

«LA FINE DEL MONDO» DI ERNESTO DE MARTINO

Pubblichiamo qui di seguito il testo di una *tavola rotonda* organizzata da Q. St. presso l'«Istituto Cervi» di Roma.

1. Il libro di De Martino provoca il lettore, lo sollecita in direzioni molto varie. È questo uno degli enormi pregi di un'opera che, per quanto incompiuta e frammentaria, si situa ai confini di molte discipline, pur proponendo una propria centralità teorica estremamente coerente. Come si ricompone ad unità questo vasto spaziare in campi diversissimi? Come ho già detto nella mia introduzione a *La fine del mondo*, mi pare che il suo linguaggio si articoli su almeno tre registri, e che la sua problematica teorica a sua volta si stenda su tre livelli.

Il primo livello è quello ontologico, che tocca la problematica della «presenza» al mondo come *Dasein* di cui viene problematizzato il *da-*, cioè il «ci», l'esserci qui ed ora, che comporta un duplice e interrelato costituirsi entro forme specifiche sia della presenza che del mondo. Il farsi della presenza nel mondo si realizza nella costituzione di orizzonti storico-culturali determinati, ma è anche costantemente minacciato dal rischio del crollo di questi orizzonti, che comporta di necessità il rischio del crollo della presenza al mondo. Questa minaccia, che si annida nel cuore stesso dell'esserci, costituisce un rischio antropologico costante, che il mito e il rito si fanno carico di controllare per operare sempre nuove forme di integrazione culturale. D'altra parte, quello che rende possibile questo rinnovarsi e riaffermarsi dell'esserci, difendendolo dal rischio di un crollo e consentendogli di andare oltre i contenuti frenanti del momento critico, è quella qualità propriamente umana che De Martino definisce come «*ethos* superumano del trascendimento». Nel complesso, a questo livello ontologico, tutto lo sforzo di De Martino è indirizzato verso la continuazione di quell'eterodosso tentativo di messa in causa dello storicismo crociano, attraverso il reimpiego critico di alcune categorie proprie dell'esistenzialismo e della fenomenologia.

Il secondo livello è quello psicologico, psicopatologico o etno-psichiatrico. È nel campo della definizione della presenza — a questo livello da intendersi come io o come persona — entro il sistema di riferimenti corporei e oggettuali che si danno i termini reali del conflitto tra rischio di crisi e suo eventuale superamento.

Il terzo livello è quello dell'analisi etnografica e storico-culturale. A questo livello si analizzano tutte le tematiche di fine del mondo (catastrofiche o ottimiste) che assumono consistenti dimensioni collettive. Qui si innesta lo specifico interesse per il mito e per il rito, entrambi aventi una specifica funzione risolutoria in quanto simboli socializzanti. In particolare, gli esempi studiati sono quelli delle apocalissi culturali dei vari movimenti messianici di decolonizzazione del Terzo Mondo e la tematica apocalittica del protocristianesimo.

D'altra parte, l'attenzione antropologica si volge anche ai casi di apocalissi «negative»: sarà il tema della crisi dei valori dell'Occidente. L'Occidente, che ha elaborato degli strumenti per un approccio alla realtà che non sono più di esclusivo stampo magico-religioso ma sono anche laici e razionali, purtuttavia è esso stesso travagliato oggi da una crisi di valori che concerne i livelli della cultura borghese dominante: rifiutando di analizzarsi entro corretti termini di classe, il disagio si estrinseca come crisi allo stato puro, elaborandosi in complessi deliri apocalittici in cui è di scena la malattia del rapporto tra io-corpo e mondo-oggetti.

L'interesse demartiniano domina dunque e controlla ambiti e tematiche diversissime, che egli riesce a ricondurre ad unità. E ciascuna di esse apre questioni nuove, propone interrogativi. Toccarli tutti nell'ambito di un discorso che deve essere breve è impossibile. Mi limiterò a qualcuno, scegliendoli tra quelli che mi sembrano centrali del discorso demartiniano in generale ed eventualmente specifici di *La fine del mondo*. La loro caratteristica comune è che sono interrogativi *attuali*, proposti anni fa, fors'anche non risolti dal nostro autore nel senso che oggi si vorrebbe: comunque, interrogativi di fondo, che ancor oggi propongono questioni che non possono essere eluse.

