

PAOLO PECERE

*Dal simbolismo mitico-religioso al simbolismo
laico.*

Ernesto de Martino e la Rivoluzione d'Ottobre

In this paper I examine Ernesto de Martino's thesis, spelled out in the early 1960s, that a "socialist symbolism" replaces, in the modern world, the functions of the "mythical symbolism of traditional religions", focusing on the meaning of the Russian revolution for the development of this thesis. I introduce de Martino's conception of the functions of symbols for the individual in the context of his works and his political engagement. Then I analyse a striking page of the book *Furore simbolo valore* (1962) where this theory is applied to the interpretation of socialism, communism and the revolution. In order to gain an original perspective on de Martino's view, I connect this passage with texts by Kant and Croce, which established a philosophical background for de Martino's theory of the revolution.

Paolo Pecere insegna Storia della filosofia all'università di Roma Tre. Tra i suoi libri: *La filosofia della natura in Kant* (Pagina 2009) e *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario* (Mimesis 2015) Soul mind and brain from Descartes to cognitive science (Springer 2020). Ha pubblicato, con Riccardo Chiaradonna, il manuale per licei "Filosofia. La ricerca della conoscenza" (Mondadori education 2018).

1.

Riflessione storico-filosofica e politica furono sempre intrecciate nell'opera di Ernesto de Martino, dai primissimi studi sul Platone politico fino ai manoscritti postumi de *La fine del mondo*. In particolare de Martino rifiutò, in nome dello storicismo, la prospettiva sociologica francese – adottata in antropologia da Lèvy-Bruhl – secondo cui il pensiero magico appartenerebbe al primo di diversi stadi evolutivi della mentalità, e questa posizione lo portò a interrogarsi sulla compresenza di rappresentazioni religiose e politica nel mondo moderno¹. In questa prospettiva cadeva l'immagine positivista di una mentalità moderna del tutto laica e libera dai fantasmi della magia e della religione. Così, già in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), de Martino avvertiva, sulle orme di Croce e Omodeo, che la religione

non è sempre dove tradizionalmente la si cerca, ma talora è proprio in certe correnti del mondo laico che meno si sarebbe disposti ad accettare come religiose: è, per esempio, nel moto illuministico e nell'apostolato mazziniano molto più e molto meglio che nel cattolicesimo post-tridentino².

Il tema sarebbe stato pienamente articolato ne *Il mondo magico* (1948), nucleo teorico dell'intera opera demartiana. De Martino com'è noto, vi esaminava la «crisi della presenza», cioè il rischio che l'«esserci» dell'individuo, l'unità della sua autocoscienza, possa disgregarsi, e il modo in cui le istituzioni magiche avevano risposto a questo rischio offrendo un simbolismo mitico-rituale capace di elaborare la crisi e reintegrare l'individuo nell'orizzonte mondano della sua attività. L'indagine di de Martino s'iscriveva nell'acuta consapevolezza di vivere un'epoca storica di crisi della civiltà, caratterizzato dal ritorno di pensieri e figure magiche che l'Illuminismo aveva promesso di disperdere. In tal senso Carlo Ginzburg ha accostato *Il mondo magico* – composto negli anni della Guerra – a altri «libri dell'anno zero» come *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor Adorno (1941) e *Paura della libertà* di Carlo Levi (1946)³.

De Martino lavorava su documenti storico-antropologici di diverse civiltà extra-

europee ma, tenendo conto della riflessione gramsciana sulle culture subalterne, ne traeva anche una riflessione sulle sorti degli individui che nel Dopoguerra italiano uscivano dalla civiltà agricola. In una nota al *Mondo magico*, de Martino osservava che c'erano nella società presente «situazioni “marginali”» in cui le credenze magiche si riproducevano, come quelle delle «nostre popolazioni contadine», e ciò mostrava come la «presenza», l'esserci dell'individuo, fosse «un bene storico e in quanto tale, a determinate condizioni, revocabile»⁴. Da qui avrebbero preso le mosse le note indagini sul Meridione italiano della trilogia di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), *Sud e Magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). In

