà "altre", imparticipi della storia oc-

cidentale, ma inserite in orizzonti storici diversi. L'etnologia risponde a questa finalità, prospettando "altri modi di essere uomini in società"; De Martino, significativamente, fa di essa la scienza del confronto tra l'Occidente e il "culturalmente alieno": confronto critico dal quale deve scaturire una rinnovata consapevolezza delle scelte culturali individuanti la civiltà occidentale, maturate nel corso della sua storia. È questa la sostanza ultima dell'*umanesimo etnografico*, la cui definizione più compiuta si trova proprio nelle pagine della *Fine del mondo*; ora, la prospettiva dell'umanesimo etnografico non rientra, o meglio, non può rientrare nei quadri del pensiero del Croce, ancorato all'idea di uomo primitivo come *Naturvölker*: a tale riguardo emergono sia la distanza che separa Croce da De Martino, sia "il passo avanti" compiuto da quest'ultimo sulla strada del rinnovamento dello storicismo italiano. Ad altri livelli, il rapporto tra Croce e De Martino appare intenso e proficuo: penso soprattutto a *Morte e pianto rituale*, che affronta il grande tema dell'interiorizzazione del defunto all'ombra del pensiero sui trapassati espresso dal Croce nei *Frammenti di etica*.

Possiamo spogliarci di quello che siamo? È un interrogativo che affiora nelle pagine dell'opera postuma.

Il progetto di ricerca sulle apocalissi nasce dall'esigenza di comprendere, alla

luce della comparazione, un fenomeno che inquieta profondamente De Martino nell'ultima fase della sua esistenza: l'affievolirsi, in Occidente, del senso di appartenenza alla civiltà occidentale, alla sua storia, alle scelte che la connotano, a partire dall'antica Grecia, dalla nascita della filosofia e della democrazia ateniese. Ciò significa, per rispondere alla tua domanda, che “possiamo spogliarci di quello che siamo”, nella misura in cui il senso di appartenenza di cui parlavo, lungi dal configurarsi come un dato di fatto, è il risultato di un costante processo di appropriazione/ri-appropriazione criticamente sorvegliato. Non si tratta di una mera esaltazione della civiltà occidentale, come pure è stato detto dando prova di grande superficialità, ma del dovere di possedere consapevolezza storica del peculiare contesto in cui si è nati, al fine di operare consapevolmente al suo interno: ciò implica, in prima istanza, l'acquisizione della capacità di discernere gli elementi vitali, tendenzialmente propulsivi, da quelli caduti in desuetudine, la cui persistenza produce involuzione. Il “finire” che preoccupa De Martino si concretizza, in ultima analisi, nell'atteggiamento di radicale spaesamento di fronte al proprio mondo percepito come assurdo, incarnato in modo esemplare dal protagonista della *Nausea* di Jean-Paul Sartre, Antoine Roquentin. Questo accenno mi dà la possibilità di mettere in luce uno degli aspetti più innovativi dell'opera postuma: l'aver eletto a terreno d'in-

dagine antropologica le opere letterarie, artistiche, filosofiche, scelte tra le più rappresentative del Novecento europeo. Nel momento stesso in cui riflette sulla crisi dell'Occidente, equiparandola all'apocalisse *no future* e, quindi, accostabile alle apocalissi psicopatologiche, De Martino dischiude all'antropologia e alla storia delle religioni un inedito campo di esplorazione, disegnando scenari futuri. È uno dei paradossi che rendono affascinante *La fine del mondo*.

Veniamo all'edizione francese del 2016. Come mai avete scelto di pubblicare la nuova edizione non in Italia ma in Francia? Non c'era il rischio di non suscitare un interesse adeguato?

Hai ragione, questo rischio c'era. Ma il rischio in Italia non era minore, dato il prevalere – nonostante eccezioni importanti – dell'atteggiamento riduttivo nei confronti di De Martino, di cui si è detto. I pregiudizi, si sa, sono duri a morire. La scelta della Francia è dipesa da vari fattori, non ultimo dei quali è stato il ruolo e il prestigio di cui godeva Daniel Fabre, che, a seguito dei nostri seminari romani, si è adoperato per la traduzione e la valorizzazione dell'opera postuma di De Martino, collocandola – come ha scritto in un bellissimo saggio – accanto alle opere di Norbert Elias, Johan Huizinga, Pierre Francastel, Louis Dumont, Marcel Gauthet, Michel Foucault... Per preparare il

