

«Il dramma dell'apocalissi marxiana»
De Martino e il marxismo nella *Fine del mondo* (1977) e nella sua prima ricezione

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, m.biscuso@iisf.it

Abstract

The notes that the historian of religions and ethnologist Ernesto De Martino wrote on the Marxian conception of religion were written in the early sixties of the last century, but they appeared in the posthumous edition of *La fine del mondo*, edited by Clara Gallini, only in 1977. De Martino's judgment on the Marxian conception of religion is complex. On the one hand, he gives Marx the merit of having argued that religion was necessary in pre-class and classist societies, as an «indirect and elongated way (*Umweg*)» that allowed men to be in the world. On the other hand, Marxism has not been able to recognize the ethical impulse that pushes men to overcome the natural condition, falling into economic explanations; nor has it completely freed itself from the religious myth of the end of history. In the contemporary world, religion is no longer necessary, but it is necessary to give human action a meaning through a new civil symbolism. These observations did not have a significant impact on the debate of the 1970s, showing the difficulties of Italian Marxism in dealing with the theme of the symbolic, as is reconstructed in the last part of the article.

Keywords: Ernesto De Martino, Karl Marx, Clara Gallini, religion, marxism

§1. Marx e il marxismo nell'ultima ricerca di De Martino

Parlare di Ernesto De Martino in un seminario dedicato al marxismo italiano negli anni Settanta richiede senz'altro una o, meglio, più giustificazioni. In primo luogo perché de Martino morì nel 1965. Tuttavia, solo alla fine del 1977, un momento cruciale della crisi teorica e politica del marxismo italiano, apparve la sua ricerca postuma, *La fine del mondo*, che conteneva nel quarto capitolo, «Il dramma dell'apocalisse marxiana» (*FM*¹: 415-462)¹, un impegnativo confronto critico con il marxismo. Se ciò che conta nel dibattito culturale sono i testi, la loro circolazione e ricezione, e non i dati biografici degli autori, allora il nome di De Martino può ben trovare accoglienza in questa sede. C'è tuttavia una seconda e ben più radicale obiezione da affrontare: le riflessioni condotte nella *Fine del mondo* sull'umanesimo marxista e sul rapporto tra marxismo e religione non ebbero una particolare risonanza in un dibattito che piuttosto si rivolgeva ad altri temi: la dialettica, la scientificità del marxismo, la teoria dello Stato ecc. A dire il vero, il tema del rapporto tra marxismo e religione, dopo che Enrico Berlinguer aveva lanciato la politica del «compromesso storico», aveva acquistato centralità nel dibattito italiano, ma in un senso assai distante dalle ricerche dell'ultimo De Martino: era piuttosto a Gramsci e alla sua riflessione sul mondo cattolico che si erano rivolti gli studiosi². Questa scarsa incidenza delle posizioni di De Martino sembra giustificarne l'assenza nelle ricostruzioni storiche del marxismo italiano o della presenza di Marx in Italia³; si possono citare solo tre interventi, tutti recenti o recentissimi, ma solo in quello di Francesca Izzo (2020), dedicato al confronto con Marx e Gramsci sul tema della religione, si ricostruisce ed esamina puntualmente la posizione critica di De Martino rispetto alla concezione della religione in Marx. Negli altri interventi

¹ Abbreviazioni: De Martino 1962 (*FSV*); De Martino 1977 (*FM*¹); De Martino 2002 (*FM*^{1/02}); De Martino 2019 (*FM*²); Archivio Ernesto de Martino: www.archivio.ernestodemartino.it (*AdM*).

² Cfr. Liguori (2012, 294-302).

³ De Martino non si trova neppure citato in Corradi (2011²) o in Tuozzolo (2020). A maggior ragione non si trova menzionato nelle storie generali del marxismo prodotte in Italia, come ad es. Hobsbawm *et alii* (1978-1982) o Petrucciani (2015).

le critiche demartiniane non sono discusse nel merito (Cherchi 2011 accenna soltanto all'«aperto dissenso» con il marxismo)⁴, oppure non sono neppure affrontate (Marcello Montanari si sofferma sulla impostazione demartiniana della questione meridionale come questione intellettuale e sulla necessità che alla fine del mondo contadino segua «una nuova forma di *religione civile* fondata sulla *coscienza* e sulla *ragione*»⁵). In realtà, come cercherò di dimostrare, tanto l'assenza di risposte che prendano sul serio le questioni sollevate da De Martino e le discutano, quanto le accigliate condanne per non aver seguito le indicazioni metodologiche del materialismo dialettico meritano di essere ricostruite, perché mi sembrano un sintomo della debolezza e della crisi del marxismo teorico italiano di cui si intende ricostruire in questo seminario la storia.

Cosa lesse su Marx e il marxismo chi affrontò le oltre 700 pagine dell'edizione del 1977? Senza entrare in complesse questioni filologiche, si deve qui ricordare che *La fine del mondo* non era un'opera incompiuta ma già sufficientemente strutturata, bensì un insieme di dossier (22, per la precisione) contenenti i materiali preparatori per una futura e mai realizzata stesura del libro: estratti di letture, appunti, schemi, riflessioni di maggiore o minore ampiezza e organicità, cui De Martino lavorò per almeno quattro anni fino alla morte, nel maggio 1965. Angelo Brelich, amico e collega di De Martino, incaricato di valutare la possibilità di pubblicare l'ingente materiale postumo, diede un parere positivo, raccomandando di non ricostruire il libro secondo presunte intenzioni ultime dell'autore, impossibili da conoscere, ma di presentare i materiali raccolti nei dossier, scegliendo quelli più significativi per la comprensione del pensiero di De Martino⁶. Com'è noto, Brelich non portò a termine l'impresa e i materiali furono affidati alla giovane assistente di De Martino all'Università di Cagliari, Clara Gallini, la quale concluse il lavoro solo nel 1977.

Nell'edizione Gallini *La fine del mondo* si suddivide in una breve Introduzione, quattro capitoli (“*Mundus*”, “Il dramma dell'apocalisse cristiana”, “Apocalisse e decolonizzazione” e “Il dramma dell'apocalisse marxiana”) e in un corposo *Epilogo*, in cui si raccolgono appunti e note sulla letteratura europea della crisi, sul rapporto tra io corpo e mondo, sull'economico il vitale e l'utile, sull'ethos trascendentale del trascendimento. La curatrice si attenne all'ordinamento dato al materiale da Brelich, tranne che per il diverso collocamento della documentazione psicopatologica e soprattutto per il trasferimento nell'*Epilogo* di molti documenti che originariamente erano contenuti nella cartella “Il dramma dell'apocalisse marxiana”. Così ne descriveva il contenuto Brelich:

Non si vede ancora la precisa struttura (e forse nemmeno il titolo) di questa che è una delle parti più importanti dell'opera. Alcuni brani, a cominciare da un 'prologo crociano', trattano dell'eredità crociana e dell'ethos del trascendimento. Alcuni esaminano il rapporto tra io, corpo e mondo, attraverso la discussione di Janet, Bergson, Proust, Sartre, Merleau-Ponty, il 'gestaltismo', ecc. – Alcuni, infine, si occupano degli aspetti escatologici del marxismo e, in generale, di 'marxismo e religione'⁷.

L'edizione Gallini, invece, conserva nel capitolo i soli materiali «marxiani», collocando nell'*Epilogo* i materiali a suo giudizio non attinenti alla problematica marxiana, tra cui quelli riprodotti sotto il titolo *Vitale, economico, utile, valore, presenza* (*FM*¹, §§ 361-380), provenienti dal dossier *Prologo crociano* (*AdM*, 22.5), e non pubblicando nulla dal dossier *L'eredità di Croce* (*AdM* 22.6)⁸. Scelta che, a mio avviso, incide sulla comprensione dello stesso materiale «marxiano», perché le pagine dedicate a Croce avevano il compito di preparare la critica ai residui mitici marxiani e marxisti

⁴ Si tratta di in un'opera collettanea dedicata al comunismo eretico e al pensiero critico; il capitolo su De Martino si trova nella sezione “Alternative”.

⁵ Montanari (2023, 76-88). A questi tre interventi non si può aggiungere Massenzio (2015), perché esso non tocca affatto la lettura demartiniana del marxismo.

⁶ C. Gallini, *Nota redazionale*, *FM*^{1/02}, XXVII. La documentazione del lavoro di Brelich in vista della pubblicazione della *Fine del mondo* si può ora leggere in *FM*², 14-19.

⁷ *FM*^{1/02}, XXIX; *FM*², 17-18, dove si legge in coda a quanto riportato: «(Materiale di circa 315 cartelle di cui poco meno della metà di scrittura originale)».

⁸ Le prime sei pagine del dossier *L'eredità di Croce* sono state riprodotte in *FM*², 421-426.

dell'immagine del finire; fatto sta, che l'edizione del 1977 (e poi quella del 2002, in cui la lunga introduzione di Gallini viene sostituita da una più breve, e assai diversa, introduzione a firma congiunta Gallini-Massenzio) presentava nel quarto capitolo un materiale di certo più coerente ma anche, paradossalmente, di più incerta intelligibilità.

§2. Grandezza e limiti del marxismo

Per comprendere il significato del capitolo marxiano nel contesto complessivo dell'opera abbiamo due importanti documenti. Il primo è un saggio del 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*⁹, che l'edizione del 1977 non riproduce (come farà invece opportunamente la nuova edizione del 2019), l'unico testo pubblicato da De Martino sull'argomento, nel quale si legge in apertura che il tema delle apocalissi culturali, cioè della fine del mondo, non concerne esclusivamente la vita religiosa tradizionalmente intesa,

ma può affiorare – com'è il caso della varia apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi – nella sfera profana delle arti, della letteratura, del pensiero filosofico, del costume; non comporta necessariamente la fine del carattere mondano dell'esistenza umana, ma può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore, com'è il caso dell'apocalittica marxista¹⁰.

Il secondo è contenuto nella Prefazione. Dopo aver ricordato la tematica della periodica distruzione e rigenerazione del mondo nel quadro dell'eterno ritorno, la storia lineare della salvezza del cristianesimo, i movimenti profetici dei popoli già coloniali nell'epoca della decolonizzazione, De Martino scrive:

Il capitolo IV valuta la apocalisse marxiana come proposta di demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del «finire», e come compito operativo che tematizza il «cominciare» umano in quanto consapevole fondazione del mondo: ma, al tempo stesso, si indicano i limiti interni connessi all'apocalisse marxiana, cioè l'occultamento di quell'ethos del trascendere che sta alle radici della stessa fondazione inaugurale di un mondo economico-sociale come di tutte altre fondazioni valorizzatrici¹¹.

Dal confronto tra questi due passi emergono delle indicazioni importanti. In primo luogo l'avvento del socialismo, che segna la risoluzione positiva della crisi e della fine del mondo borghese, rappresenta l'esito più alto di un processo storico assai più lungo, che si articola nelle culture religiose che negano del tutto la storia nell'eterna ciclicità dell'accadere; nel cristianesimo, che apre alla dimensione storica ponendo un inizio alla storia della salvezza e una sua fine; nella civiltà borghese moderna, che demitizza l'*arché* e l'*eskaton* cristiani, ma concepisce ancora idealisticamente – e quindi miticamente – l'operare umano, come operare puramente “spirituale”, ed è incapace di pensare la sua fine come inizio di un mondo storico migliore e diverso dal suo; nel socialismo, che ci si prospetta come compito da attuare più che come risultato necessario della dialettica storica¹². In secondo luogo, il marxismo rappresenta la filosofia critica per eccellenza, che demistifica ogni accadere, e quindi ogni finire, religioso o pseudoreligioso. In questo senso il marxismo offre gli strumenti anche per un'opera di vigilanza critica verso se stesso, permettendone di individuare le

⁹ De Martino (1964); ora in *FM*², 547-579.

¹⁰ *FM*², 547.

¹¹ *FM*¹, § 1, 6.