quest'ultimo libro de Martino rilevava il progressivo smantellamento delle tradizioni mitico-rituali antiche mediante il sincretismo cristiano prima e l'irrompere dello Stato laico poi, lasciando aperta la questione di come, venuta meno l'efficacia dei simboli mitico-rituali tradizionali, la loro funzione di protezione e garanzia della presenza rispetto alla crisi potesse essere esercitata. La questione, per de Martino, non si poneva soltanto sul piano dell'individuo isolato ma anche e soprattutto su quello delle nuove rappresentazioni collettive, e specificamente quelle politiche. Non deve sfuggire, in proposito, un altro dettaglio: dall'inizio degli anni '50 de Martino si era avvicinato e poi era entrato (1953) nel PCI, partecipando per alcuni anni al dibattito politico, con particolare attenzione alla politicizzazione del mondo popolare subalterno. Dal 1958 non intervenne più, direttamente, del dibattito politico, riservando la sua riflessione al piano della ricerca storico-antropologica.

In questa ampia cornice s'iscrive il tema del mio contributo: la riflessione demartiniana sulla Rivoluzione d'Ottobre. Esaminerò una pagina che si trova in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, un articolo comparso originariamente su «Nuovi argomenti» (1959) e poi nel volume *Furore simbolo valore* (1962). Si tratta di un testo poco discusso, in cui si può trovare una summa dell'incrocio di riflessione filosofia e politica che attraversa l'opera di de Martino. De Martino – che aveva da poco interrotto la sua militanza politica – vi si sofferma sul significato della Rivoluzione d'Ottobre come evento che segna una svolta nella storia umana e stabilisce le basi di un nuovo orizzonte simbolico laico. In questo evento de Martino individuava non soltanto una verifica delle sue considerazioni antropologiche sulla funzione mitico-simbolica, ma anche un segno che miti e simboli potessero attraversare finalmente una trasformazione storica, assumendo un contenuto fondato interamente su valori mondani.

2.

Per introdurre la questione comincerò da due testi, rispettivamente di Kant e Croce. Per molti versi Kant fu punto di riferimento filosofico della riflessione demartiniana, per esempio laddove, nel *Mondo magico*, lo studioso napoletano pose in contrasto la crisi della presenza con il presupposto che la kantiana unità dell'appercezione, l'Io penso, fosse un «dato storico e uniforme», incapace di storia e quindi di essere posto a rischio⁵. Si tratta della pagina che diede luogo alla nota critica di Croce, secondo cui de Martino avrebbe storicizzato le categorie, e a cui de Martino avrebbe reagito dapprima con un'autodifesa (inedita), poi smussando la tesi sul magismo come momento originario della presenza⁶. Tolto questo – fondamentale – dettaglio teorico, de Martino restava in sintonia con una filosofia della storia che Croce aveva condiviso con Kant, in cui il tentativo di individuare una crescita di libertà nella storia non poteva basarsi su alcuna garanzia metafisica e in genere teleologica.

Ma oltre che per il doppio riferimento alla funzione trascendentale dell'Io e alla mancanza di un orizzonte storico teleologico, Kant risulta essere un possibile modello anche per comprendere la riflessione demartiniana sulla Rivoluzione d'Ottobre, a partire da un testo in cui il filosofo si confrontava col significato epocale della Rivoluzione francese. Si tratta della sezione conclusiva de *Il conflitto delle facoltà*

(1798), intitolata *Riproposizione della domanda: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, dove Kant scrive:

La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che abbiamo vista svolgersi nei nostri giorni, può riuscire e fallire; può essere fitta di miserie e atrocità al punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non deciderebbe mai di rifare l'esperimento a tali costi, – questa rivoluzione, io dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinata nell'entusiasmo e la cui manifestazione non è anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano⁷.

Per Kant il significato della rivoluzione come indicatore di progresso non risiedeva nel suo risultato storico, ma nella partecipazione e nella disposizione morale che essa aveva innescato negli "spettatori", cioè nell'opinione pubblica europea. Benché l'effettiva riuscita del progetto repubblicano e democratico fosse un risultato soggetto a circostanze mutevoli – Kant scriveva dopo il Terrore – l'effetto della rivoluzione sulle coscienze restava. In questo senso, la rivoluzione restava indice di un progresso irrevocabile:

Ora io, pur senza le doti del veggente, affermo di poter predire al genere umano, in base alle figure e ai segni dei giorni nostri, il raggiungimento di questo fine [la costituzione repubblicana] e con ciò anche, di qui in poi, un suo progresso verso il meglio che non si trasformi più in un suo totale regresso. Infatti un tale fenomeno, nella storia degli uomini, *non si dimentica più*, poiché ha rivelato una disposizione e una facoltà al miglioramento della natura umana, quali nessun politico avrebbe potuto arguire dal corso delle cose sino a quel momento⁸.