Uno dei punti che emergono dalle pagine di un De Martino attento alla contemporaneità è la tematica della crisi della ragione. È un tema che ha dietro di sé tutta una storia e entro il quale De Martino si inserisce optando per un campo semantico

previamente posto da altri, ma muovendosi con una scelta «da sinistra» che ne caratterizza la grande novità. 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 e alla cui messa in causa avrebbero contribuito molti fattori storici, da una parte la lotta di classe con la sua minaccia alla stabile posizione di privilegio dei ceti dominanti, dall'altra la stessa risposta da parte della borghesia, che attraverso guerre e totalitarismi cercò di recuperare le posizioni perdute riorganizzando le proprie tecniche del potere. È nella Germania tra le due guerre che si dibattevano i temi della crisi dell'Occidente e del trionfo della non ragione. In particolare *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler (del 1919) fu il primo esemplare di una letteratura apocalittica destinata con gli anni a godere di un crescente successo. Esito naturale ne sarebbe stata l'utilizzazione da parte di teorici pre-nazisti (Klages, Baeumler, Rosenberg, ecc.) che profetizzavano l'insorgere di un mondo retto dall'irrazionale. Vitalismo e intuizionismo, più precisamente caratterizzato in una gnoseologia dell'imperscrutabile, dell'inesprimibile profondo, costituenti la misteriosa trama di ogni realtà individuale e collettiva, il rifiuto del mito del progresso sostituito da quello della decadenza da un momento di perfezione originaria, oppure dall'altro mito di una storia eterna che non è storia, ma eterno ritorno di un medesimo principio: questi, in sintesi, i presupposti di un'operazione che ebbe come conseguenza filosofica l'equiparazione fra mito e storia e come conseguenza politica avrebbe portato all'avallo della mistica nazista.

Lo spettro dell'apocalisse dell'Occidente, in quanto apocalisse della ragione, sta davanti a De Martino fin dal suo primo libro. In *Naturalismo e storicismo* (1941) precocemente denunciò lo scatenarsi di quello che allora indicava come «irrazionale» e come «insorgere dei tetri miti della razza e del sangue», in pagine di coraggiosa denuncia delle teorie e delle pratiche naziste, che prendono anche dichiaratamente posizione nei confronti del fortunato libro di Klages. *La fine del mondo* recupera la stessa tematica, per conferirle un respiro ecumenico. Il rischio reale è sempre rappresentato dalla non-ragione, e tutta la borghesia occidentale sta sull'orlo dell'abisso. Lo spettro della guerra nucleare diventa l'immagine simbolica di un sempre presente rischio del crollo dei valori dell'Occidente, di cui tutto il mondo pagherebbe le conseguenze. Perché la fine dei valori borghesi dovrebbe significare la fine dell'Occidente è uno dei problemi che il lavoro demartiniano lascia aperto e insoluto. Di

fatto — qualsiasi possa essere il grado di accettazione delle sue tesi — è innegabile che quella di De Martino è una coscienza inquieta che si interroga sui destini dell'Europa. Che la sua risposta sia quella giusta può essere discutibile: ma è indubbio che uno degli stimoli potenti del suo libro è quello che ci sollecita a porci domande di fondo, di ordine generale, che mettano in questione il senso della nostra cultura e del nostro rapportarsi ad essa.

Altri suggerimenti teorici demartiniani possono essere oggetto di ripensamento. Ad esempio, il tema dell'unità delle scienze socio-culturali. De Martino ci indica la necessità di individuare un'ipotesi teorica sufficientemente valida come punto di partenza per lo studio dell'intero campo socio-culturale. La sua scelta si è sempre indirizzata verso l'identificazione di un «problema unificante» la diversità delle discipline specialistiche. Possiamo però constatare che la sua istanza globalistica, così culturalmente fertile, non è stata accolta dai nostri studi sociali, frantumati oggi in una miriade di sottospecializzazioni troppo spesso ap problematiche. Anche di questo si potrebbe discutere, riflettendo su un libro così composito come *La fine del mondo*.