terreno adeguato alla ricezione de *La fine del modo* sono stati organizzati seminari di studio biennali, ciascuno dedicato a un particolare aspetto dell'opera, presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, ai quali hanno preso parte studiosi di livello internazionale. Per quel che riguarda il *côté* francese, al nome di Fabre è doveroso aggiungere quello di Giordana Charuty, autrice della biografia *Ernesto De Martino, Les vies antérieures d'un anthropologue*, la quale ha dato un contributo di primo piano sia all'organizzazione e alla conduzione dei citati seminari, sia al lavoro di scelta dei materiali e alla riorganizzazione del testo, sia infine alla delicata opera di traduzione del lessico demartiniano.

Prima della vostra traduzione De Martino era conosciuto in Francia?

Era conosciuto, in quanto Gallimard aveva pubblicato negli anni '60 del secolo scorso sia *Italie du Sud et magie* sia *La Terre du remords*, che ebbero notevole risonanza; dopo un periodo di relativo oblio, queste due opere sono state meritatamente rieditate nel 1999 (nei tipi dell'Institut Synthélabo). Devo aggiungere che nel medesimo anno, presso il medesimo editore è stato riproposto anche *Le monde magique* (Verviers, Marabut 1971) senza apportare tutte le dovute, sostanziali modifiche alla difettosa

traduzione, che non ha giovato e non giova alla comprensione del pensiero del Nostro.

Quindi era conosciuto il De Martino "meridionalista"?

Certamente sì. Non va dimenticato, inoltre, il ruolo importante giocato dalla rivista di antropologia *Gradhiva*, fondata da Michel Leiris, nel riproporre all'attenzione degli studiosi il pensiero e l'opera di De Martino nella sua complessità: per quanto mi riguarda, ho avuto l'opportunità di dedicare un primo articolo al problema-chiave della destorificazione religiosa e un secondo articolo a *Furore Simbolo Valore*¹⁴, la fondamentale raccolta di saggi composta dall'Autore stesso, che fa luce sull'intero arco della sua produzione, compresa *La fine del mondo*. Quest'ultimo articolo è accompagnato dalla traduzione in francese del saggio *Furore in Svezia (Fureurs suédoises)* che, prendendo spunto dalla terribile vicenda del Capodanno di Stoccolma del 1956, tratteggia un modello di apocalisse priva di riscatto culturale. Cito da ultimo il fascicolo 161 di *Archives des sciences sociales des religions* (2013) che presenta una sezione monografica curata da Daniel Fabre e dal sottoscritto, "Messianismes et anthropologie entre France et Italie", che può essere vista come il preludio dell'operazione culturale da cui è nata *La fin du monde*.

La fin du monde è uscito nel 2016. Dopo tre anni si può fare un bilancio dell'impatto di questo libro sulla cultura francese?

Premetto che *La fin du monde* più che un'opera è un immenso cantiere la cui comprensione esige tempi dilatati. La densità delle singole pagine, la complessità dell'architettura compositiva, l'arditezza di certe connessioni e di certe conclusioni richiedono più di una lettura; in questo come in altri simili "cantieri" si entra, si esce per poi farvi ritorno, in un continuo andirivieni: niente di più distante dalla fruizione immediata. Ciò detto, non mancano segnali incoraggianti; mi limito a segnalare un paio di dati significativi: sul sito del Collège de France è possibile leggere un ampio commento di Roger Chartier che parla della *Fin du monde* come d'«un livre très extraordinaire». Un giudizio che l'illustre studioso ha ribadito a Roma, intervenendo con un'eccellente relazione alla tavola rotonda organizzata dall'Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani nel maggio 2018 ("Il mondo è la storia vivente degli altri in noi"). Restando in questo ambito, mi è gradito citare un'importante affermazione di Georges Didi-Huberman contenuta in *Ninfa dolorosa* (2019): De Martino – si legge – ha lasciato incompiuto «un grand chantier sur les *apocalypses culturelles* dont l'inquietude n'a toujours pas cessé de marquer notre culture occidentale» (p. 203). Sono indizi che lasciano

sperare nell'apertura di una nuova fase della ricezione di De Martino in Francia.

Quindi avete in programma altre traduzioni?