Questa riflessione kantiana sulla Rivoluzione francese costituisce un esempio di come la cultura illuminista avesse già tentato di ripensare gli eventi storici rivoluzionari in termini originariamente dotati di un significato religioso. Kant parla della rivoluzione come di un «indicatore, un segno storico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)», adottando il linguaggio della teologia dei sacramenti cristiana. Al tempo stesso, egli svolge considerazioni che appartengono a rigore alla cosiddetta «storia profetica», che non si fonda però su alcun «ampliamento soprannaturale della visione nel tempo futuro», ma permette di leggere un evento storico come un indicatore che «dimostri una *tendenza* del genere umano nella sua totalità»⁹. In de Martino troveremo – con alcune fondamentali differenze – una concezione della Rivoluzione russa che condivide molte di queste idee: la "rielaborazione laica" di concetti religiosi, in particolare il tentativo di fondare in un evento passato la prospettiva del futuro, e il tentativo di leggere nell'evento rivoluzionario l'indicatore di una "tendenza storica universale".

3.

Queste riflessioni kantiane influenzarono la storiografia idealistica tedesca, e quindi, mediamente, quella di Croce, che è il più importante riferimento filosofico di de

Martino. Croce, com'è noto, aveva aspramente criticato le concezioni storiche che si lanciano in "previsioni", tra queste anche quella hegeliana e quella marxiana. Ai nostri fini interessa un passo de *La storia come pensiero e come azione*, dove Croce parlava di «illusione» a proposito delle concezioni progressive della storia fondate sulla Rivoluzione russa, scrivendo che la teoria marxista,

col suo grossolano Assoluto economico, che, tenendo l'ufficio già tenuto dall'Idea, tirerebbe i fili degli avvenimenti, è stata confutata in modo espresso o sottinteso da tutta la critica posteriore, economica, storica e filosofica; e anch'essa è smentita di fatto dalle attuazioni che il sistema comunistico ha ricevute (e più sarà smentita se questo ne otterrà di più larghe o diventerà generale), non vedendosi in alcun luogo neppur l'ombra del promesso regno della libertà, e vedendosi in cambio, accanto a vecchi contrasti perduranti, altri nuovi, e la violenta compressione di ogni forma di vita, intellettuale ed estetica non meno che politica, sotto la quale altri contrasti ancora fremono o si preparano. La delusione per questa parte è tanta che ha dovuto affrettarsi a chiamare a soccorso l'illusione, l'illusione che ciò che non si è ora conseguito, si conseguirà nell'avvenire; onde (...) il verbo, in Russia, si coniuga sempre al futuro¹⁰.

Nella prospettiva di Croce la storia è storia della libertà, i cui risultati sono di continuo rimessi in gioco. Pertanto Croce rifiutava l'ipotesi che si possa individuare, in un singolo evento storico il punto in cui si annuncia e al tempo stesso si accerta l'esistenza di una tendenza storica costante e irrevocabile. De Martino, nel testo che mi appresto a leggere, teneva certamente presente queste considerazioni. Tuttavia, come vedremo, egli sosteneva – contro Croce – una valorizzazione della Rivoluzione d'Ottobre più prossima a quella del sopra ricordato ragionamento kantiano, ancorché sempre estranea alla teleologia storica di stampo hegeliano.

4.

Il nostro testo si trova nelle pagine conclusive del saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, dove de Martino esamina il tentativo di Georges Sorel di individuare nel «simbolo dello sciopero generale l'unico adatto ai tempi nuovi dell'avvento del socialismo». De Martino ritiene questo tentativo viziato dal fatto che esso si rivolge al «futuro», al «destino», senza riferimento a una «origine fondatrice e autenticatrice nell'ordine reale, come fu la Rivoluzione francese per la borghesia». Egli propone dunque che «quell'evento storico iniziatore della trasformazione reale» sia stato «la Rivoluzione d'Ottobre», che costituirebbe quindi l'episodio instauratore di una nuova epoca per il marxismo e per il movimento operaio:

Solo *dopo* tale evento si ponevano le condizioni per la possibilità di un simbolismo socialista, che sul terreno laico, mondano, storico si apprestasse a svolgere nel mondo moderno funzioni analoghe a quelle del simbolismo mitico delle religioni tradizionali, istituendo un orizzonte di "origine" e "destino" che con sempre maggiore concretezza liquidasse i residui elementi metastorici, ereditati dal simbolismo mitico tradizionale (e camuffati magari nella forma del "culto della personalità")¹¹.