¹² In *FM*¹, § 196, 351-352, De Martino si preoccupa di sottolineare come il marxismo non possa semplicemente presentarsi come il «rovesciamento» del «progresso dell'idea nella speculazione idealistica», in cui l'unificazione dell'«umanità dispersa» segua il «piano prestabilito da Dio o dalla Materia», ma si debba piuttosto presentare come «compito davanti a “noi”». Il passo è di grande interesse e dovrebbe essere analiticamente esaminato.

forme ancora mitiche della “fine della storia” e comprendendone le ragioni del loro proporsi nella lotta politica. Quest’opera demistificatrice, in terzo luogo, ha come oggetto anche il cominciare umano, cioè l’origine della cultura e della storia, compito che impone di meglio comprendere il significato dell’attività economica e in generale del materialismo storico. È per risolvere questo problema che De Martino propone l’ethos trascendentale del trascendimento quale soluzione del cominciare umano, la cui non tematizzazione spiega la solo parziale comprensione del fenomeno religioso da parte del marxismo. Come vedremo, tuttavia, la ricchezza delle analisi demartiniane non si arresta qui.

Clara Gallini suddivide il materiale del capitolo in tre sezioni, di varia lunghezza: nella prima, “Apocalisse e rivoluzione” (§§ 228-230), si espongono le tesi, senza commentarle, di Cohn, Mühlmann e Eliade, i quali accostano la visione della società senza classi ai miti messianici; nella seconda, “L’umanesimo marxiano” (§§ 231-245), sono raggruppate una serie di note e osservazioni varie, che concernono i rapporti tra natura e cultura, tra economia e società, i temi dell’alienazione e della relazione io-mondo; nella terza, “Marxismo e religione” (§§ 246-259), sono raccolti i testi che mettono in evidenza pregi e limiti della concezione marxista della religione. Per dare maggiore organicità al discorso, però, non seguirò questa suddivisione, ma nell’espone i risultati della ricerca di De Martino procederò prima affrontando il tema della demistificazione, innanzi tutto delle immagini del “finire”, e poi quello della fondazione del nuovo mondo, che comporta necessariamente l’esame del modo in cui il marxismo ha affrontato le fondazioni dei mondi passati e, quindi, la sua valutazione della religione. Esame che avviene quasi esclusivamente sui testi del giovane Marx, anche se non mancano riferimenti a testi successivi di Engels.

§2.1. La demistificazione del finire

Come si è appena detto, il marxismo rappresenta la «demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del “finire”». Nel capitolo IV questa demistificazione è rivolta in senso autocritico verso i residui mitologici del marxismo e non in senso critico verso le altre immagini mitiche del finire apparse nella storia. È evidente tuttavia che le diverse altre fini di cui si discute nel lavoro – la fine del mondo delle religioni tradizionali, del cristianesimo, dei movimenti profetici nei Paesi postcoloniali e dell’Occidente borghese – sono lette grazie alle lenti demistificatrici offerte dal marxismo. Ora, esattamente, in cosa consiste tale demistificazione? Nella rivendicazione della religione, in tutti i suoi aspetti, di prodotto culturale integralmente umano: «l’uomo fa la religione, non la religione l’uomo». La critica non solo ricusa qualsiasi intervento soprannaturale per giustificare la storia e quindi la stessa religione¹³, ma anche l’ipostatizzazione di categorie extratemporali quali il Sacro di Rudolf Otto, contro cui De Martino richiama un passo dell’*Ideologia tedesca* per mostrare che «il problema di rimettere le religioni “sui piedi” è ancora pienamente attuale»¹⁴.

Il marxismo acquista insomma nelle scienze storico-religiose la funzione di coerentizzare e radicalizzare la storicizzazione del fenomeno religioso, contro le tendenze equivoche di quella che De Martino chiama la «rivalutazione esistenziale della religione e del mito». L’espressione è di un importante saggio apparso nel 1959 in «Nuovi Argomenti» e poi riproposto in apertura di *Furore, simbolo, valore* (1962), cioè *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*. In esso De Martino individua nel 1917, cioè nella Rivoluzione d’ottobre, lo spartiacque negli studi storico-religiosi: mentre nel

¹³ La citazione dalla *Einleitung a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *FM^I*, § 254, 456. Si legga inoltre quanto scrive De Martino a proposito del protocristianesimo: il «principio metodologico generale» della ricerca storico-religiosa è spiegare i «fatti nella coerenza [...] delle loro ragioni integralmente umane, senza mai [...] far intervenire esplicitamente le ragioni divine» (*FM^I*, § 173, 302).

¹⁴ *Cfr. FM^I*, § 253, 455; *cfr.* anche ivi, § 251, 451-452, dove si legge che Otto «non fa che ripetere ciò che le epoche religiose “sanno” di sé e “dicono di sapere” di sé». *Cfr. FSV*, 53, e De Martino 2005 (= *AdM*, 19.3, 1-9). Sul rapporto tra De Martino e Otto, *cfr.* Berardini (2018) e Ferrara (2021).

grande spazio euroasiatico la rivoluzione favorì «un netto atteggiamento di rifiuto rispetto alle forme tradizionali di vita religiosa» e la tradizione Feuerbach-Marx divenne «lo strumento di lotta per la effettiva costruzione della società senza classi», il crollo della Germania guglielmina «si ricollegò invece con il rinnovato impulso di una tendenza radicalmente opposta»¹⁵, iniziata appunto da *Il sacro* di Rudolf Otto, che apre in Germania la cultura delle crisi¹⁶. In qualche modo, quindi, la divaricazione apertasi nelle scienze storico-religiose riflette la divaricazione tra l'apocalisse dell'Occidente borghese e l'apocalisse marxiana, su cui si concentra tanta parte della *Fine del mondo*.

Questa radicalizzazione è resa possibile dalla consapevolezza specifica e non generica che il fenomeno religioso è opera umana; specifica, perché il grande insegnamento del marxismo è che la riproduzione della vita è la «forma inaugurale» dell'operare umano¹⁷ e tutte le altre forme di valorizzazione sono da questa inaugurate e quindi condizionate. De Martino lo aveva mostrato in uno dei capitoli più belli di *Morte e pianto rituale* (1958), quello dedicato a «La messe del dolore», cioè ai miti e ai riti legati nelle società agricole all'esperienza della scomparsa e del ritorno delle piante coltivate. Leggendo queste pagine ci si rende conto di come questo «condizionamento» assuma la forma di un'analisi che insegue nelle sue pieghe esperienze ricche e complesse che muovono da forme specifiche di produzione (la coltivazione dei cereali, del lino, della vite) e di tecniche agricole (la zappa, l'aratro) per spiegare determinati miti e riti, e non di una burocratica certificazione, aprioristicamente garantita, del nesso tra condizioni socio-economiche e riflessi ideologici. Si tratta per De Martino di un risultato definitivo. Infatti, in una nota per *La fine del mondo* egli commenta l'affermazione marxiana: «gli uomini fanno la propria storia ma non sanno perché la fanno» – che è appunto la prospettiva entro cui si muove la coscienza religiosa –, con queste parole:

lo storico non può limitarsi a segnalare di volta in volta questa coscienza ignara, offrendo una galleria di «riflessi» in cui di volta in volta è indicato che cosa propriamente si riflette. Importante è un altro punto, e cioè determinare le ragioni storiche di quel sapere, la razionalità di quella incoerenza, la funzione esistenziale positiva di tanta apparente storditezza o smemoratezza, e in ultima istanza la carica protettiva e la forza mediatrice di «stare nella storia come se non ci si stesse»¹⁸.

Criticando la teoria della *Widerspiegelung*, De Martino intende proporre un programma di ricerca sensibilmente divergente da quello intrapreso dagli studiosi sovietici della religione, della cui arretratezza è testimonianza un'ampia antologia curata da Alessandro Bausani, con prefazione dello stesso De Martino, apparsa nel 1961¹⁹. La «metodologia marxista» può invece svolgere una funzione positiva solo se coglie le «ragioni storiche» della (in)coscienza religiosa, «la razionalità di quella incoerenza», cioè solo se comprende i modi specifici per cui, in determinati regimi di esistenza, le comunità umane sono ricorse agli istituti magico-religiosi (metastoria) per affrontare le crisi prodotte dall'insorgenza del negativo della storia, stando quindi nella storia come se non ci si stesse.

¹⁵ FSV, 16.

¹⁶ FSV, 17.

¹⁷ Cfr. in particolare l'ultimo passo di *FM^I*, § 238, 434.

¹⁸ *FM^I*, § 113.1, 225.

¹⁹ «L'uomo colto moderno, sensibile al compito della difesa e dell'incremento di un umanesimo integrale, è certamente disposto a riconoscere il potenziale critico racchiuso nella valutazione marxista della religione, e la influenza positiva che la metodologia marxista può esercitare nel far progredire il pensiero storicistico della religione come prodotto culturale umano, da ricostruire nella sua genesi, struttura e funzione senza mai fare appello alle ragioni divine di una più o meno camuffata teologia. Ma proprio dal punto di vista di una metodologia marxista gli scritti della presente raccolta non sono in regola, poiché il criterio metodologico del «riflesso religioso del mondo reale» vi è meccanicamente applicato, trasformandosi in soluzione precostituita, e in chiave che apre con poca fatica tutte le serrature» (De Martino 1961, VIII). Già nel 1953 De Martino aveva polemizzato duramente con Ambrogio Donini, portavoce della storiografia religiosa ortodossamente marxista e curatore di *Sulle origini del cristianesimo* di F. Engels, accusandolo di presumere che i fondatori del socialismo scientifico abbiano risolto tutti i problemi e che non resterebbe che «applicare» le loro «formule», e trovare «conferme».

Presupponendo tutto ciò come risultato acquisito, nella *Fine del mondo* la «demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del “finire”» si rivolge soprattutto all'immagine del “finire” del marxismo o, come si esprime De Martino, al «dramma»²⁰, cioè alla rappresentazione del complesso svolgimento dell'«apocalisse marxiana», segnato da crisi (del mondo borghese) e riscatto (nel socialismo). Marxiana e non marxista, perché l'ambivalenza di alcuni aspetti fondamentali marxismo è da attribuirsi agli stessi «fondatori del socialismo scientifico» e non solo ai solerti burocrati delle scienze religiose dell'Unione Sovietica²¹. Un'immagine del finire che, per quanto demistificatrice nei confronti delle altre immagini mitiche, conserva a sua volta ancora dei tratti mitici. Si pensi alla critica, disseminata in una serie di note disparate, alla concezione dell'alienazione economico-religiosa e del superamento di essa nella società senza classi. «L'antica ideologia della alienazione – scrive con nettezza De Martino – è sostanzialmente mitico-religiosa». Dalla tradizione giudaico-cristiana, tramite Hegel e Feuerbach, questa idea giunge fino a Marx. In Marx la teoria dell'alienazione svolge sia una funzione positiva, quando nell'alienazione dell'essenza umana questa si rivela «come attività, come “andar oltre”» (anche se questo andar oltre non si identifica con l'attività economica o, come qui si legge, con «la utilizzazione»)²²; sia una negativa, quando si concepisca il suo superamento come «riappropriazione completa dell'operare umano»: in questo caso siamo dinanzi a «un prodotto del pensiero mitico», che equivale «al ritorno in Dio e al termine della storia». Aggiunge De Martino:

L'alienazione è un rischio ineliminabile della condizione umana, e ciò che è possibile è soltanto il progresso nella riappropriazione dell'uomo (e quindi, come forma attuale del problema del passaggio dalla società capitalistica a quella socialista): ma anche nella società socialista, come in quella comunista, come in qualsiasi altra società storicamente possibile, i rischi di alienazione non sono affatto eliminati, e le contraddizioni e i conflitti assumono nuova forma.

È assai importante che subito di seguito De Martino aggiunga: «L'idea di una storia finora disumana, e che col socialismo diventerà *integralmente* umana appartiene ovviamente alla eredità mitica del marxismo, a un quadro di azione per muovere le masse»²³.