Sì, la traduzione di *Morte e pianto rituale*, promossa dall'Ecole française de Rome, dalla Fondazione Gramsci e dall'Associazione Internazionale "Ernesto De Martino": è superfluo dire che si tratta di un lavoro estremamente impegnativo, al quale sto dedicando, con amore, la maggior parte delle mie energie. Spero che la traduzione, corredata da una nuova introduzione critica, possa vedere la luce nel 2020 (sarebbe il coronamento di un sogno a lungo accarezzato).

Quali criteri avete adottato per la nuova edizione della *Fine del mondo*? Salta subito agli occhi la diversità della articolazione dei contenuti, oltre al fatto, già accennato, che sono state reintegrate le pagine spiccatamente filosofiche che erano state escluse nell'edizione curata da Clara Gallini.

Oltre alle considerazioni già fatte, va detto, in generale, che il rispetto delle intenzioni dell'autore ha costituito, nei limiti del possibile, l'obiettivo perseguito dai tre curatori. In questo quadro va compresa la diversa articolazione dei capitoli, che non ha un'incidenza puramen-

te “formale”, ma risponde all’esigenza di mettere in luce il sistema di relazioni tra le parti costitutive, sul quale poggia la complessa architettura dell’opera. In breve, questa operazione ha permesso di porre in risalto la dialettica della comparazione contrastiva che è a fondamento dell’innovativa metodologia demartiniiana: basti pensare, a riguardo, all’opposizione/correlazione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche che, significativamente, apre il volume e ne costituisce *il fil rouge*. A mio modo di vedere, l’adozione di un simile criterio costituisce uno dei principali punti di forza dell’edizione EHESS; al contrario, mi sembra che nell’edizione italiana del 1977/2002 l’impianto teorico-metodologico non emerga in tutta la sua importanza (ad esempio, nel lunghissimo “Epilogo” confluiscono, confondendosi, tematiche di segno diverso).

Un'altra domanda sull'edizione del 2016: perché la scelta di includere accanto al testo di De Martino alcuni saggi interpretativi?

Prima di rispondere, ritorno brevemente sulla *Fine del mondo* come libro-cantiere: il primo ad avvertire l’importanza e il fascino di tale aspetto è stato Angelo Brelich, il quale nella lettera inviata a Einaudi nel gennaio 1967 (pubblicata per la prima volta nell’edizione EHESS) caldeggia la pubblicazio-

ne dell’inedito incompiuto e ne annovera i pregi, tra i quali è incluso quello di fornire al lettore la possibilità di penetrare nei segreti del laboratorio concettuale dell’ultimo De Martino. Va osservato che, per non perdersi nei labirinti del cantiere (o del laboratorio), è necessario possedere il classico filo d’Arianna, vale a dire una guida in grado di non far perdere mai di vista il punto in cui tutti gli itinerari s’intrecciano, indicando la via d’uscita. La guida l’ha fornita lo stesso De Martino con il grande saggio preparatorio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*¹⁵, tradotto da Giordana Charuty e incluso, per decisione comune, nell’edizione francese. L’altro testo introdotto nell’edizione francese risponde a una funzione non dissimile e, in più, mostra quanto fosse radicato nell’ultimo De Martino il pensiero della fine del mondo. Poco prima di morire egli disse a Cesare Cases: «Che cos’è la fine del mondo se non sempre la fine del proprio mondo?».

Alcune delle ricerche più interessanti della nostra cultura non danno luogo a opere compiute ma sono cantieri veri e propri: gli stessi Quaderni del carcere sono grandi cantieri, ricerche transdisciplinari. Gramsci si occupa non solo di politica ma anche di letteratura, di filosofia, di processi economico-sociali. Analogamente De Martino si occupa di antropologia, di letteratura, di filosofia, di psicopatolo-

gia... Lo stesso Zibaldone di Leopardi, per andare più indietro nel tempo...

I riferimenti che prospetti mi sembrano del tutto pertinenti. Estendendo lo sguardo alla cultura europea del Novecento mi limito a segnalare due opere-cantiere che altri studiosi hanno accostato, con finezza e spirito critico, alla *Fine del mondo*: Carlo Bonadies ha menzionato a riguardo *Das Passagewerk* di Walter Benjamin, mentre l'attenzione di Georges Didi-Huberman è caduta su *Mnemosyne* di Aby Warburg. A parte questa considerazione, la tua allusione ai *Quaderni del carcere* stimola a situare il rapporto Gramsci-De Martino in una cornice più ampia del solito. È noto che le *Osservazioni sul folklore* di Gramsci hanno rappresentato un punto di riferimento imprescindibile per De Martino "etnologo meridionalista": questo tema d'indubbio spessore ha fatto versare, giustamente, fiumi d'inchiostro. Nell'opera postuma De Martino, pur muovendosi in un altro orizzonte, non rinuncia a dialogare con Gramsci su problemi di vasto respiro politico-filosofico, prendendo spunto da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. In tale circostanza egli sottolinea, tra l'altro, l'importanza della ripresa da parte di Gramsci di una serie di motivi del giovane Marx.