Sarà utile rilevare punti di contatto e distacco rispetto al modello crociano. In generale: nonostante l'uso di un termine come 'destino' – che non va inteso nel senso di una immanente necessità, quanto piuttosto nel senso di una prospettiva o "destinazione" morale – de Martino concepisce la storia alla maniera crociana, come un processo in continuo divenire, privo di guide metafisiche che ne garantiscano la direzione e il senso. Ma al tempo stesso, egli lancia una sfida all'ortodossia crociana nell'introdurre un "nuovo" inizio, un'origine che imprime un nuovo orizzonte di senso alle azioni umane, associandolo all'evento della Rivoluzione russa. Si pongono così diversi problemi di carattere interpretativo e teorico, che esaminerò nel seguito del mio contributo.

In primo luogo: in che modo si collegano le considerazioni di de Martino sul simbolismo con le discussioni contemporanee sulla Rivoluzione russa e sulla cultura sovietica?

Nel 1961 de Martino aveva introdotto una raccolta su *La religione nell'URSS*, che aveva sollevato molte discussioni¹². La sua tesi era che la religiosità tradizionale stesse effettivamente tramontando nelle repubbliche sovietiche, ma che non stesse venendo meno l'esigenza di un orizzonte simbolico e rituale che quella religiosità aveva soddisfatto. In proposito è utile rileggere anche l'articolo *Simbolismo sovietico* (pubblicato su «L'Espresso mese» nel 1961 e poi incluso in *Furore simbolo valore*). Qui de Martino discuteva una lettera, intitolata *Occorrono cerimonie sovietiche*, inviata a un quotidiano da un certo Usakovskij, un operaio di Mosca. L'autore propone l'istituzione di riti laici per i passaggi di età, i matrimoni, e gli stessi anniversari della Rivoluzione. De Martino dava conto dell'ampia discussione sollevata dalla lettera riguardo ai modi in cui questa idea poteva essere realizzata nelle diverse realtà nazionali delle repubbliche sovietiche. Per de Martino non si trattava di un dibattito ingenuo, ma di un documento importante perché attestava

un particolare stato di disagio nell'interno della società sovietica, [e] configura sia pure in forma germinale l'esigenza di imprimere nuove forme alla polemica religiosa tradizionale e di colmare il vuoto che la religione ha lasciato¹³.

De Martino era ben consapevole del fatto che la distruzione di un precedente ordine simbolico potesse lasciare dei residui religiosi nascosti, e vi accennava riguardo al caso sovietico. Egli affermava che la cultura sovietica

ha fatto giustizia delle solite pie considerazioni sulla catastrofe morale e sulla disgregazione sociale che seguirebbero la morte della religione. In questa lotta contro il sacro la società sovietica non ha esitato a combattere alcune forme sacrali che pericolosamente si andavano ricostituendo nel suo stesso seno e sotto il nuovo segno del socialismo, e che ebbero il nome di "culto della personalità"¹⁴.

Questo giudizio storico un po' sommario – che va riferito alla polemica di Cruscchev del 1956 contro il "culto della personalità" di Stalin – può aiutare a capire un aspetto cruciale dell'intervento demartiniano: l'elaborazione di un simbolismo autenticamente "popolare" si contrappone al "culto parareligioso del capo", che introduce un'affinità con i regimi fascisti. De Martino, del resto, aveva presto

riconosciuto che una certa commistione con la mitologia, un “mito marxista”, vi era stato, ma considerava questa circostanza come una necessità temporanea, sottoscrivendo il giudizio di Gramsci secondo cui la filosofia marxista «aveva dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari»¹⁵. Ma queste puntualizzazioni non bastavano a fare piena luce sui problemi teorici di questa rivalutazione demartiniana del simbolismo sovietico.

5.