Un altro tema che potrebbe essere riproposto per una rivisitazione attuale di De Martino è quello del rapporto tra impegno culturale e impegno politico. In lui, la scelta politica è da intendersi come base reale da cui partire per uno studio della società che, rigettata qualsiasi mistificatoria opzione di neutralità e di presunta ricerca di oggettività, dichiara lo studioso come impegnato politicamente (e metodologicamente) nell'ambito di una precisa scelta di parte. La ricerca scientifica deve essere quindi il prodotto dell'impegno politico dell'intellettuale. Anche questa dimensione — che entra a far parte fin dall'inizio del vivo tessuto dell'ampia scrittura di De Martino e porta un importante contributo al suo spessore — va forse ripensata oggi nel quadro di una messa in causa del ruolo della ricerca storica e antropologica.

Clara Gallini

2. La personalità di De Martino si ritrova tutta in questo libro che è bensì un insieme frammentario, ma composto di frammenti che di per sé presi, grazie anche alle cure che vi ha posto Clara Gallini, non risultano affatto frammentari, anzi sono straordinariamente compiuti e leggibili. Certo, De Martino

non fa altro che tradurre, riassumere, compendiare, ma è un eccellente epitomatore e un traduttore che non ha paragoni e il cui stile non rifugge talora da italianizzazioni violente (come il «morosità» per tetraggine a p. 334, in un passo di Emmanuel Mounier), che accettiamo proprio perché il suo retroterra linguistico è talmente saldo che può permettersi audacie negate al traduttore comune. Questo è il primo grande elemento demartiniano che si trova nel libro: la capacità del grande pensatore di tradurre tutto in un suo linguaggio che è fatto appunto anche di traduzioni, ma di traduzioni talmente «appaesate» al suo stile che non si sente più che si tratta di traduzioni: un linguaggio che applica la violenza della ragione, confrontandosi con tutto e riferendo tutto alle proprie categorie e alle formulazioni linguistiche che tali categorie assumono. Il rischio di questa potenza di assimilazione e di organizzazione del linguaggio è il rischio della sua autonomia, del ricorso ad esso per palliare le incrinature del pensiero, il rischio della retorica, insomma. E non c'è dubbio che certe formulazioni, soprattutto l'«ethos del trascendimento nel valore», abbiano tale funzione retorica. Ma più spesso la riduzione al proprio linguaggio serve a mettere in rilievo aspetti inediti, a fare critiche sempre feconde e stimolanti.

L'altro elemento demartiniano che qui appare in forma particolarmente evidente è quello che potremmo chiamare dell'esorcizzazione: un aspetto del resto strettamente legato a quello linguistico (si pensi per l'appunto al «trascendimento nel valore»). Tutto il tentativo demartiniano in questo libro è in fondo un'esorcizzazione del problema della fine del mondo, che come possibilità reale è emerso solo negli ultimi decenni. Anzi c'è chi sostiene (p. es. Hans Magnus Enzensberger in un recente articolo) che la fine del mondo è già in atto, solo che sta avvenendo a pezzi e bocconi, in luoghi e tempi diversi, e non tutta in una volta, come prevedeva il messaggio evangelico. Ora l'opera di esorcizzazione di De Martino consiste nel mettere sullo stesso piano l'apocalisse reale e prevedibile, quella cristiana e quella psicopatologica. Egli cerca di dimostrare che la catastrofe è un'eterna possibilità immanente alla vita dell'uomo, e così da una parte toglie peso alle prospettive attuali, dall'altra colora in maniera apocalittica tutta l'esistenza storica umana, insistendo sulle tecniche di recupero e di trascendimento, che a un certo momento diventano così essenziali da divenire fine a se stesse e da rivelare in passi tanto suggestivi quanto poco persuasivi la permanenza di una visione idealistica, poiché De Martino

guinge fino a dire (p. 279) che «se anche... scomparissero l'operatore e l'umanità tutta un istante dopo che l'opera è stata compiuta, nulla può questa immane catastrofe materiale contro la permanenza che l'opera secondo valore fondò sulla roccia: l'attualità dell'operare... ha reso immortale il mondo al di là di ogni possibile catastrofe cosmica».