L'attenzione per la letteratura mi sembra una delle cose più interessanti della ricerca di De Martino.

Forse la più interessante, anche in considerazione delle prospettive di ricerca che essa ha aperto, come ho avuto modo di osservare parlando della lettura demartiniana del capolavoro di Sartre, *La Nausée*: lettura affascinante anche se in parte discutibile, perché non tiene conto dell'evoluzione finale di Antoine Roquentin, elevato a simbolo del *dépaysement*.

Puoi aggiungere qualcosa in proposito, visto che anche tu hai parlato dell'importanza della antropologia della letteratura?

Cerco di rispondere partendo da un esempio che dà la misura della forza di penetrazione dello sguardo di De Martino nell'esaminare un testo letterario. Mi riferisco alle pagine nelle quali lo studioso si sofferma sul tema del risveglio nella *Recherche proustiana*, analizzando con la finezza interpretativa che è propria dello storico delle religioni le delicatissime fasi del passaggio dallo smarrimento iniziale "al faticoso ricostituirsi del rapporto col mondo", che equivale a una sorta di cosmogonia che si ripropone come compito giorno dopo giorno. Dall'esempio circoscritto passo a una valutazione di carattere generale: lo storico delle religioni e l'antropologo culturale possono vantare una peculiare familiarità con il linguaggio e il mondo dei simboli, che può contribuire in misura per nulla trascurabile all'interpretazione di certi testi letterari, di certe opere d'arte. Mi sia consentito

un riferimento personale: da alcuni anni mi sono appassionato all'universo simbolico di Marc Chagall, che ho tentato di decodificare – con la consapevolezza dei miei limiti – con l'ausilio degli strumenti interpretativi forgiati in ambito storico-religioso e antropologico. In un simile contesto non posso fare a meno di citare i saggi che Daniel Fabre ha dedicato all'opera di Tomasi di Lampedusa e di Ferdinando Camon. Per concludere, l'antropologia dell'arte e l'antropologia della letteratura a me paiono dimensioni ricche di futuro, purtroppo non molto esplorate in Italia.

Nell'opera postuma non c'è invece una particolare attenzione alla cultura iconica.

Questo è vero. Lo stato delle cose muta radicalmente se si passa a esaminare *Morte e pianto rituale*, che contiene in sé – non come semplice appendice, ma come elemento costitutivo – “L'Atlante figurato del pianto”, che è della massima importanza. Non aggiungo altro perché si tratta di un oggetto di studio nel quale sono tuttora immerso.

Cosa ti aspetti dalla nuova edizione Einaudi?

Mi aspetto una reazione intellettualmente vivace, non scevra di critiche, perché *La fine del mondo*, quale che sia

la valutazione che ciascuno può darne, fornisce indiscutibilmente una serie cospicua di strumenti critici, di stimoli, d'indicazioni metodologiche che possono orientare il lettore d'oggi nell'arduo lavoro di comprensione del presente e di decifrazione di un ipotetico orizzonte futuro. In ciò risiedono la sua straordinaria ricchezza e il suo potere d'impatto che mi sembra accresciuto, più che logorato dal tempo. Non a caso all'Associazione Internazionale “Ernesto De Martino” si rivolgono soprattutto i giovani, desiderosi di consultare l'Archivio in cerca di argomenti per tesi e ricerche. Mi auguro sinceramente che questa nuova edizione dell'opera postuma possa anche favorire il dialogo con i colleghi maggiormente legati alla grande stagione delle indagini etnografiche nel Meridione, nella prospettiva di aprire una riflessione comune sul carattere fondamentalmente unitario dell'opera demartiniana, pur nella diversità dei percorsi e degli obiettivi di ricerca che la connotano.

Tu pensi che De Martino sarebbe stato d'accordo con la denuncia di Pasolini della mutazione antropologica dell'Italia?