Sono quindi due i motivi per cui l'alienazione marxista continua ad assumere una connotazione mitica: il clima di polemica contro la Sinistra hegeliana, nella quale è nato il materialismo storico, che ha portato a una risemantizzazione del concetto di alienazione ma non al suo abbandono (§ 238), e l'uso politico che si è fatto di esso nella lotta politica (§ 248). Quindi, o residuo mitico o consapevole mito politico. Motivi che vengono unificati nella lunga e importante riflessione su Gramsci (§ 242), nella quale si riconosce la presenza di «alcune ombre mitologizzanti»: quando questi parla della sparizione delle contraddizioni che dilanano la società o di un punto di arrivo nella lotta per l'oggettività in cui si potrà riparlare di Spirito, «rispunta il tema – di derivazione religiosa, teologica, idealistico-hegeliana – di un processo a termine, e della esauribilità storica della lotta per l'oggettività». Ma se anche fosse possibile sopprimere le contraddizioni della società borghese, «ciò non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali, e che non se genereranno di nuove mai esperite nella storia umana»; né d'altra parte «la natura sarà interamente “asservita” all'uomo e lo “spirito” sarà liberato una volta per sempre». Frasi, aggiunge De Martino, che «nell'emozione dell'azione rivoluzionaria» possono assumere «un significato propulsivo», ma che a rigore non dicono nulla²⁴.

²⁰ «Col termine di “dramma” [...] [De Martino] intende assieme la dinamica dei complessi momenti che vanno da crisi a riscatto culturale e la particolare connotazione psicologica che ad essi si sottende» (Gallini 1977, LV).

²¹ Nella *Fine del mondo* De Martino mostra la convinzione che l'“infantilismo” della storiografia religiosa marxista abbia le sue radici nella genesi stessa del materialismo storico, nato in polemica con la Sinistra hegeliana, e con «l'imbarbarimento positivistico del marxismo» operato da Engels: *cfr.* *FM*^I, § 259, 461-462.

²² *FM*^I, § 238, 432-433.

²³ *FM*^I, § 248, 449-450.

²⁴ *FM*^I, § 242, 440-441.

Mitico è credere che la condizione umana possa essere superata. In un'altra capitale riflessione De Martino aggiunge: «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»²⁵.

§ 2.2. Fondare un mondo

Alle diverse definizioni date da Marx di religione nella *Einleitung a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – «coscienza capovolta del mondo», «sospiro della creatura oppressa», «oppio del popolo»²⁶ – De Martino preferisce di gran lunga quella che trova in un passo della *Judenfrage*: «Die Religionen ist [...] die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg, durch einen Mittler», che egli cita in tedesco dalla MEGA (I, 1, 1, p. 583) e rende con «La religione come “via indiretta e allungata” per il riconoscimento dell'uomo e come mediazione di questo riconoscimento»²⁷. De Martino estrapola la definizione dal più complesso discorso della *Questione ebraica*²⁸. Ciò che gli interessa è il fatto che il movimento di autoriconoscimento, cioè di comprensione di sé, sia innescato dalla religione. È per questo motivo che tale definizione marxiana della religione «racchiude una profonda verità»²⁹. La religione come “destorificazione”³⁰, come via indiretta per la conquista dell'umano, ha svolto infatti agli occhi di De Martino un ruolo positivo in precise condizioni storiche: quando non esistevano, come oggi, altri mezzi altrettanto efficaci per affrontare i rischi che la condizione umana comporta. Se invece si intende la definizione marxiana di religione come *Umweg* come “perdita di tempo” che poteva essere evitata, si «avalla il giudizio sommario sulla religione come “fattore di ritardo” nello sviluppo della civiltà, in qualunque epoca e in qualunque condizionamento sociale».

Ora è da osservare che la religione tradizionale – cioè fondata su simboli mitico-rituali – costituisce una mediazione storicamente necessaria nelle società preclassiste e in quelle classiste, e rappresenta tanto poco un cammino «allungato e indiretto» (nel senso di una «perdita di tempo» e di un «fattore di ritardo») che in quel dato condizionamento storico e sociale costituisce l'unico cammino possibile per proteggere i gruppi umani dalla crisi esistenziale e per ridischiudere una determinata coscienza dell'umano e una determinata operatività secondo valori mondani. Se nella civiltà moderna si è aperta effettivamente l'alternativa per un riconoscimento dell'umano che faccia a meno del *détour* mitico-religioso, questo significa soltanto che il mitico-religioso sta diventando per la civiltà moderna un *détour* non percorribile senza «perdita di tempo», e ciò appunto perché, nella civiltà moderna, è insorta una

²⁵ *FM*¹, § 252, 453.

²⁶ *FM*¹, § 254, 456; *cfr.* anche *FM*¹, § 250: 451: la coscienza religiosa è «coscienza alienata di un mondo capovolto nel quale l'uomo perde se stesso».

²⁷ *FM*¹, § 247, 447; § 247.1, 448. La *Religion* come *Umweg* ritorna in §§ 248, 249, 252.

²⁸ Marx vi sosteneva che, quand'anche lo Stato fosse laico, gli uomini sarebbero liberi di seguire una religione o anche di essere atei, ma non sarebbero liberi *dalla* religione, e dato che la religione è alienazione dell'essenza generica umana, essi sarebbero liberi solo in modo astratto e limitato per mezzo dello Stato. Ne consegue che in una tale situazione l'uomo «rimane ancor sempre prigioniero del pregiudizio religioso, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell'uomo per via indiretta. Attraverso un *mediatore*. Lo Stato è il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore che l'uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua *spregiudicatezza umana*» (Marx 1954, ora in Marx, Engels 1976, 158-189: 165). Come si può notare, De Martino lascia completamente cadere la polemica marxiana contro il dualismo Stato-società civile e contro l'astratta libertà di religione, che non può mettere fine alla alienazione religiosa: non c'è posto nel suo ragionamento per l'equivalenza tra uomo e libertà per mezzo dello Stato e uomo ed essenza umana per mezzo della religione.

²⁹ *FM*¹, § 247.1, 448.

³⁰ Gli istituti magico-religiosi ben rappresentano questo *détour*, l'uscire dalla storia per poi rientrarvi, permettono cioè alle comunità umane di affrontare i momenti critici dell'esistenza e di superarli richiamandosi alla “metastoria”, cioè al mito, che narra la vicenda esemplare cui può essere assimilata la particolare vicenda vissuta, e al rito, che ripete l'accadere mitico in un regime operativo protetto, consentendo di «essere nella storia come se non ci si stesse» e di superare la crisi.

perentoria antinomia fra coscienza dell'umano che riassorbe in sé il divino e coscienza religiosa tradizionale chiusa nell'orizzonte divino dell'umano. Ma lo storico deve esser preparato a render giustizia a civiltà e ad epoche in cui ciò che per noi sta come «via che allunga il cammino» costituiva invece la via necessaria per essere nel mondo: ed è antistorico giudicare quelle civiltà e quelle epoche facendo immediatamente valere la prospettiva di una scorciatoia verso l'umano che appena ai nostri giorni e con tanta fatica ci stiamo guadagnando³¹.

Ciò che emerge da questo passo così ricco di indicazioni, la maggior parte delle quali però non possiamo esaminare, è il carattere fondativo dell'umano della produzione di «simbolismi protettivi e reintegratori»: produzione che dà senso dell'accadere e che soddisfa quindi un'esigenza permanente: come già ricordato, l'«alienazione è un rischio ineliminabile della condizione umana»³², per cui «senza dubbio l'uomo non potrà mai fare a meno di vibranti quadri energetici in cui il passato si ricapitola e l'avvenire si ridischiede in una prospettiva piena di senso, che toglie dall'isolamento e dalla dispersione»³³. Per un lunghissimo lasso di tempo, «una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nelle notte delle origini e che giunge sino a noi» la produzione di senso è stata magico-religiosa; solo oggi «la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale»³⁴. In questa lunghissima epoca storica nessuna «strada diretta» era possibile: quella magico-religiosa era davvero «la via necessaria per essere nel mondo»³⁵. Quando invece lo stesso Marx concepisce la religione come riflesso spirituale che si situa alla «distanza massima» dalla produzione materiale della vita, e i simboli religiosi come una «stravaganza», allora «si dissolve [...] qualsiasi comprensione storica della vita religiosa»³⁶.

Prima ancora della riproduzione della vita c'è la produzione di senso che permette all'uomo di costituirsi come presenza nel mondo, la volontà di esserci nella storia, che De Martino chiama con la celebre formula «ethos trascendentale del trascendimento».

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 incomprendimento della funzione permanente della vita simbolica (anche nella società socialista), e infine il credere che una scienza della natura e una scienza della società possano come tali «sostituire» la religione, una volta che la società senza classi sia stata realizzata³⁷.

In tre punti, dunque, si articola il programma di De Martino. Il primo è stato ormai chiarito a sufficienza. Sugli altri non posso analiticamente soffermarmi. Sia sufficiente in questa sede dire che la questione del cosiddetto «simbolismo civile»³⁸, era stata posta con nettezza già nell'Introduzione all'antologia *La religione nell'URSS* e poi riprodotta in *Simbolismo sovietico*, raccolto in *Furore, simbolo, valore*, e ritorna in diverse note della *Fine del mondo* quale stadio culturale ulteriore dopo l'epoca del simbolismo mitico-rituale³⁹: bisogna chiedersi infatti, scrive De Martino, «se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese», cioè la divisione in classi della società,

³¹ *FM*^I, § 247.1, 448-449. Cfr. anche la prima versione di questo passo, che si conclude con le seguenti parole: «il *détour* della religione è stato a lungo semplicemente «la via giusta», perché l'unica praticabile e possibile nelle condizioni date, l'unica atta a salvare la cultura umana nella storia del mondo» (*FM*^I, § 247, 448).

³² *FM*^I, § 248, 449.

³³ *FSV*, 55.

³⁴ *FSV*, 53.

³⁵ Perciò «è un'eredità mitica» non solo l'idea di una riappropriazione definitiva e completa dell'umanità, ma anche «l'idea che le civiltà religiose vivessero in piena alienazione»; al contrario, bisogna affermare che in determinate condizioni storiche la religione è «un modo per combattere l'alienazione» (*FM*^I, § 248, 450).

³⁶ *FM*^I, § 253, 455.

³⁷ *FM*^I, § 255, 459. Le pagine dedicate a Croce in *AdM* 22.5, *Prologo crociano*, che dovevano aprire il capitolo di cui si discute ma che Gallini spostò nell'*Epilogo*, avevano a mio avviso il compito di segnalare il limite principale del marxismo.

³⁸ Cfr. Biscuso (2021, 75-123).

³⁹ Cfr. E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, in *FSV*, 181-188; *FM*^I, §§ 7, 8, 139, 143, 311, 384, 393, 394.

«non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile»⁴⁰. Essendo il simbolismo una tecnica di reintegrazione dell'umano in crisi e non una forma inadeguata di conoscenza, ne segue che il disporre di conoscenze scientifiche della natura e della società e organizzare questa abolendo la divisione di classe non fa venir meno la ricerca di senso che soltanto il simbolismo può realizzare: la religione potrà essere superata solo da un sistema simbolico laico e umanistico, che corrisponde a una società non più divisa in classi, non dalla scienza della natura e della società.

Le note sul mancato riconoscimento dell'ethos trascendentale del trascendimento nel marxismo battono però anche su un altro, e decisivo, tasto: quello per cui il vero “cominciare umano”, l'inizio della storia, non consiste nella «produzione dei mezzi materiali di esistenza», che precede la creazione di idee religiose, dell'arte, delle concezioni giuridiche o delle istituzioni statali – così Engels nel discorso sulla tomba di Marx –, ma in un «ethos primordiale», in una «energia di presentificazione secondo valori intersoggettivi», cioè nella volontà di emergere dalle condizioni naturali mediante la ripartizione di compiti produttivi, la condivisione dell'organizzazione economica e sociale e l'invenzione di strumenti tecnici (tra cui rientrano le istituzioni magico-religiose).

Ora tutto questo è già 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'economicità 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 deriva dall'ordine socio-economico ma lo condiziona alla radice⁴¹.

Come sopra ricordato, la produzione dei mezzi materiali d'esistenza, l'attività economica è l'attività e quindi il valore inaugurale della cultura umana, ma in quanto tale essa è resa possibile da un principio trascendentale, che quindi la precede. In due commenti a un passo della *Deutsche Ideologie* – «Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte Weise» (MEGA, I, V, p. 19), cioè «Gli uomini hanno una storia perché devono produrre la loro vita, e la debbono, precisamente, in una maniera determinata» (trad. it. Editori Riuniti 1958, p. 26 nota) – De Martino sottolinea come in questa nota di Marx il «principio che rende intellegibile» – e, bisogna aggiungere, rende effettivo – «il distacco del culturale dal naturale [...] resta qui [...] occultato e perduto. Il *produzieren* sta in primo piano: il *dovere* è inteso come un ovvio essere obbligato in virtù della organizzazione fisica. Ma in realtà il *müssen* è un *sollen* trascendentale, e senza questo ethos trascendentale del trascendimento» quel distacco, come «la stessa produzione della vita in una modalità determinata» e la storia stessa «restano in generale un mistero»⁴².