Mi sembra che questo sia lo spirito che regge il libro e ne fa qualche cosa di profondamente sbagliato e insieme di profondamente avvincente, proprio perché non c'è niente di più interessante di un simile processo di esorcizzazione, in cui si fanno i conti con una realtà che non si riesce mai a bandire del tutto se non appunto attraverso impennate retoriche. Ora di fronte a questa lettura uno si sente combattuto tra due sentimenti. Uno è, per così dire, la rivendicazione del buon diritto dei tessalonicesi, cui San Paolo rimproverava di avere incrociato le braccia in quanto non aveva senso fare qualcosa nella prospettiva della fine del mondo. Naturalmente De Martino (pp. 321 sgg.) è dalla parte di San Paolo, mentre noi per questi tessalonicesi abbiamo molta comprensione. Il secondo sentimento è il rifiuto di seguirli fino in fondo: proprio perché per noi, a differenza che per loro, la fine del mondo è quasi un'esperienza quotidiana e non un *eskaton*, meno che mai un *eskaton* confortato dalla speranza del Millennio, il loro disfattismo radicale non è giustificabile. Dobbiamo «operare» per trasformare e invertire la catastrofe. Ma qui il concetto demartiniano dell'operare risulta troppo generico e ci pianta in asso, anche per ragioni di mancata assimilazione del marxismo o almeno di una certa sua tematica. Per De Martino la crisi della civiltà occidentale è un fatto di psicopatologia collettiva e non dipende da una situazione oggettiva che ha cause economiche ben precise. Perciò il suo invito all'operare ci lascia inermi di fronte allo spirito tessalonico che si impadronisce di noi davanti alla difficoltà di ottenere un trascendimento *reale* della catastrofe. La permanenza sulla roccia dell'«opera secondo valore» è una magra consolazione. In realtà in questo pathos dell'operare che è così vivo in De Martino, vivo fino alla proiezione metafisica, si annida pur sempre lo spirito concorrenziale che sta alla base della concezione borghese del lavoro come autoaffermazione e giustificazione della propria esistenza; concezione che, lungi dal costituire un'istanza da contrapporre alla fine del mondo, è alle radici di questa stessa fine. Il rimedio è il male stesso. Di fronte all'idea «di un fare scatenato, di un produrre ininterrotto, di un'insaziabilità sbuffante, della libertà come superattività», che spesso è trapassata

dall'idealismo borghese a una certa sinistra, come appunto in De Martino, di fronte a un «comportamento umano che si è formato sul modello della produzione come scopo a se stessa», occorre ricordare con Adorno (nell'aforisma *Sur l'eau*) che il «fine della società emancipata» non sarebbe questo, bensì semplicemente «che nessuno debba patire la fame». Tutta l'opera di De Martino mostra che egli aveva ben presente questo fine, ma ad esso si sovrapponeva un concetto di attività che anziché portare ad esso porta proprio alla fine del mondo.

Cesare Cases

3. Porto il mio contributo presentando alcune osservazioni concernenti la sezione de *La fine del mondo* più prossima alle mie competenze di storico del cristianesimo antico: «Il dramma dell'apocalisse cristiana». Fatta la necessaria riserva in merito alla «violenza» necessariamente legata al leggere un'opera postuma (di cui le prime righe dell'introduzione di C. Gallini), entro subito nel merito. L'applicazione allo studio dei testi del Nuovo Testamento (pp. 336-350) è per un certo verso impressionante, perché rivela, in De Martino, un'attenzione nuova, sistematica, a questo tipo di fonti. Per un altro verso, e assumendo un altro metro, ci si può chiedere ancora che grado di completezza attribuisse De Martino al suo inventario e alla sua classificazione: manca infatti ancora un'analisi dell'*Apocalisse* canonica, tanto più delle apocalissi apocrife, giudaiche e cristiane; mancano riferimenti a strumenti essenziali.

Per quanto riguarda le letture critiche, possiamo fare osservazioni più sostanziali. Sono presi in considerazione scritti di vario genere (teologi ed esegeti protestanti tedeschi, soprattutto). Di gran lunga tra questi spicca il libro di Cullmann, *Cristo e il tempo*, sia per intrinseca dignità e importanza, sia per l'attenzione che gli vien rivolta. (L'altro testo importante è *Storia e escatologia* di R. Bultmann: i materiali presenti in *La fine del mondo* trovano però forma definitiva nella recensione su *De homine* nel 1964). Il libro di Cullmann riceve invece qui un trattamento privilegiato, inatteso, a paragone della succinta utilizzazione ancora nel saggio del '59, *Miti, scienze religiose e civiltà moderna*. Di questo libro si deve forse dire qualcosa. Fra le due guerre, e soprattutto dopo la seconda, si sviluppa, nell'ambito culturale cristiano (cattolico, protestante, ortodosso) una caratteristica produzione di testi che si misurano con temati-