Rispondo in maniera indiretta alla tua domanda: a De Martino non appartiene lo stile della denuncia, ma il metodo dell'indagine storico-culturale; posto di fronte a un mutamento di portata storica,

il suo impegno primario è d'inquadrarlo criticamente per coglierne la specificità e, quindi, risalire alle cause che lo hanno prodotto. La formulazione di un giudizio di valore rappresenta l'esito di un simile percorso di ricerca, posto costantemente nel segno della comparazione tra culture diverse (a partire dalla nostra) e tra diverse epoche storiche all'interno della cultura che ci appartiene. In questo senso mi sembra esemplare il citato saggio premonitore dedicato all'esplosione del *furor* giovanile nel Capodanno di Stoccolma 1956, indizio di una svolta epocale in seno alla civiltà occidentale contemporanea.

De Martino scrive La fine del mondo tra il 1961 e il 1965, nel primo lustro degli anni Sessanta. Sono gli anni della più intensa decolonizzazione, gli anni del disgelo dopo la "crisi dei missili", gli anni in cui l'Unione Sovietica sembra essere tecnologicamente non molto inferiore all'Occidente, anzi, se si pensa alla "corsa nello spazio", anche superiore. Insomma, sono anni in cui l'Occidente sembra essere in grande difficoltà se non in declino. Quindi, come dici giustamente, la fine del mondo è innanzi tutto la percezione della fine del mondo occidentale così come l'abbiamo conosciuto. Oggi siamo in un contesto storico radicalmente differente; questo nuovo contesto storico non indebolisce le analisi di De Martino sulla fine del mondo? O queste analisi hanno un

valore che trascende il contesto storico in cui sono sorte?

Le tue ultime domande sollevano grandi interrogativi con i quali ho "convissuto" a lungo, se così posso dire. Il contesto storico in cui oggi siamo immersi è molto mutato rispetto a quello in cui è maturato il progetto di ricerca sulle apocalissi: è il dato obiettivo da cui occorre partire per ragionare insieme. È altresì vero, a ben guardare, che esiste una linea di continuità tra la crisi che De Martino vedeva profilarsi, minacciosa, all'orizzonte e la crisi, ancor più drammatica, con la quale attualmente siamo costretti a confrontarci: alludo al fatto che in entrambi i casi è l'intero sistema di valori che identifica l'Occidente (sul piano politico, sociale e culturale) che sembra vacillare paurosamente. Prendendo le mosse da tale constatazione è lecito chiedersi: in quale misura il modello costruito da De Martino (fondato, in ultima analisi, sul concetto-chiave di dissoluzione della "domesticità del mondo") può costituire un punto di riferimento per problematizzare il nostro presente? L'impegno posto nel formulare una risposta a questo interrogativo, che induce a prendere atto delle consonanze e delle dissonanze, è indizio di volontà di sapere, presupposto indispensabile di ogni decisione operativa. In altre parole, la riflessione di De Martino non fornisce – né potrebbe farlo – soluzioni, ma stimola a individuare il modo più perti-

nente d'impostare i problemi del nostro tempo. Da questo punto di vista una sosta prolungata nel "cantiere" demartiniiano può rivelarsi davvero proficua.

_ NOTE

1 _ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

2 _ ID., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977.

3 _ ID., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, introd. di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002.

4 _ ID., *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, il Mulino, Bologna 2005.

5 _ ID., *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Ehess, Paris 2016.

6 _ E. DE MARTINO, *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

7 _ D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965; trad. fr. *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, Paris 1982.

8 _ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

9 _ A. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

10 _ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; ID., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961; ID., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1958.

11 _ V. LANTERNARI, *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi Storici», 19 (1978) 1, pp. 188-200.

12 _ B. CROCE, Recensione al *Mondo magico*, «Quaderni della Critica» (1948) 10, pp. 79-80; ID., *Intorno al magismo come età storica*, in ID., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 193-208; E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950, pp. 123-133. I testi di Croce e di Paci sono stati poi pubblicati in appendice nelle edizioni successive alla prima del *Mondo magico*.

13 _ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «aut aut» (1956) 31, pp. 17-38.

14 _ M. MASSENZIO, *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon E. De Martino*, «Gradhiva», (2000) 28, pp. 23-31; ID., *Le volume-testament d'Ernesto De Martino*, «Gradhiva», (2002) 32, pp. 53-64.

15 _ E. DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti» (1964) 69-71, pp. 105-141.