Questo limite, scambiare il trascendentale *sollen* per un naturalistico *müssen*, come nel caso dell'alienazione, deriva dal clima polemico contro gli idealismi e i moralismi borghesi in cui nacque il materialismo storico, dalla “logica del rovesciamento”. Il marxismo è «un ethos vergognoso di sé», che maschera il dover (*sollen*) produrre in aver da (*müssen*) produrre: «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»⁴³.

⁴⁰ *FM*^I, § 252, 453.

⁴¹ *FM*^I, § 255, 457-458.

⁴² *FM*^I, § 235, 428-429.

⁴³ *FM*^I, § 234, 428.

È sulla base dell'ethos trascendentale del trascendimento che De Martino ripensa il rapporto natura-storia/cultura. Nell'*Ideologia tedesca* (MEGA I, V, p. 39) e nelle *Tesi su Feuerbach* Marx aveva già impostato il rapporto nel modo corretto: il mondo sensibile non è

una cosa immediatamente data dall'eternità sempre uguale a se stesso, bensì il prodotto della industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni.

Meglio: il mondo è «dato» nel senso di trasmessoci dalle generazioni che ci hanno preceduti,

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 con la 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'universo⁴⁴.

Si tratta di un punto teorico molto alto raggiunto da Marx, perché permette di superare l'astratta opposizione natura/storia o natura/cultura. Si comprende perciò perché nel piano originario del capitolo fossero introdotti gli appunti sulle tecniche del corpo e sulla domesticità del mondo, che Gallini invece collocò nell'*Epilogo*: il loro inserimento risponde a un disegno complessivo coerente, che va dal riconoscimento marxiano del mondo sensibile come prodotto dell'operare umano e delle condizioni sociali, alle forme diverse di appaesamento, cioè di costituzione del corpo vissuto come custode della domesticazione e del mondo come insieme di percorsi operativi percorribili. Anche in questo caso, però, De Martino deve riconoscere in Marx «una certa oscillazione di concetti»: quando questi parla, due pagine dopo (MEGA, I, V, p. 41) di una «natura che precede la storia umana», si riaffaccia una impostazione metafisica che racchiude «in germe i temi positivisticci e scientifici che travaglieranno in seguito il marxismo, dando luogo al filone del “materialismo dialettico”, alla “dialettica della natura”, ecc.»⁴⁵.

Il discorso, qui, si deve chiudere; non senza però ricordare come De Martino, a sua volta, non sempre tenne ferma questa capitale acquisizione di Marx, nel momento in cui pensò la natura – dalla quale emerge la vitalità umana e le varie forme di produzione e riproduzione della vita, che è sempre vita umana e quindi simbolicamente connotata –, come «vitalità cruda e verde», alla quale ci strappa l'ethos trascendentale del trascendimento⁴⁶.

§3. La prima ricezione de *La fine del mondo* (1977-78)

Come fu presentata e come fu accolta *La fine del mondo* al suo apparire?⁴⁷ In particolare, in che modo vennero lette e discusse le note critiche di De Martino dedicate al «dramma dell'apocalisse marxiana»?

⁴⁴ *FM*^I, § 232, 425.

⁴⁵ *Ivi*, 426.

⁴⁶ Sulla questione rimando a Biscuso (2021, 232-247).

⁴⁷ Una sintetica ricostruzione in Fabre (2019). In realtà Fabre ebbe modo di presentare solo la *Introduzione* di Clara Gallini (*ivi*, 45-53), non le recensioni del libro, che aveva individuato e di cui parlano gli altri curatori dell'edizione 2019, G. Charuty e M. Massenzio (*ivi*, 53-58).

§3.1. L'Introduzione di Clara Gallini

È noto che i testi di De Martino furono preceduti da una *Introduzione* molto ampia di Clara Gallini, un vero e proprio saggio, che intendeva guidare il lettore nel «labirinto»⁴⁸ del testo; oltre a questa funzione di guida, però, l'*Introduzione* di Gallini assumeva anche il carattere di un lunghissimo *caveat* per mettere in guardia chi si accostasse al magmatico contenuto del libro con eccessive speranze di trovarvi indicazioni sostanziose per comprendere la situazione storica presente. Ma mettere in guardia da che cosa? Innanzi tutto, dal ritenere attuale la proposta teorica del libro postumo: la pagina di De Martino appare «irrimediabilmente datata», perché – scriveva Gallini – queste note, che vogliono essere la *summa* del suo pensiero, nel loro impianto teorico e metodologico potrebbero essere retrodatate agli anni Quaranta e Cinquanta, considerando che la ricerca si muove soprattutto a «livello ontologico», cioè a livello di indagine sulla condizione umana colta nella sua (pretesa) universalità e permanenza, e per di più con strumenti ormai inadeguati, quali l'esistenzialismo heideggeriano e l'idealismo crociano: crisi della presenza ed *ethos* trascendentale del trascendimento appaiono concetti inservibili rispetto agli strumenti che ci forniscono oggi lo strutturalismo e i recenti sviluppi del materialismo⁴⁹.

Insomma, per Gallini – ma non solo per lei, come vedremo – con la sua ultima ricerca De Martino compiva un «grande ritorno» al suo capolavoro, *Il mondo magico*, e quindi alle suggestioni esistenzialistiche, facendo un passo indietro rispetto allo storicismo gramsciano che aveva invece sostenuto le indagini sulle «plebi rustiche del Mezzogiorno» nei tardi Cinquanta. L'analisi di classe era ormai abbandonata a favore del recupero della, cioè della regressione alla, dimensione astorica dell'uomo in sé:

L'oggetto con cui De Martino intende ora misurarsi è un problema che, come già in *Il mondo magico*, trascende ogni possibile divisione in classi, perché si configurerebbe come problema comunemente umano: in *La fine del mondo*, sarà la crisi delle crisi, quella ultima e suprema, e sarà anche l'insieme di tutte le possibili risposte culturali storicamente date ad essa. Ormai, Gramsci cede il posto a Heidegger⁵⁰.

L'oscillazione tra situazione storica e condizione umana, tra storia e ontologia, è risolta dunque a vantaggio della seconda. Il che autorizza De Martino a paragonare apocalissi culturali prive di connessioni storiche e soprattutto a correlarle con le apocalissi psicopatologiche, con i deliri da fine del mondo⁵¹. La crisi esistenziale, alla quale sono dedicate numerose note, è esaminata per lo più nelle sue dinamiche interne e perde così ogni riferimento alla concreta situazione storica e alla società, che pure, come si afferma, le ha generate⁵².

L'*Introduzione* di Gallini intendeva poi mettere in guardia il lettore anche da un altro rischio: quello di essere attratti da «De Martino filosofo della crisi».

Personaggio complesso, le sue corrette istanze di una conoscenza delle origini, della struttura e della funzione delle forme culturali, si intrecciarono sempre con un sottile, ambiguo giocare con un irrazionale ad ogni momento evocato per operare su di esso un esorcismo solenne. Nonostante gli appelli a una solare ragione crociana, nonostante i tentativi di assimilare Gramsci e Marx. Sì, De Martino, per quanto rifiutasse energicamente di riconoscerlo – ma sempre in nome di una Ragione altrettanto trionfante quanto astratta – era strettamente imparentato con la letteratura europea della crisi. Intratteneva con essa un irrinunciabile rapporto di odio ed amore, che gli impedì sempre, anche negli ultimi anni (soprattutto negli ultimi anni) di ritenere chiuso questo capitolo e di dedicarsi ad altre tematiche. Se ci fu anzi un

⁴⁸ Gallini (1977, XII).

⁴⁹ Ivi, XXII.

⁵⁰ Ivi, LXXXVI.

⁵¹ Cfr. Fabre (2019, 49).

⁵² Gallini (1977, LXVII).

grande ritorno all'argomento, fu proprio in quest'ultimo suo lavoro, che parla di apocalissi ed assume come interlocutori validi filosofi esistenzialisti e letterati del disagio⁵³.

Un rapporto ambiguo, di attrazione e repulsione, confermato dalla scelta di far tradurre e pubblicare molte opere "irrazionaliste" nella einaudiana "Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici" (la celebre "collana viola"), scelta da attribuire in larga misura a De Martino e non a Pavese⁵⁴.

La conseguenza che emergeva con forse maggiore evidenza dal ritorno agli interessi del *Mondo magico* e dalle istanze ontologiche e trascendentali che vi erano connesse, era l'alterità e la discontinuità con il De Martino "meridionalista", l'etnologo del Mezzogiorno, l'autore dei «tre grandi libri di storia religiosa del Sud»⁵⁵, *Morte e pianto rituale, Sud e magia* e *La terra del rimorso*. Gallini respinge lo stereotipo di un De Martino prima filosofo-etnologo poi meridionalista e ricercatore sul campo: le cose non stanno così, come dimostrano le note della *Fine del mondo*. Gli interessi teorici – ella sostiene – furono sempre centrali nella ricerca demartiniana e casomai sono le opere meridionalistiche a essere prodotte per «motivi politico-culturali di ordine relativamente contingente».

Di fatto, egli non si occupò *solo* di Meridione, ma *anche* di Meridione. Lo specifico culturale che egli prendeva in esame poteva – almeno in potenza – essere scambiato con altri, qualora fossero state tenute ferme le tesi teoriche fondamentali e fossero state trovate motivazioni politico-culturali sufficientemente valide.

[...] il «mondo magico» del Sud rappresentò per lui un importantissimo, ma non esclusivo oggetto di indagine storico-culturale. Il nucleo stabile delle fedeltà demartiniane va cercato altrove, e cioè nell'impianto *teorico* della sua concezione del rapporto tra crisi della presenza e reintegrazione culturale operata dal simbolismo mitico-rituale⁵⁶.

Detto questo, dati gli attuali interessi per il folklore e per il De Martino meridionalista, Gallini prevede che «se qualche delusione le note a *La fine del mondo* comporteranno, sarà meno nella direzione dei filosofi lettori di *Il mondo magico* che non in quella dei giovani ammiratori di *Sud e magia*»⁵⁷. In effetti, negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della *Fine del mondo* il De Martino meridionalista e studioso delle istituzioni magico-religiose popolari continuerà a ricevere la maggiore attenzione, come si evince dalla bibliografia degli scritti sull'autore di *Sud e magia*⁵⁸. Inoltre gli studi ispirati alla sua lezione sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno stavano conoscendo una intensissima stagione di sviluppo, che sarebbe durata almeno un altro decennio⁵⁹. La stessa Gallini fa riferimento a questo fenomeno, parlando di «attuale riscoperta, che va in prevalenza nella direzione del De Martino studioso meridionalista politicamente impegnato»⁶⁰. Tutto ciò avveniva in un contesto culturale in cui, almeno dalla metà degli anni Sessanta, si era affermata la convinzione del carattere alternativo del folklore rispetto alla cultura egemonica borghese, attribuendo allo stesso De Martino (e a Gramsci) la paternità di questa nuova comprensione del folklore – un paradosso, perché né Gramsci né De Martino credevano ciò⁶¹.

⁵³ Ivi, XLII

⁵⁴ Ivi, LIX-LX. La notizia della paternità demartiniana della scelta di tradurre «buona parte degli incriminati libri della "serie viola"» era stata data a Gallini da Pietro Angelini, che ancora non aveva pubblicato il carteggio De Martino-Pavese, apparso solo quasi quindici anni dopo (cfr. Pavese, De Martino, 2022).

⁵⁵ Gallini (1977, XIX).

⁵⁶ Ivi, LXXIX.

⁵⁷ Ivi, LXXVIII.

⁵⁸ Cfr. Gandini (1986).

⁵⁹ Cfr. Dei (2018, 133-134).

⁶⁰ Gallini (1977, XXIV).

⁶¹ Sull'argomento, cfr. Dei (2018, 104-105) su Luigi M. Lombardi Satriani, autore di *Folklore come cultura di contestazione* (1966). Ma si vedano anche le molte pagine (spec., 126-129) dedicate al fortunato manuale di Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne* (1973²).