Una seconda questione da affrontare è dunque questa: il riferimento al modello del simbolismo religioso – poi rifunzionalizzato in prospettiva laica – non spingeva de Martino verso posizioni teoriche tipiche della cultura della Destra tradizionale?

Il richiamo al simbolo e il riferimento al “vuoto” lasciato dalla crisi della religione tradizionale segnalano un’effettiva affinità con posizioni ben lontane dalla prospettiva progressista di de Martino, quelle delle scienze religiose di orientamento “Tradizionale”, di Mircea Eliade, di Rudolf Otto, e altri storici e fenomenologi della religione, con cui egli intratteneva un intenso dialogo. Vi è una parziale coincidenza tra la strumentazione teorica di de Martino e quella di questi autori. Ma come poteva de Martino tenere insieme il suo riferimento alla Rivoluzione con queste teorie legate alla rivalutazione della tradizione, che a un’analisi del presente e alla prospettiva storica avevano senz’altro preferito il rifiuto della modernità e l’idealizzazione di una “Tradizione” largamente immaginaria?¹⁶

I conti con i pensatori della tradizione de Martino li fece in più occasioni, tra cui il nostro saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*. Studiosi come Eliade e Otto, ma anche Kerényi e Jung, vedevano bene la funzione del mito e del simbolo nelle civiltà del passato, superando i superficiali pregiudizi del positivismo sull’ignoranza dei primitivi e del marxismo sul valore meramente sovrastrutturale della religione. De Martino citava spesso e volentieri l’immagine di Eliade secondo cui l’«uomo delle civiltà tradizionali», prima di fare un’azione, faceva un «passo indietro» nel mito, trovandosi “protezione” come un palombaro prima di tuffarsi¹⁷. L’agire dell’individuo, insomma, era reso possibile da un orizzonte di valori entro cui le azioni troverebbero senso e sostegno. Qui stava il merito del movimento di «rivalutazione esistenziale della religione».

Ma la diagnosi corretta, cioè la scoperta che esisterebbe un originario «terrore della storia», non implicava la soluzione indicata da Eliade. Il limite di questa prospettiva stava nell’auspicare una “riscoperta del sacro”, cioè di un orizzonte di valori trascendente. Così facendo non si riconosceva l’impossibilità costitutiva di tornare a una condizione culturale dominata dal sacro, iscritta irreversibilmente nella modernità. In Occidente – osservava de Martino – è stata soprattutto la simbologia del Cristianesimo a stabilire l’origine e la fine della storia, ma nel suo sviluppo la stessa civiltà cristiana occidentale ha portato all’umanesimo e allo sviluppo di una cultura secolarizzata: «Non è più possibile, per chi si sia innalzato a questa presa di coscienza, immettersi di nuovo in buona fede nella dinamica religiosa di cui storicamente tale coscienza è il risultato»¹⁸. Tentativi del genere di ritorno al mito sono espressione di una «nostalgia di protezioni tradizionali, che assolsero la loro alta funzione pedagogica in un’infanzia non più autenticamente ripristinabile»¹⁹. Non si

trattava però di ripristinare uno schema storico progressivo affermando ingenuamente la scomparsa “di fatto” della religione, ma piuttosto – con un ragionamento analogo a quello kantiano sopra ricordato – di stabilirne la perdita di credibilità, l’invalidazione, alla luce dell’evento rivoluzionario e della diffusione globale del pensiero socialista. Da questo punto di vista de Martino liquidava il ritorno al mito del fascismo e del nazismo, e in genere il culto della personalità. Si trattava di opporre al richiamo a un’origine astorica e mitica (i “residui metastorici”), quello a un orizzonte etico storicamente fondato (l’“origine autenticatrice nell’ordine reale”): il tratto comune a queste due vie è una «permanente funzione antropologica» – de Martino lo chiama anche un *ethos* – che «non si vede perché si debba denominare “mito”».

6.

Poste le conclusioni appena ricordate, però, si pone una terza questione: se l’evento storico della Rivoluzione russa segna la fine dell’ordine culturale religioso – la sua “apocalisse”, avrebbe detto de Martino – perché e in che senso è necessario, come fa de Martino, auspicare lo sviluppo di una nuova “simbologia e mitologia” laica?