che filosofico-teologiche connesse a quello che con Löwith si potrebbe dire «significato e fine della storia». Si può almeno intuire a qual tipo di domande, diffuse nella sensibilità del tempo, fossero tese, tali opere, a dar risposta. Le «teologie della storia» in quegli anni intorno al '50 sono frequenti, e di autori rilevanti, almeno relativamente al contesto loro proprio: oltre appunto a Cullmann, Barth, Brunner, Senerclens, Rust, Butterfield, tra i protestanti; Marrou, v. Balthasar, Journet, Daniélou, Malevez, H. Rahner tra i cattolici: solo per citare alcuni esempi. Il libro di Cullmann spicca per solidità di fondamenti storico-esegetici e ha profonda influenza sugli stessi ambienti cattolici più avanzati, che si apprestano (fine anni '50) alla celebrazione del concilio (al centro del libro « il tempo della chiesa» — il titolo di un altro famoso libro, quello di H. Schlier) e al centro di questo tempo, il culto cristiano. Si potrebbe dimostrare il suo influsso sulla formazione del decreto conciliare di riforma della liturgia, che ebbe poi importanza decisiva nella «mutazione ecclesiologicala» espressa dalla *Lumen Gentium*. *Cristo e il tempo* sarebbe uscito in Italia nel 1965 a cura di B. Ulianich. Cullmann faceva uscire contemporaneamente un libro di discussione, *Heil als Geschichte*, che De Martino non poté tuttavia conoscere. Ciò per inquadrare il libro, nel suo significato e nella sua incidenza non solo intellettuale.

De Martino rilegge, riassume, fa estratti da *Christus und die Zeit*. Sembra assumere il suo linguaggio, appropriarsi di talune formule, di taluni schemi: ora - già - non ancora (cfr. pp. 349 ss); la formula «è tempo di...» (*kairòs*); sembra assumere in proprio la distinzione tra tempo ciclico e tempo lineare (contestata poi vivacemente dal Mazzarino nel 1966 per quanto riguarda la storiografia classica): aggiungendo in proprio però una terza immagine del tempo, quella unilineare puramente mondana, anch'essa in crisi (p. 351).

V'è certo una critica di De Martino a Cullmann. Alcuni punti di questa sono imprecisi, e si può dire, rilevano da una scarsa percezione del lavoro «a monte» della sintesi cullmanniana (non si può rimproverare a un ricercatore come Cullmann di difettare di analisi, di tutto appiattare, alla ricerca di una «essenza» astratta del cristianesimo, o di ignorare che i testi del Nuovo Testamento sono filtrati attraverso la vita della comunità primitiva).

V'è tuttavia qualcosa che è più che una critica, è un atto di distacco dalla prospettiva, essenzialmente teologica, del Cullmann. Questi rimane sostanzialmente fedele alla coscienza che

di sé ha il cristianesimo primitivo, cercando solo di darle chiarezza sistematica: è un teologo. Il problema storiografico è invece per De Martino di cogliere, al di sotto e al di là della consapevolezza dei protagonisti, la «struttura del messaggio», la «dinamica del Regno» come «discorso unitario»: cogliere questa struttura, questa coscienza come dato primario, *preesistente* agli «incidenti» storici da cui è segnato il percorso della prima comunità. Giacché «se quegli incidenti [la morte violenta di Gesù, il ritardo del Regno] furono rielaborati e plasmati in un *discorso unitario*, ciò significa che già sin dall'inizio il discorso racchiudeva germi atti ad aver ragione di quegli incidenti» (p. 303). Su questa premessa metodologica, si sviluppano le tesi di De Martino. «Tesi da dimostrare [...] per funzionare come fondatore di civiltà, [...] per rendere operabile il mondo nella prospettiva del Regno, occorre combattere il rischio della imminenza della fine, occorre dilazionarlo non per accidente e per rabberciature, ma proprio costitutivamente [...]» (p. 286); «è senza dubbio una impostazione errata attribuire al ritardo della *parusía* la de-escatologizzazione del cristianesimo primitivo, poiché il problema è di individuare una dinamica del Regno [...] per cui già sin dall'inizio era al coperto dai rischi del rinvio, così come fu poi al coperto dai rischi della morte violenta del maestro e ne riplasmò l'evento nella cristologia» (p. 324). Più incisivamente: «La Chiesa è la grande guaritrice dei rischi del Regno: appunto per questo la storia del Regno è la storia della Chiesa» (p. 287) (per inciso, sopravviene qui il ricordo della risposta del Loisy a Harnack, ma prima ancora del Grande Inquisitore al Cristo che ritorna).