Sulle pagine dedicate al «dramma della apocalisse marxiana» e in generale al marxismo di De Martino il giudizio di Gallini è netto: nonostante alcune giuste osservazioni critiche, rivolte alle rigidità del marxismo del suo tempo, l'aver spostato l'analisi al livello ontologico ha finito per compromettere l'attenzione al livello storico, con la conseguenza di fare una storia – quando la si è fatta – tutta sovrastrutturale, aliena da ogni puntuale riferimento alle strutture sociali determinate. Il marxismo di De Martino è conativo, non effettivo.

Gallini riconosce che quello di De Martino fu il primo tentativo in Italia di «un'analisi materialistica del rapporto tra ideologie e società», attuato innestando «le istanze materialistiche» sul «ceppo dello storicismo»⁶². In questo esperimento egli «si trovò di fronte al muro di un marxismo ortodosso, che non voleva o non era storicamente in grado di avvicinarsi a una problematica dell'ideologico in generale, e della religione in particolare», e che ricorreva alla «rigida teoria del “riflesso”». Le critiche metodologiche alla teoria del riflesso potrebbero essere ancora oggi feconde, come mostra l'individuazione della «importanza *anche* pratica assoluta dall'ideologia» – si pensi alla scoperta della funzione del simbolismo e in particolare del simbolismo mitico-rituale –, ma a condizione che «le specifiche forme ideologiche» siano ricondotte non «a ipotetiche crisi esistenziali, ma a concreti rapporti sociali e soprattutto a concrete contraddizioni (principali e/o secondarie) presenti all'interno di formazioni sociali date. Rifiutando (o piuttosto, ignorando) la dialettica, di fronte al problema del divenire storico De Martino non poté che compiere un'operazione trascendentale»⁶³. Si ripropone di nuovo lo schema ermeneutico con il quale Gallini si accosta al pensiero del suo maestro: o livello storico o livello ontologico, o dialettica o trascendentalismo – uno schema dicotomico assunto troppo facilmente e che deve invece essere problematizzato⁶⁴.

Su questo difetto Gallini ritorna più volte: la prassi sociale, al quale De Martino spesso si riferisce, è più ipotizzata che effettivamente dimostrata, è ricondotta anzi «nel limbo delle pure astrazioni»⁶⁵. Il fatto è che in De Martino manca «una chiara individuazione del concetto di struttura sociale. Qui stanno i limiti non solo del suo marxismo, ma anche delle sue possibilità o capacità di far ricorso agli strumenti della sociologia borghese», come mostra l'assenza di ogni riferimento alla Scuola di Francoforte, a Max Weber e all'antropologia sociale inglese, che pure avevano detto molte cose importanti sul nesso tra ideologia (mito, religione) e struttura sociale. «Certo che, attraverso questi rifiuti e selezioni, si finiva per convalidare uno studio dell'ideologia magico-religiosa, che a vario tipo correva tutti i rischi di rimanere al livello sovrastrutturale di una storia del pensiero umano e dei soggettivi meccanismi interni ad esso»⁶⁶.

Insomma, di nuovo, un De Martino irrimediabilmente datato, che guarda più al passato che al futuro, perché si attarda ancora negli anni Sessanta sulla nozione, di evidente ascendenza crociana, di ethos del trascendimento, ignora «le nuove strade che il materialismo andava ormai aprendo sia in Italia che all'estero», e legge in chiave umanistica i *Manoscritti* del '44, «quasi» ignorando *Il capitale*⁶⁷. Posizione che avrebbe contribuito a portare inevitabilmente lo studioso napoletano all'isolamento anche all'interno della parte politica nella quale militava.

Gallini allude, senza citarlo, al dibattito sullo storicismo marxista e sulla sua crisi che si era aperto fin dal 1956 e che aveva investito la proposta togliattiana di un marxismo che si inserisce in una linea nazionale che risale a Bruno e Galilei, passa per De Sanctis e giunge a Labriola e infine a Gramsci

⁶² Gallini (1977, xxxix).

⁶³ Ivi, xxviii-xxix.

⁶⁴ Lo si vede bene quando Gallini sostiene «la scarsissima – se non nulla – incidenza del materialismo nell'ambito [del] livello ontologico della ricerca demartiniana», e porta a riprova le ricerche dedicate alle tecniche del corpo, le quali, muovendo da premesse fenomenologiche, «non tengono conto della stretta relazione che esiste tra rapporti sociali di produzione e uso sociale del corpo e degli oggetti» (ivi: lIII-lIV). Al contrario, ritengo che le indagini sulle tecniche del corpo si aprano alla prospettiva di una ontologia storica, disponibile a indagare quel rapporto. Si veda quanto sopra scritto alla fine del § 2.

⁶⁵ Ivi, LVIII.

⁶⁶ Ivi, LXII-LXIV.

⁶⁷ Ivi, XXII-XXIII.

(genealogia che non comprende, come invece talvolta si crede, Croce)⁶⁸. L'affermarsi in Italia di altre forme di marxismo, decisamente antistoricistiche, rendevano “attardato” agli occhi di molti, tra cui Clara Gallini, il marxismo storicistico⁶⁹ di De Martino: già negli anni in cui De Martino scriveva le note della *Fine del mondo* si andavano proponendo, solo per citare qualche esempio tra i molti, il “marxismo delle forme” di Luporini, il marxismo “galileiano” di Banfi e di della Volpe e dei rispettivi allievi – Rossanda, responsabile culturale del Pci dal 1962, e Colletti –, il marxismo operaista di Tronti, Cacciari e Asor Rosa⁷⁰; tutte proposte volte a rendere più adeguata l'analisi e la strategia del «movimento operaio italiano rispetto ai nuovi livelli di sviluppo del capitalismo»⁷¹.

Nel paragrafo “Il distacco dal partito; marxismo e religione”, Clara Gallini ricostruisce sia pure con rapidi tratti la «drammatica parabola» dei rapporti con il Pci, soffermandosi sul tema degli studi storico-religiosi⁷². Il Pci togliattiano era molto prudente nei confronti delle masse cattoliche; la linea scelta fu quella del compromesso tra chiusure e ortodossia: diffidenza nei confronti dello sviluppo delle scienze antropologico-sociali, ostilità verso le ricerche sulla struttura e il funzionamento del cattolicesimo italiano, concessione di uno spazio, sia pur circoscritto, al marxismo ortodosso, che riconduceva la religione a riflesso in senso oscurantista delle strutture sociali. Scelte che De Martino non poteva fare proprie e contro le quali rivendicò la libertà della ricerca intellettuale. Gli anni Sessanta non portarono significative modificazioni e Gallini dà ragione a De Martino per i suoi duri giudizi sulla qualità «rozza e infantile» degli studi marxisti sulla religione. Tuttavia, le note della *Fine del mondo* sul rapporto tra marxismo e religione vanno in direzioni contraddittorie. Da un lato, c'è la «fondamentale intuizione che il simbolismo magico-religioso costituisca una certa forma di orizzonte teorico della prassi sociale». Di qui una lettura di Marx, che non privilegia gli aspetti dequalificanti della religione, ma insiste sulla tesi che per Marx la religione costituirebbe «una varietà di struttura ideologica, caratterizzata da una forma peculiare: quella del “percorso indiretto” (*Umweg*) che, a condizioni sociali date, l'uomo compirebbe per giustificare e render possibile i rapporti pratici materiali». Percorso indiretto che De Martino finisce per identificare, come già detto, con il ricorso alla “metastoria”. Dall'altro, però, il resto delle note «si muove verso direzioni a dir poco così stravaganti, da costringerci brutalmente alla domanda di quanto in realtà De Martino, a un livello teorico più generale, praticasse i principi più elementari [del] materialismo dialettico»⁷³.

§3.2. La prima ricezione della *Fine del mondo*

Se adesso prendiamo in considerazione le reazioni che seguirono la pubblicazione della *Fine del mondo* riguardo alle non poche pagine dedicate al «dramma dell'apocalisse marxiana», non può non colpire il fatto che a esse e agli argomenti di De Martino che ho cercato di mettere in evidenza non fu dato il rilievo che avrebbero meritato, né da chi lo accusava di una difettosa conoscenza del marxismo, né da chi ne sosteneva la sostanziale (e legittima) distanza. Nulla si dice nella breve scheda siglata F.P. uscita sul «Giorno»⁷⁴. In una prima recensione su «la Repubblica» Alfonso M. Di Nola, dopo aver parlato di un'opera in cui «giungono a piena maturità le molteplici sollecitazioni ideologiche che avevano accompagnato la sua difficile e contrastata crescita dall'alveo crociano»,

⁶⁸ Sull'argomento, cfr. Vittoria (2014, 96) in particolar modo sull'intervento di Togliatti alla Commissione culturale del Pci del 3 aprile 1952. È il famoso intervento in cui Togliatti avrebbe avanzato in modo allusivo una severa critica a De Martino. Sulla vicenda, cfr. Severino (2003, 534-535). Sul marxismo storicista di Togliatti, cfr. ora Mustè (2021).

⁶⁹ Di Donato (2023, 167) parla, forse più pertinentemente, di marxismo «ibridato» di storicismo crociano, esistenzialismo e fenomenologia.

⁷⁰ Cfr. Azzolini (2021).

⁷¹ Cassano (1973a). Si tratta della *Premessa* a un'importante antologia (Cassano, 1973), introdotta da un lungo saggio dello stesso Cassano (1973b).

⁷² Sui complessi rapporti tra De Martino e il Pci, cfr. Severino (2003, 535-537), in cui si discutono anche i giudizi di Gallini (1977) sul rapporto tra De Martino e il Pci.

⁷³ Gallini (1977, LXXII-LXXVII).

⁷⁴ F.P. (1978).

ritiene che il marxismo «resti ai margini, dato il prorompente interesse per le metodologie che Marx non conosceva e delle quali, invece, l'autore fa tesoro»: fenomenologia, esistenzialismo, tecniche psicoanalitiche e psichiatriche. «Il marxismo che sopravvive nell'autore, gli consente di elaborare una lettura umanizzata delle catastrofi finali»⁷⁵. Vittorio Lanternari, invece, sottolinea sul «Messaggero» il fatto che nella *Fine del mondo* lo storicismo assoluto «sbocca addirittura in uno slancio di fede laicista sì, ma trascendentale» e che «l'ipotesi della catastrofe cosmica e nucleare» è posta «entro una prospettiva ormai decisamente metafisica e oltremondana». Insomma, ambiguità e contraddizioni già presenti nei precedenti lavori di De Martino, un autore in cui la «tensione marxista [è] incrostata di esistenzialismo, di storicismo postcrociano e di ontologismo psicologico», ora riesplodono «in modo macroscopici»⁷⁶. Nulla si dice del «dramma dell'apocalisse marxiana» né in questa recensione né nel più ampio intervento che poi Lanternari pubblicò su «Studi Storici»⁷⁷, come nulla si dice di essa nella simpatica e ampia recensione di Annabella Rossi su «Paese Sera» (poi riproposta da «L'Ora»), in cui, dopo aver ricordato l'itinerario intellettuale del «grande studioso» e la sua originalità, l'antropologa romana ricostruisce brevemente la struttura della *Fine del mondo* grazie al ricorso all'articolo apparso nel 1964 su «Nuovi Argomenti» e si sofferma infine sulla documentazione psicopatologica, «perno centrale del suo lavoro». L'*Introduzione* di Gallini è definita «ampio saggio di grande interesse», ma non si entra nel merito dei giudizi della curatrice⁷⁸. La prima e unica voce in questa primissima fase della ricezione della *Fine del mondo* che attirò l'attenzione sul «dramma dell'apocalisse marxiana» fu quella di Michele L. Straniero, con un breve intervento sulla rivista di fumetti – ma non solo – «Linus», allora molto diffusa⁷⁹. Straniero sottolinea il carattere di grande novità della ricerca demartiniana e porta come esempio proprio il capitolo marxiano: «Si pensi solo a quanto possa risultare illuminante lo strumento di analisi proposto da questo libro (i miti della “fine del mondo” come sublimazione dinamica dell'autodistruzione culturale) nell'indagine e nella comprensione della più recente dialettica riforme-rivoluzione, dico proprio quella dal celebratissimo Sessantotto ad oggi». Insomma, Straniero pone la questione del carattere mitico della rivoluzione, con i suoi limiti, quelli che De Martino appunto sottolineava nel testo, ma, sembra di capire, anche i suoi aspetti positivi, consistenti nell'essere un fattore decisivo per la mobilitazione dell'agire politico. Ma il discorso, appena accennato, si chiudeva subito sul nascere.