Per capirlo bisogna rivolgersi a quello che si configura come un tema centrale – un tema che s’impone via via come dominante – del pensiero di de Martino: le “crisi contemporanee” dell’individuo, che attestano un rischio persistente, che sopravvive alla scomparsa dell’orizzonte religioso. Questo tema s’intravedeva anche nella già ricordata polemica con Croce all’epoca de *Il mondo magico* (1948). Nel magismo de Martino aveva indagato le forme primitive dell’esperienza e la loro funzione esistenziale, che la storiografia crociana aveva rimosso, per individuarvi un problema persistente: la stessa possibilità che l’individuo posseda un Io consolidato – una “presenza” – e operi affrancandosi dalla minaccia e dal condizionamento della natura, presuppone un orizzonte culturale intersoggettivo, che dapprima, storicamente, è fornito dagli istituti magici, e poi da quelli religiosi. Dopo lo scambio con Croce, nella sua trilogia sul Meridione italiano de Martino continuò a insistere sull’esigenza di un allargamento dell’orizzonte storiografico alle nuove forme in cui operava la stessa funzione simbolica, allo scopo di comprendere l’emancipazione delle masse e il loro accesso al mondo storico-politico. Ne *La Terra del rimorso* (1961), per esempio, de Martino esaminava la decadenza dell’antico rituale coreutico-musicale del tarantismo, destinato a assicurare l’individuo in momenti drammatici dell’esistenza, e rilevava l’emergenza di crisi che non trovavano più rimedi culturali e restavano affidate alla diagnosi medica e psichiatrica, alla terapia individuale, insufficiente a provvedere una stabile ancoraggio socio-culturale in cui reintegrarsi. Questo percorso – e questa lacuna – caratterizzava in genere la direzione presa dalla moderna cultura occidentale. La crisi «irrelata», come la chiamava de Martino, poteva pertanto sempre riprodursi col suo scatenamento delle energie naturali, il «furore», che l’orizzonte mitico-rituale tradizionale aveva raccolto, elaborato e trasformato promuovendo un orientamento intersoggettivo dell’azione.

Il tema tornava in un saggio dello stesso anno, *Furore in Svezia* (1961), dove de Martino analizzava i tumulti giovanili avvenuti a Capodanno a Stoccolma, interpretandoli – con uso di termini freudiani – come espressioni di una carica di aggressività, un «impulso a ridurre in cenere il mondo», che non affondava in

motivazioni strettamente economiche e non trovava più sfondo e argine in rituali codificati²⁰. Nello stesso saggio de Martino citava altri esempi di un fenomeno «più generale» tipico della cultura giovanile dell'epoca, dai *teddy boys* londinesi alla scena del *rock and roll*: riferimenti che suonano ingenui, ma che attestano il profondo impegno di de Martino, nei primi anni '60, di comprendere l'attualità, soprattutto la cultura giovanile, e inquadrarla nella sua riflessione sulla cultura politica socialista.

Rispetto a questa intenzione, tuttavia, ci si domanda se ponendo la Rivoluzione come origine di una simbologia futura collettiva, integralmente laica, da istituirsi in base al marxismo, non si reintroducesse una forzatura predittiva, e così una concezione nuovamente aprioristica e metastorica. Per rispondere è utile consultare i materiali per l'opera incompiuta *La fine del mondo. Per una storia delle apocalissi culturali*, interrotta per la sua prematura scomparsa nel 1965, e di cui de Martino ha lasciato cospicui materiali. Il progetto – una vera e propria resa dei conti col suo tema prediletto – era di indagare le fine degli orizzonti culturali (come quelli di antiche tradizioni religiose) dal punto di vista delle scienze religiose, della filosofia, della psichiatria, della letteratura, quindi sia sul piano individuale che su quello delle rappresentazioni collettive. Nel progetto era prevista una sezione dedicata all'«apocalisse marxiana». Qui de Martino denuncia la sottovalutazione marxista della religione nelle società del passato, e sottolinea che il concetto di un superamento «definitivo» dell'alienazione nella società comunista «appartiene all'eredità mitica del marxismo, a un quadro di azione per muovere le masse»²¹.