I toni sobri di queste prime recensioni furono però ben presto abbandonati. Vittorio Saltini intervenendo su «L'Espresso», criticò con durezza Clara Gallini, definita non elegantemente «cane da guardia» dell'ortodossia marxista, e negò l'adesione di De Martino al materialismo dialettico⁸⁰. È a questo punto che la polemica scoppiò e gli interventi si divisero su due fronti. A difesa della «bella» introduzione di Gallini intervenne qualche settimana dopo la stampa comunista. Carla Pasquinelli attaccò su «Rinascita» Saltini, accusandolo di voler ridurre De Martino ad autore irrazionalista. Pasquinelli ritiene che la teoria dell'ideologia, nonostante i limiti idealistici, resti il contributo più originale dello studioso napoletano e che, «Al di là di questa, lo stesso confronto con il marxismo non merit[i] grande attenzione, tutto interno com'è ai percorsi dell'umanesimo marxista dei primi anni '60»⁸¹. Anche Alberto Sobrero, su «l'Unità», difese il «saggio ricchissimo» di Gallini, convenendo sulla «scarsissima incidenza del materialismo» marxista nell'analisi a livello ontologico

⁷⁵ Di Nola (1978a). Il testo di Di Nola non è citato da Fabre (2019).

⁷⁶ Lanternari (1978a).

⁷⁷ Lanternari (1978b).

⁷⁸ Rossi (1978). Sulla schizofrenia e sui deliri di fine del mondo, ma esclusivamente su questi temi, si concentra Citati 1978.

⁷⁹ Straniero (1978). Il testo di Straniero non è citato da Fabre (2019). La recensione è interessante anche per il fatto che Straniero, dopo aver ricordato il passo dell'*Introduzione* in cui Gallini parla della fondazione dell'Istituto De Martino – Straniero fu tra i fondatori – e stigmatizza la mancata revisione critica di De Martino da parte dell'Istituto che porta il suo nome, definisce «moralmente ingiusto» il rimprovero, considerato il carattere militante assunto da subito dall'Istituto.

⁸⁰ Saltini (1978).

⁸¹ Pasquinelli (1978). Il testo di Pasquinelli non è citato da Fabre (2019).

di De Martino⁸². Ancora più drastico nel prendere le distanze dalle tesi della *Fine del mondo* fu Alfonso M. Di Nola nella seconda recensione che dedicò all'opera – quasi una palinodia della precedente su «la Repubblica». Intervenendo su «La Critica Sociologica» egli ritenne «irrimediabilmente datato» questo «canovaccio trasformato in libro» e accusò De Martino di aver abbandonato la metodologia e i risultati molto diversi delle opere meridionalistiche per ritornare alle «antiche radici crociate»⁸³. Appoggiandosi a una metodologia fenomenologica ed esistenzialistica «che ci riporta ad una sofferta personale lettura del reale degli anni '20 o '30», De Martino «fa perdere all'opera le infinite chances di una costante connessione non soltanto con la sociologia marxiana e postmarxiana, ma con lo stesso mondo della prassi»⁸⁴ – un rovesciamento di prospettiva per chi solo pochi mesi prima aveva parlato di un De Martino «liberato dalla sua usurata connotazione di meridionalista», che «si fa dominatore della storia in senso lato», e della *Fine del mondo* come di un «testo sconvolgente», spiegabile solo con motivi di schieramento ideologico nel dibattito che si era aperto⁸⁵.

Queste posizioni torneranno a contrapporsi nella tavola rotonda dedicata alla *Fine del mondo* dalla rivista «Quaderni storici», pur rimanendo concordi nello svalutare il confronto di De Martino con il marxismo: se Cesare Cases parlò di «mancata assimilazione del marxismo o almeno di una certa sua tematica» e a riprova di ciò affermò che De Martino riduce la crisi della civiltà occidentale a un «fatto di psicopatologia collettiva», che «non dipende da un fatto oggettivo che ha cause economiche ben precise»⁸⁶; Carlo Ginzburg, in aperto dissenso con l'interpretazione della figura e dell'opera di De Martino proposta da Gallini, sostenne che lo studioso napoletano «non si considerava affatto un materialista dialettico» e anzi giudicava il materialismo dialettico una «degenerazione positivista del marxismo»⁸⁷.

Unica eccezione in questo panorama è l'ampia recensione di Rocco Brienza apparsa sul mensile «Basilicata» nei primi mesi del 1979. Subito in apertura Brienza sostiene che l'ampio materiale raccolto nel volume postumo si iscrive nella produzione culturale che intese la storia della prima metà del Novecento come «storia della crisi radicale dell'Europa e dell'Occidente»⁸⁸. Ma questa constatazione non si traduce affatto in un giudizio di estraneità o incongruenza con la prospettiva marxista, bensì di profonda interlocuzione critica con essa. Dopo aver riassunto in apertura i temi principali del «dramma dell'apocalissi marxiana» (l'individuazione del «vero limite del pensiero marxiano» nel mancato riconoscimento dell'ethos trascendentale del trascendimento, responsabile delle «ombre mitologiche» che gravano sul marxismo, anche riformato; la critica al materialismo dialettico e storico; i limiti dell'approccio marxiano alla religione)⁸⁹, Brienza pone in conclusione la questione di come affrontare oggi le «sporgenze del divenire» avendo a disposizione solo le «risorse della ragione» e non più quelle delle tecniche magiche e religiose: la crisi di oggi è perciò ben più radicale di quelle che nel passato hanno travagliato le società umane. Questo significa che anche la classe operaia e i subalterni non possono più attingere le risorse ideologiche – o, meglio, mitologiche – di un mondo unificato e liberato, cioè la «prospettiva dell'*escaton*» marxiano. Il problema della

⁸² Sobrero (1978). Il testo di Sobrero non è citato da Fabre 2019. Ringrazio Antonio Fanelli di avermi segnalato questa recensione.

⁸³ Un'accusa questa del «ritorno a Croce», che com'è noto datava dalla celebre *Introduzione* di Cesare Cases al *Mondo magico* nell'edizione Bollati Boringhieri del 1973. Il significato del «ritorno a Croce», tuttavia, aveva un significato sostanzialmente diverso, perché per Di Nola era un ritorno da Gramsci, mentre per Cases le stesse «opere meridionalistiche» e il loro gramscismo rappresentavano un passo indietro rispetto al *Mondo magico* e alla storicizzazione delle categorie e del soggetto in esso compiuta: cfr. Cases (2007, XLVIII).

⁸⁴ Di Nola (1978b). F.P. 1978 aveva parlato di «materiale ricco e interessante, ma la sua datazione, quasi irrimediabile, è degli anni Cinquanta».

⁸⁵ Di Nola (1978a).

⁸⁶ Cases (1979).

⁸⁷ Ginzburg (1979, 240). Cfr. *FM'*, § 237, 458.

⁸⁸ Brienza (1979, 59). Il testo di Brienza non è citato da Fabre 2019.

⁸⁹ Ivi, 60.

reintegrazione simbolica dell'esistenza, fedele alla ragione storica, che non porti cioè con sé il rischio di «nuovi tratti ierogonici», si pone perciò oggi con acutezza, anche nelle società socialiste⁹⁰.

Ma la questione posta da De Martino ed evidenziata da Brienza non trovò ascolto. E sul confronto tra lo studioso napoletano e il marxismo non apparve null'altro alla fine degli anni Settanta. Non è quindi illegittimo sostenere che le riflessioni sul «dramma dell'apocalisse marxiana» caddero nel vuoto e la riflessione di De Martino sul marxismo e in particolare sull'approccio di esso alla religione non fu giudicata meritevole di esame⁹¹. Come non fu avvertita la drammaticità della questione del simbolismo civile. Fu invece decisamente respinta la ragione di fondo della critica al marxismo: il mancato riconoscimento dell'ethos del trascendimento quale radice non solo del passaggio dalla natura alla cultura, bensì come motivo ultimo della ricerca di un altro mondo possibile rispetto al mondo dato: la stessa trasformazione socialista, scrive De Martino, «non è possibile senza la energia morale 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 movimento operaio»⁹². Ebbene, lungi dal cogliere nell'ethos del trascendimento la tensione a trascendere l'orizzonte che si è fatto estraneo, gli studiosi lo trattarono come una bizzarria o un regresso teorico. Gallini intese questo ethos «superumano» (ma perché?)⁹³ responsabile del suo (di De Martino) modo

⁹⁰ Ivi, 64.

⁹¹ Va tuttavia segnalato un intervento di Vittorio Strada (1979), scritto nel gennaio 1978, quando dunque era appena uscita *La fine del mondo*, privo di note «Per non appesantire il [...] saggio», in cui Strada discute il rapporto tra marxismo e religione, e in particolare la relazione tra istanza emancipatoria universale, che il marxismo eredita dalla religione, e operazione scientifica, che si apre a una tecnica di azione storica – temi in parte coincidenti con le analisi di De Martino e soprattutto con le sue preoccupazioni, che permettono cautamente di ipotizzare che Strada tenesse presenti. Il famoso slavista sottolinea come la critica marxiana alla religione non possa essere ridotta né alla critica illuministica, né alla critica feuerbachiana, perché per Marx la religione non è soltanto «la duplicazione rovesciata e compensatoria di un'oppressione», ma anche e soprattutto «il luogo dove si è manifestata la “protesta” contro questo mondo e dove si è conservata la speranza di un mondo altro da questo» (ivi, 183). Così la *ratio* marxiana ha le sue radici in una «*irratio* primigenia», la «querchia luminosa» della scienza emerge dall'«humus oscuro» del mito. Disfare l'unità della ragione marxiana, in cui l'irrazionale non è solo sfera germinale della *ratio* ma anche il concetto limite che fa della *ratio* «una ragione potente nei limiti dell'umana finitezza» (ivi, 186), disfare questa unità significa produrre una crisi del marxismo, come avvenne con il revisionismo di Bernstein e come sta avvenendo oggi. Dopo aver passato in rassegna i tentativi di riprodurre quella unità nell'opera di Lenin, di Sorel e di Lukács, Strada osserva: «Il marxismo deve imparare a rinunciare non al suo mito emancipatorio, ma all'espressione titanica e enfatica che esso ha avuto nella marxiana “critica della religione” e nella leniniana “lotta contro la religione” e che è rimasto in tutto il quadro politico della società comunista avvenire (fine dello Stato, fine della divisione del lavoro ecc.). La teoria marxista del fenomeno religioso va rivista non solo per depurarla dagli all'ottri elementi illuministici che vi sono penetrati, ma dai suoi stessi impulsi di origine hegeliana e feuerbachiana [...] che fanno della religione qualcosa che deve essere superato in un sapere assoluto, riportato sulla terra dopo essere stato proiettato in cielo, sciolto in una realizzazione rivoluzionaria che superi tutte le contraddizioni di base. All'esperienza religiosa si deve riconoscere una potenzialità antropologica, seguendola in tutte le sue variazioni e trasformazioni fino alla sua attuale secolarizzazione» (ivi, 194-195). E dopo aver ricordato ciò che il marxismo deve imparare, Strada conclude: «Il marxismo deve infine elaborare una teoria della cultura più ampia e sottile di quella che finora ha tracciato arbitrarie linee di confine tra reazione e progresso [...]. Se le ragioni della *ratio* marxiana permangono e non se ne vede il tramonto, vive sono anche le ragioni di quella *irratio* sulla quale un astratto razionalismo anche marxista ha gettato il suo anatema. Anche la storia reale del marxismo [...] è così ricca di tensioni e catastrofi da fare dell'esperienza cristallizzata dell'“irrazionalismo” un patrimonio comune, da decifrare certo criticamente come ogni altra creazione culturale, ma da riconoscere come un testo che virtualmente parla per tutti» (ivi, 195-196). Oltre a ciò, segnalo una piccola spia linguistica della possibile lettura della *Fine del mondo*: l'uso del termine demartiniano «appaesamento» (ivi, 191).

⁹² *FM*¹, § 255, 458. Bori (1979, 236-237) ha attirato l'attenzione sul passo, facendo notare criticamente che l'ethos del trascendimento cristiano rende possibile il cristianesimo come l'ethos del trascendimento socialista rende possibile il socialismo: insomma De Martino presupporrebbe ciò che deve spiegare.

⁹³ C'è un solo luogo nella prima edizione della *Fine del mondo* che potrebbe legittimare l'uso di questo aggettivo, quando De Martino parla della «pretesa di oltrepassare la condizione umana» da parte dei mistici. Si tratta di una pretesa che lo storico non può accettare, in quanto «Finché i mistici parlano, o comunque documentano di sé, rendono in effetti testimonianza o del perdersi della presenza o della sua reintegrazione: e se questo reintegrarsi passa per l'orizzonte tecnico della metastoria mitico-rituale, tale orizzonte metastorico fa parte, in quanto tecnico protettivo,

«“apocalittico” di concepire e vivere il marxismo»⁹⁴ – insomma, una delle direzioni «a dir poco stravaganti» verso le quali mosse la sua ricerca o, più chiaramente, uno dei principali «ovvi errori teorici»⁹⁵ nei quali egli incorse. Ginzburg, accostandosi di fatto a Cases, lo interpretò come «la maggiore involuzione» rispetto alla sua opera precedente, un po' energia primaria «quasi bergsoniana», un po' «vera e propria categoria metastorica», che contraddice il programma del *Mondo magico* di dare fondazione storica alla presenza – come se nel *Mondo magico* l'esigenza di una fondazione trascendentale della presenza non fosse avvertita e a suo modo soddisfatta⁹⁶. Solo Sobrero parla dell'ethos trascendentale del trascendimento come ciò che di nuovo vi è rispetto al *Mondo magico*, anche se poi lo riconduce a un non precisato «esistenzialismo francese e tedesco»⁹⁷, mentre più correttamente avrebbe dovuto guardare a un crocianesimo rivisitato originalmente alla luce dell'esistenzialismo positivo italiano di Abbagnano e Paci (ma questo sarebbe stato più chiaro solo molti anni dopo, in seguito alla pubblicazione degli inediti accolti negli *Scritti filosofici*).

Altro era l'autentico interesse che suscitava il libro: chi era il vero De Martino? l'etnologo del Meridione che faceva sua la lezione gramsciana o il filosofo della crisi che regrediva all'heideggeriano «bisogno ontologico»?

Il dilemma, benché mal posto, era urgente, perché *La fine del mondo* usciva, come si è detto, mentre era in corso la valorizzazione del folklore come cultura della contestazione e la rivalutazione del De Martino studioso delle tradizioni popolari del Mezzogiorno. Al contrario di ciò, dal libro postumo risaltava secondo Gallini la figura di un De Martino innanzi tutto teorico della condizione umana e filosofo della crisi, al quale si contrapponeva il De Martino etnologo: «De Martino va visto anzitutto come teorico della cultura, e poi anche (ma non necessariamente solo) come meridionalista»⁹⁸. Contrapposizione che non persuase tutti: Annabella Rossi sostenne che, se nella *Fine del mondo* «scompare» il De Martino meridionalista, non viene meno però il tema del rischio della perdita della presenza, che «si inserisce in un discorso di più vasto e complesso respiro»⁹⁹. Vittorio Lanternari, nella recensione su «Il Messaggero», ritenne che le «premesse teoriche d'ordine irrazionalistico» presenti nel *Mondo magico* riemergono nell'opera postuma, sicché tra le opere meridionalistiche e *La fine del mondo* si avverte «uno iato non facilmente annullabile»¹⁰⁰. Correggendo in seguito tale giudizio nell'intervento su «Studi Storici», egli parlò piuttosto di una «diversità complementare e dinamica» tra i due aspetti tra cui lo studioso napoletano oscilla, pur ritenendo più autentico il De Martino teorico rispetto al De Martino meridionalista¹⁰¹. Anche Luigi Lombardi Satriani si disse in disaccordo con il ridimensionamento del meridionalismo di De Martino operato da Gallini, insistendo piuttosto sulla «omogeneità del suo quadro teorico»¹⁰². Ma fu soprattutto Diego Carpitella ad affermare più decisamente di tutti l'unità tra teorizzazioni sulla cultura ed esperienza etnografica e politica di De Martino¹⁰³. Al contrario, Alberto Sobrero sostenne che *La fine del mondo* permetteva di comprendere meglio l'interesse di De Martino per il Meridione: la sua «esperienza non si tradusse mai in “meridionalismo”, rimase assorbita negli schemi teorici precedenti, costituì un momento di verifica più che di ampliamento delle ipotesi». Sicché ora le critiche alle tesi

della storia e della cultura» (*FM*^I, § 373, 661). In quanto tale, dunque, l'ethos del trascendimento non è affatto superumano, ma propriamente umano.

⁹⁴ Gallini (1977, XVII).

⁹⁵ Ivi, LXXVII.

⁹⁶ Ginzburg (1979, 240). Contro, Biscuso (2021, 155-156).

⁹⁷ Sobrero (1978).

⁹⁸ Gallini (1977, xxv).

⁹⁹ Rossi (1978).

¹⁰⁰ Lanternari (1978°).

¹⁰¹ Lanternari (1978b, 193). Lanternari, richiamandosi alle tesi di Cases della Introduzione al *Mondo magico* del 1973, che criticava da sinistra le opere meridionalistiche di De Martino, ritiene tuttavia che quest'ultimo non vedrebbe nuove possibili forme autonome di gestione della cultura (ivi: 198; cfr. Gallini 1977, LXXXIV).

¹⁰² Lombardi Satriani (1979).

¹⁰³ Carpitella (1978), recensione in cui si insiste sulla non separabilità della *Fine del mondo* dalle opere precedenti, in particolare da *Furore, simbolo, valore*.

di De Martino sul Meridione che avevano mosso a suo tempo Luporini, Fortini, Anderlini e Cirese «appaiono sfuocate rispetto agli interessi reali che De Martino perseguiva»¹⁰⁴.

Chiamata ad aprire la tavola rotonda organizzata da «Quaderni Storici», Gallini ribadirà tuttavia che il primo punto che emerge dall'opera è «la tematica della crisi della ragione», una tematica certamente affrontata «da sinistra» – fatto che ne caratterizza la «grande novità» –, ma che comunque accomuna lo studioso napoletano alla letteratura apocalittica di Spengler, Klages, Bäumler e Rosenberg: «De Martino è uno dei testimoni del crollo del mito del progresso e della ragione su cui a lungo si era retta la cultura borghese»¹⁰⁵. Ma fu soprattutto Carlo Ginzburg a rafforzare questa immagine: contestando il giudizio di Gallini circa l'assenza nella *Fine del mondo* della Scuola di Francoforte, egli ricorderà la «convergenza Adorno-De Martino» proposta già a metà degli anni Cinquanta per primo da Renato Solmi, il quale si riferiva ovviamente al *Mondo magico*. Così Ginzburg faceva insensibilmente slittare il discorso dal libro del 1977 al libro del 1948 e accostava a questo *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer: scritti nei primi anni Quaranta, essi erano «i libri dell'anno zero»: opere pensate «secondo prospettive completamente diverse, presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo), provocato dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti»¹⁰⁶.

Il dibattito insomma rivelava se non la netta opposizione, certamente la tensione tra il De Martino etnologo meridionalista e il De Martino filosofo della crisi: il libro postumo rendeva complicato ricomporre le due figure in quadro pienamente coerente. Solo progressivamente e diversi anni dopo la contrapposizione fu superata, mettendo in discussione non solo l'antitesi tra le due immagini ma le immagini stesse così concepite, grazie all'apertura di nuovi filoni di ricerca e di nuovi approfondimenti, e dando ragione a chi, come Carpitella, aveva sostenuto l'unitarietà della ricerca e della figura dell'inquieto studioso napoletano.

Fatto sta che l'esame che De Martino condusse sull'umanesimo marxiano e sulla concezione che Marx e il marxismo ebbero della religione apparve troppo tardi, in un momento in cui il marxismo teorico italiano non era più disposto o interessato a discuterlo. Nelle intenzioni dell'autore della *Fine del mondo* le critiche avrebbero dovuto rendere il discorso marxista più coerente e maggiormente capace di afferrare il suo oggetto, a patto di scioglierne le ambiguità e di superarne i limiti. E soprattutto avrebbero dovuto costituire la premessa per porre la questione centrale del simbolismo civile, cioè di come sarebbe stato possibile ricostruire un orizzonte simbolico non più religioso e quali contorni esso avrebbe dovuto avere. Ma era una questione posta in una stagione – gli anni della decolonizzazione e dell'espansione del socialismo¹⁰⁷ – assai differente da quella in cui le indagini di De Martino furono rese pubbliche, differente sia dal punto di vista socio-economico sia da quello culturale e politico: mai fu dato a una generazione di «vivere due decenni di colore così diverso»¹⁰⁸,

¹⁰⁴ Sobrero (1978).

¹⁰⁵ Gallini (1979). Anche Sobrero (1978) aveva affermato «la piena appartenenza di De Martino alla cultura europea della crisi».

¹⁰⁶ Ginzburg (1979, 239). *La fine del mondo* conteneva certamente molto altro, ma non è questo il luogo per parlarne. Innanzi tutto la categoria «etnocentrismo critico», definita «senza dubbio la proposta più matura che sinora sia uscita dal campo degli studi etnologici, che negli anni in cui De Martino scriveva continuavano per lo più ad esprimersi nei termini di un contestabile relativismo culturale» (Gallini 1977: XCI). Su di essa si sofferma a lungo Lanternari 1998: 195-200. Un'altra feconda direzione d'indagine, quella sulle tecniche del corpo e sull'«appaesamento del mondo», fu segnalata dallo stesso Ginzburg (1979, 240-241).

¹⁰⁷ Una stagione in cui De Martino poteva scrivere che dopo la lunga epoca del tempo ciclico delle religioni tradizionali e quella del tempo lineare del giudaismo e del cristianesimo, ora si apriva l'epoca del «tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale, confronta questa storia con quella delle altre civiltà, e prospetta una proposta umana di unificazione del nostro pianeta per renderlo degno della conquista degli spazi cosmici, e della nuova storia, che ne risulterà» (*FM'*, § 123: 240). Questo non significa che nella *Fine del mondo* non si affaccino anche le ombre cupe della possibile apocalisse nucleare: *cfr.* *FM'*, §§ 269-269.2: 475-478.

¹⁰⁸ Balducci (1978, 479). Più avanti Balducci spiegava: «Siamo passati dagli anni delle pseudocertezze agli anni delle incertezze, dagli anni dell'euforia a quelli della problematicità di massa, dagli anni in cui era possibile immaginare un

aveva scritto Ernesto Balducci. La fiducia e le speranze dei primi anni Sessanta sembravano alla fine degli anni Settanta definitivamente tramontate. In Italia le contraddizioni del movimento del Settantasette, incapace di trovare una via politica praticabile, schiacciato com'era sull'alternativa tra la violenza politica e la dissacrazione ironica della militanza, e il sequestro e l'assassinio di Aldo Moro – durante quegli angosciosi 55 giorni apparvero molte tra le recensioni sui quotidiani e i settimanali che abbiamo ricordato – avevano di fatto chiuso un lunghissimo ciclo di lotte e di impegno politico, unico per durata e intensità in Europa.

La proposta di De Martino di discutere la critica marxiana della religione e di porre il problema del nuovo simbolismo civile non trovò quindi ascolto oppure non fu accettata per quello che intendeva essere. La pubblicazione della *Fine del mondo* fu invece per alcuni autorevolissimi studiosi che gli erano stati vicini, come Gallini e Cases, e in qualche misura anche Lombardi Satriani, la prova della crisi del marxismo di De Martino, e confermava l'immagine – oggi certamente non più accettabile¹⁰⁹ – dell'intellettuale «scomunicato» dal Pci¹¹⁰, di «comunista reietto e di marxista incoerente»¹¹¹ – ma forse fu anche una reazione difensiva di chi non si sentiva più sicuro nel mettere alla prova le proprie certezze. Probabilmente ci fu anche un'insufficienza teorica: porre al centro dell'analisi la crisi della presenza e del suo mondo come rischio permanente e insieme anche come opportunità propri della condizione umana non fu interpretato come una condizione di radicale storicità – l'uomo non ha un'essenza garantita, ma deve farsi presente a se stesso e al suo mondo continuamente, e, se necessario, trascendere il mondo dato per crearne uno nuovo –, bensì come il ritorno *tout court* al trascendentalismo crociano e all'esistenzialismo heideggeriano.