Leggendo questi appunti di de Martino insieme alle sue riflessioni contemporanee sulla Rivoluzione russa, si capisce meglio il significato rivestito da quest'ultima. A de Martino non interessa fare previsioni storiche, ma inquadrare nel nuovo contesto storico la crisi dell'individuo, che non sarebbe superata nemmeno in una società senza classi. In altre parole, si tratta di distinguere due piani e due valori della funzione mitologica: la prospettiva socio-economica di un futuro stato comunista non elimina il piano psicologico e pertanto il bisogno di simboli per orientare l'azione dell'individuo. Ma identificarla con uno stato di liberazione assoluta, sottratta agli aspetti negativi dell'esistenza, significa farne un mito nel senso regressivo e destoricante del termine. Il nuovo simbolismo laico deve invece assolvere la sua funzione senza negare la dimensione intrinsecamente problematica dell'esperienza storica:

Una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta, ma li amputa del loro tratto ierogonico [...] occorre chiedersi [...] se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi [...] *esigenza* di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile»²².

Nella prospettiva di questa esigenza, sembra che la Rivoluzione non costituisca un punto di arrivo, né una premessa che garantisce future soluzioni, ma piuttosto un «orizzonte» entro cui si potrà costruire, un'eredità politico-culturale che deve ancora essere elaborata.

Resta da capire, però, poiché de Martino citava come caso esemplare il “mito dello Sciopero generale” di Georges Sorel (autore chiave per Mussolini), in cosa la nuova simbologia socialista differisse dall’“invenzione” di miti, tipica della cultura fascista e nazista. I testi che abbiamo esaminato fin qui possono in effetti far pensare che de Martino stesse proponendo di inventare miti e riti socialisti a partire dall’evento rivoluzionario, non diversamente da quanto era avvenuto all’epoca della Rivoluzione francese. Ma si tratterebbe di un equivoco: de Martino contrasta nel modo più deciso questa prospettiva. La caratteristica fondamentale della Rivoluzione d’ottobre è stato per de Martino il coinvolgimento popolare, non limitato alla borghesia, e proprio questo caratterizza la maggiore concretezza del nuovo ideale, a cui bisogna sempre tornare. L’ipotesi di scrivere a tavolino e calare dei miti dall’alto, in tal senso, sarebbe un ritorno a un’impostazione antidemocratica. Una simile impostazione aveva una lunga storia in Occidente, ed era ben nota a de Martino, che aveva dedicato nel 1934 un saggio alla mitologia platonica. In questo saggio, dopo aver commentato i passi della *Repubblica* e delle *Leggi* sulla funzione politica di una nuova mitologia funzionale all’ordine politico, de Martino concludeva che nello Stato ordinato dal suo discepolo Socrate, per il fatto di contestare i miti tradizionali, «sarebbe stato egualmente costretto a bere la cicuta»²³.

Per de Martino, dunque, si trattava di esaminare storicamente lo sviluppo della cultura popolare: ecco perché – come abbiamo visto – nei suoi scritti non si trova un progetto di nuova mitologia, ma numerose indagini di manifestazioni e espressioni popolari, in cui de Martino leggeva l’impatto storico della Rivoluzione.

7.

Le considerazioni di de Martino che ho esaminato sembrano dunque animate da un tentativo di leggere un futuro ancora incerto, che non può essere guidato dall’alto, ma che l’intellettuale immagina tenendo ferma la “nuova” possibilità che un simbolismo di tipo laico faccia da sfondo e garanzia psicologica nella società socialista. La Rivoluzione d’ottobre è punto di partenza di un processo aperto. Si tratta, peraltro, di un processo non più limitato alla storia delle grandi potenze uscite dalla Guerra, ma che investiva anche il processo di decolonizzazione, a cui de Martino prevedeva di dedicare una sezione de *La fine del mondo*. Si trovava qui, infatti, la circostanza globale – che per certi versi ripeteva quella osservata a livello locale nel caso del Meridione Italiano – di un’enorme massa di popoli che irrompeva nella storia e doveva a tal fine non soltanto affrontare difficoltà materiali, ma anche elaborare nuovi simboli. De Martino dunque, piuttosto che soffermarsi sull’analisi del “risultato” attuale della rivoluzione socialista nella Russia sovietica, entrava in dialogo con un nuovo campo di indagini sulle culture dei paesi in via di decolonizzazione, iniziando a studiare i movimenti millenaristici africani²⁴. Si trattava di una direzione nuova, rimasta quasi del tutto in stato incoativo, in cui però de Martino intercettava due importanti aspetti degli emergenti studi sulla decolonizzazione: l’autocritica dell’Occidente con la sua idea di umanità falsamente universale ed egualitaria, e l’insistenza sulla necessità per i colonizzati, successiva e diversa rispetto a quella di sottrarsi al dominio politico-economico dei colonizzatori, di elaborare nuovi repertori simbolici per costruire una nuova identità, confrontandosi