Nel frattempo, sensibile alla «congiuntura apocalittica» (Balducci), un settore significativo della cultura italiana, una parte del quale proveniva dal marxismo, si era avviato su altre strade, rivolgendosi di nuovo alla letteratura della crisi e alla crisi dei fondamenti delle scienze, che aveva investito la cultura europea tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Ma lo faceva in maniera assai diversa da quanto aveva fatto De Martino: rifiutando cioè la contrapposizione tra razionalismo e irrazionalismo e proponendo nuovi modelli, più modesti, di razionalità. Nel 1976 l'ex operaista Massimo Cacciari aveva pubblicato *Krisis*¹¹², nel 1979 – lo stesso anno in cui *La Condition postmoderne* di Jean-François Lyotard annunciava la morte delle grandi narrazioni, tra le quali il marxismo – uscirà un ampio volume collettaneo, *La crisi della ragione*, nella cui introduzione Aldo Gargani giudicava le «pratiche del marxismo» di non meglio specificati «partiti» e «organizzazioni politiche» ancora subalterne a un paradigma di razionalità forte, che pretendeva di «regolamentare, ordinare e disciplinare» gli eventi storici e i soggetti sociali, paradigma di cui si dichiarava esplicitamente la crisi¹¹³.

mondo diverso prospettandosi semplicemente la fine del capitalismo agli anni in cui per immaginare una società diversa, occorre affidarsi ad un'ipotesi ben più radicale, per la quale ci mancano punti di riferimento storici». I Settanta sono anni di «congiuntura apocalittica», a causa del presentimento diffuso di «precarietà della vita sul pianeta terra» (ivi: 486-487). Daniel Fabre non poté leggere l'articolo di Balducci (Fabre 2019, 53 e nota) e non poté quindi rendersi conto del fatto che l'intervento di Balducci non è una recensione al testo demartiniano, bensì una libera riflessione sul presente.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, nota 72.

¹¹⁰ Cfr. Ajello (1979, 337-340), nel paragrafo intitolato «Gli scomunicati: da Scotellaro a De Martino». Ajello si riferisce Alicata 1954, a cui De Martino 1955 rispose. Ajello si stupisce di ritrovare le accuse di Alicata, appartenenti a «un'era di particolare settarismo ideologico», nell'*Introduzione* di Gallini (Ajello 1979, 525).

¹¹¹ Fabre (2019, 51).

¹¹² Cacciari (1976).

¹¹³ Vale la pena riportare per esteso il passo: «In quel paradigma di razionalità si rispecchiano i partiti e le organizzazioni politiche che legittimano la propria strategia come lo sbocco finale e inesorabile di un processo storico lineare, con il quale procedono a identificarsi. Così facendo, un partito politico traccia un paradigma dei processi storico-sociali che ha unicamente la funzione preliminare di garantire l'esclusiva legittimità della propria strategia e della propria condotta. Entro questi modelli socio-politici – che per il loro carattere autoritario e rigido non si distinguono dagli schemi inverificabili della teologia e delle organizzazioni ecclesiali –, gli eventi, le esperienze dei gruppi sociali e degli individui all'interno dei gruppi sociali diventano *termini da regolamentare, ordinare e disciplinare* in un paradigma prestabilito, anziché costituire termini di riferimento per la specificazione e la verifica

Bisognava ancora attendere diversi anni perché le tesi di De Martino potessero essere discusse nel loro giusto rilievo, in una stagione culturale e politica del tutto diversa.

BIBLIOGRAFIA

- Ajello N. (1979), *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, Roma-Bari: Laterza.
- Alicata M. (1954), *Il meridionalismo non può fermarsi a Eboli*, in «Cronache meridionali», 1, 9, ora in Id. (1968), *La battaglia delle idee*, Roma: Editori Riuniti: 56-74.
- Azzolini G. (2021), *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in Mustè M., Dettori G. (a cura di), *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, «Filosofia Italiana», 1: 91-107.
- Balducci E. (1978), *La fine del mondo*, in «Testimonianze», 207: 478-489.
- Berardini S.F. (2018), *Il sacro nella storia. Ernesto de Martino critico di Rudolf Otto*, in «Archivio di filosofia», 86, 3: 139-148.
- Biscuso M. (2021), «*L'ultima Thule*». *Ricerche filosofiche su Ernesto del Martino*, Napoli: IISF Press.
- Bori P.C. (1979), *Intervento nella tavola rotonda*, in Gallini *et alii* 1979: 234-237.
- Brienza R. (1979), *Le rocche della permanenza di Ernesto De Martino*, in «Basilicata. Rassegna mensile di politica e attualità», 23, 1-3: 59-64.
- Cacciari M. (1976), *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano: Feltrinelli.
- Carpitella D. (1978), *La necessità dei simboli permane a lungo anche quando le strutture sociali sono radicalmente cambiate*, in «Avanti!», 12 aprile 1978: 8-9.
- Cases C. (1979), *Intervento nella tavola rotonda*, in Gallini *et alii* 1979: 231-234.
- (2007), *Introduzione (1973) a De Martino 2007: VII-XLIX*, con una *Postilla* (1997): XLIX-LII.
- Cassano F. (a cura di) (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971). I dibattiti e le inchieste su «Rinascita» e il «Contemporaneo»*, Bari: De Donato.
- (1973a), *Premessa a Cassano 1973: 7-26*.
- (1973b), *Teoria del blocco storico e ricomposizione del lavoro nel capitalismo maturo*, in Cassano 1973: 27-75.
- Cherchi P. (2011), *La fine del mondo di Ernesto De Martino: scenari di un'apocalisse di fine millennio*, in Poggio 2011: 677-690.
- Cirese A.M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973².
- Citati P. (1978), *Foreste pietrificate dietro la realtà*, «Corriere della Sera», 20 aprile 1978: 3.
- Corradi C. (2011²), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: manifestolibri.
- Dei F. (2018), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna: Il Mulino.
- De Martino E. (1953), *Recensione a F. Engels, Sulle origini del Cristianesimo*, «Società», 9, 4: 613-615.
- (1955), *Etnografia e Mezzogiorno*, «Il Contemporaneo», 15 gennaio 1955.
- (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino: Einaudi.
- (1961), *Introduzione a A. Bausani (a cura di), La religione nell'U.R.S.S.*, Milano: Feltrinelli: VII-XIX.
- (1962), *Furore, simbolo, valore*, Milano: Il Saggiatore.

di una condotta e di una strategia politiche. Tanto poco questi paradigmi sono determinati dai gruppi sociali e dagli individui quanto lo spazio e il tempo assoluti di Newton lo erano da parte dei corpi che esistono nell'universo. È in questo senso che partiti e organizzazioni politiche sono ancora subalterni, in varia misura, del modello classico della razionalità. Si tratta, allora, di uscire per es. da pratiche del marxismo che sono di tipo cerimoniale e di specificare una condotta intellettuale che, anziché limitarsi a disporre i fatti, gli eventi entro un'immagine precostituita del processo storico, si esponga, invece, alla prova di essi; che specifichi se stessa passando attraverso, rinunciando allo statuto dell'immunità critica» (Gargani 1979a, 18-19).

- (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71: 105-141.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino: Einaudi.
- (2002²), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, introduzione di C. Gallini e M. Massenzio, Torino: Einaudi.
- (2005), *Attorno a Il Sacro di Rudolf Otto*, a cura di P. Angelini, in Gallini 2015: 149-153.
- (2007²), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Torino: Einaudi.
- Di Donato R. (2023²), *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Milano: Meltemi.
- Di Nola A.M. (1978a), *Perché l'Apocalisse affascina l'umanità...*, in «la Repubblica», 16 febbraio 1978: 12.
- (1978b), *Le «apocalissi» di E. De Martino*, in «La Critica Sociologica», 48: 40-44.
- F. P. (1978), *Mondo vuoto addio*, «Il Giorno», 12 febbraio 1978: 11.
- Fabre D. (2019), *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in De Martino 2019: 45-58.
- Ferrara F. (2021), «Una commozione sui generis». *Su Ernesto de Martino lettore de Il Sacro di Rudolf Otto*, in «Filosofia Italiana», 16, 2: 31-48.
- Gallini C. (1977), *Introduzione a De Martino 1977: IX-XCIII*.
- (1979), Intervento nella tavola rotonda, in C. Gallini *et alii* 1979: 228-231.
- , (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli: Liguori.
- Gallini C. *et alii* (1979), «*La fine del mondo» di Ernesto De Martino*, in «Quaderni Storici», n. 41, 14, 1: 228-248.
- Gandini M. (1986) (a cura di), *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani (1974-1985). Nota bibliografica essenziale*, in *Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, «La ricerca folklorica», n. 13: 101-103.
- Gargani A. (1979) (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino: Rinaudi.
- (1979a), *Introduzione a Gargani 1979*.
- Giasi F., Mustè M. (2020) (a cura di), *Marx in Italia*, Roma: Treccani.
- Ginzburg C. (1979), Intervento nella tavola rotonda, in Gallini *et alii* 1979: 238-242.
- Hobsbawm E.J. *et alii* (1978-1982), *Storia del marxismo*, 4 voll., Torino: Einaudi.
- Izzo F. (2020), *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino*, in Giasi, Mustè (2020): 285-304.
- Lanternari V. (1978a), *Una fine senza fine*, «Il Messaggero», 25 febbraio 1978: 3 ss.
- (1978b), *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi Storici», 1, 19: 187-200.
- Liguori G. (2012), *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Roma: Editori Riuniti university press.
- Lombardi Satriani L.M. (1966), *Folklore come cultura di contestazione*, Messina: Peloritana.
- (1979), Intervento nella tavola rotonda, in Gallini *et alii* 1979: 244-248.
- Marx K. (1954), *La questione ebraica*, in Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, tr. it. di R. Panzieri, Roma: Rinascita.
- Marx K., Engels F. (1976), *Opere*, III. 1843-1844, Roma: Editori Riuniti.
- Massenzio M. (2015), *La crisi del soggetto tra antropologia e letteratura*, in Vacca 2015: 319-337.
- Montanari M. (2023), *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Milano: Bilibon Edizioni: 76-88.
- Mustè M. (2021), *Aspetti dello storicismo di Togliatti*, in Mustè, Dettori 2021: 47-62.
- Mustè M., Dettori G. (2021) (a cura di), *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, in «Filosofia Italiana», XVI, 1.

- Pasquinelli C. (1978), *De Martino, La fine del mondo*, in «Rinascita», 21 aprile 1978, 16: 18-19.
- Pavese C., De Martino E. (2022²), *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Torino: Bollati Boringhieri.
- Petrucciani S. (2015) (a cura di), *Storia del marxismo*, 3 voll., Roma: Carocci.
- Poggio P.P. (2011) (a cura di), *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 2, *Il sistema e i movimenti: Europa (1945-1989)*, Milano: Jaka Book.
- Rossi A. (1978), *L'ultimo messaggio di un grande studioso*, «Paese Sera», 19 marzo 1978: 19; poi in «L'Ora», 24 marzo 1978: 11.
- Saltini V. (1978), *A tu per tu con il Mito*, «L'Espresso», 2 aprile 1978: 76 ss.
- Severino V.S. (2003), *Ernesto de Martino nel Pci degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, in «Studi Storici», 44, 2: 527-553.
- Sobrero A.M. (1978), *I segni dell'apocalisse*, in «l'Unità», 29 aprile 1978: 3.
- Strada V. (1979), *Interpretare e trasformare*, in Gargani 1979: 179-196.
- Straniero M.L. (1978), *Un lavoro interrotto*, in «Linus», 3: 107-108.
- Tuozzolo C. (2020) (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Canterano (Rm): Aracne.
- Vacca G. (a cura di) (2015), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci.
- Vittoria A. (2014), *Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Roma: Carocci.