con le tradizioni culturali e religiose d'origine tribale. Su entrambi questi punti de Martino avrebbe trovato interlocutori ideali in pensatori come Edward Said o Ashis Nandy, che avrebbero sottolineato da lì a pochi anni la portata culturale e non solo materiale dell'assoggettamento coloniale – definito da quest'ultimo una «mental war» – e della decolonizzazione come processo anche culturale²⁵. Con questo nuovo allargamento di orizzonte insieme storico e politico, con il progetto di un «umanesimo etnografico» formulato ne *La fine del mondo*, la riflessione demartiniana sull'emancipazione politica di massa, che per certi versi appare datata, entrava in un nuovo filone di ricerca e dialogo, che la sua prematura scomparsa avrebbe interrotto. In questa ampia prospettiva, la Rivoluzione d'ottobre appariva come condizione di possibilità di un nuovo ordine culturale. Di fronte all'ipotesi che questo processo portasse effettivamente a saziare la «fame di simboli – concludeva de Martino già nel saggio del 1961 – conviene sospendere il discorso, che resta affidato alla realtà in movimento, di tanto più ampia e feconda delle scritture degli uomini di lettere»²⁶.

Note

- ¹ Per l'impostazione storiografica del primo de Martino si veda P. Angelini, *Ernesto de Martino*, Roma, Carocci, 2008, p. 13-50.
- ² E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941, p. 117-8.
- ³ C. Gallini, C. Cases, P. C. Bori, C. Ginzburg, G. Jervis, M. Risso, L. M. Lombardi Satriani, La fine del mondo di *Ernesto de Martino*, «Quaderni storici», vol. 14, n. 40, gennaio / aprile 1979, p. 239.
- ⁴ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973, p. 156 n.
- ⁵ Ivi, p. 188.
- ⁶ La recensione e il successivo articolo di Croce *Intorno al magismo come età storica* sono pubblicati in Appendice a *Il mondo magico*, cit., p. 277-91. Sulla vicenda si veda G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2002, che la ricostruisce anche analizzando i manoscritti demartiniani.
- ⁷ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 229.
- ⁸ Ivi, p. 223, 231.
- ⁹ Ivi, p. 228.
- ¹⁰ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1966 (1938¹), p. 43.
- ¹¹ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 78.
- ¹² A. Bausani, *La religione dell'URSS*, Prefazione di E. De Martino, Milano, Feltrinelli, 1961.
- ¹³ E. de Martino, *Furore simbolo valore*, in Id., *Furore simbolo valore*, cit., p. 187.
- ¹⁴ Ivi, p. 189.
- ¹⁵ E. de Martino, *Il mito marxista*, «L'Avanti!», 29 agosto 1948, poi in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Roma, Nuove edizioni romane, 1993, p. 119.
- ¹⁶ Sul pensiero della Destra tradizionale e il suo rifiuto del mondo moderno in nome della Tradizione si veda F. Jesi, *Cultura di destra*, Milano, nottetempo, 2011.
- ¹⁷ Si veda M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1967, p. 119-24.
- ¹⁸ E. de Martino, *Mito, scienze religiose*, cit., p. 71.
- ¹⁹ Ivi, p. 75.
- ²⁰ Ivi, p. 168.
- ²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, Torino, Einaudi, 2002, p. 450.
- ²² Ivi, p. 453.
- ²³ E. de Martino, *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 81.
- ²⁴ In questa nuova direzione di ricerca de Martino seguiva il libro di V. Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Parigi, Maspero, 1960. Si veda la ricostruzione di questo dossier demartiniano nella nuova edizione de *La fine del mondo*, a cura di G. Charuty, M. Massenzio e D. Fabre, Torino, Einaudi, 2019, p. 313-8.
- ²⁵ Per una ricostruzione e una riformulazione di queste vicende teoriche si veda ora A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Milano, Meltemi, 2018, p. 104-27.
- ²⁶ E. de Martino, *Furore simbolo valore*, cit., p. 79.