Con questo, le linee di una storia del protocristianesimo secondo De Martino, pur appena abbozzate, si possono già cogliere. Da un lato la storia con i suoi «incidenti», il suo negativo, il suo rischio: dall'altro la garanzia, la difesa, la protezione religioso-culturale. La Chiesa è la grande guaritrice del rischio: con il «grande rituale funerario» (p. 291) supera la crisi del cordoglio valorizzando la morte di Gesù come «morte esemplarmente risolutiva del vario morire storico e come pedagogia del distacco e del trascendimento» (ibid.); con la dilazione della *parusía* viene «valorizzato» uno spazio della carità, virtù più grande della fede (che si volge al passato, verso il «già» avvenuto) e della speranza nel «non ancora» accaduto. Tutto questo non per successivi aggiustamenti, ma perché *sin dall'inizio, costitutivamente* la struttura del messaggio preesiste alla stessa vicenda storica cristiana, con i suoi vari incidenti: è l'*ethos* del trascendimento

religioso che preesiste e si contrappone dualisticamente agli eventi religiosi stessi (come l'energia del trasformare socialisticamente il mondo preesiste al marxismo stesso, sia come teoria che come fase del movimento operaio, p. 458). In conclusione: «imminenza e prossimità degli ultimi giorni come esperienza egemonica non è il senso del movimento di formazione del Cristianesimo primitivo» (p. 320).

Ora — e qui, con questa contestazione, finisce il mio contributo settoriale — a tutto questo si potrebbe opporre, sul piano storico, una diversa immagine delle origini cristiane, sia per quanto riguarda la predicazione di Gesù, sia per quel che concerne quella apostolica. Si potrebbe cioè obiettare osservando che esse hanno come oggetto primario la *crisi di questo mondo* (il Regno viene, ma paradossalmente, con la morte del Messia) e l'invito a sottoporsi a questa crisi; che la crisi, e l'evento che la genera, non sono *incidenti*, ma sono elementi essenziali alla predicazione e all'esperienza protocristiana (rovesciamento di valori, «perdere l'anima», «nascere di nuovo»); che soprattutto l'elemento etico non preesiste a controllare, contenere, trascendere l'esperienza e non si oppone dualisticamente a questa, ma scaturisce *dal di dentro* di questa (altrimenti non si comprenderebbe la polemica antilegalistica di Paolo, che coinvolge anche l'*ethos* nella crisi apocalittica).

Credo che quest'ultima, sia pur brevissimamente e assertoriamente delineata, sia un'immagine più convincente dell'esperienza cristiana primitiva, almeno in ciò che contiene di innovatore: credo che sotto questo rispetto l'approccio di De Martino sia parziale e insufficiente. È singolare che qui il pensatore della crisi non ne colga la funzione positiva e generativa. Credo invece che esso sia importante per l'accostamento ad un altro tratto della storia del cristianesimo, probabilmente consustanziale ad esso sin dalle origini: penso a certi aspetti della tradizione cattolica, quelli che De Martino studia applicandovi la sua strumentazione, le categorie *ethos* del trascendimento, simbolismo magico-rituale, protezione culturale. (Ed è quella religiosità — ma qui sono di nuovo meno convinto — di cui prende paradossalmente le difese contro la reinterpretazione del cristianesimo in Bultmann, dicendo in sostanza: perché salvare solo Cristo e non allora tutto ciò che «parla al cuore e alla immaginazione nel Cristianesimo cattolico» (p. 330)? È in fondo la reazione dell'idealismo italiano dinanzi ai timidi tentativi dei modernisti cattolici).

Pier Cesare Bori

4. Non sono d'accordo con l'interpretazione della figura e dell'opera di De Martino proposte da Clara Gallini nella sua introduzione a *La fine del mondo*. Vorrei spiegare brevemente i motivi del mio dissenso.

La Gallini ha formulato molto chiaramente gli obiettivi del suo lavoro. Galasso, essa afferma (pp. XXV-XXVI) ha ricondotto De Martino alla sua originaria formazione crociana, facendo una sorta di balzo all'indietro; Cases, dal canto suo, ha proposto una lettura attualizzante, facendo un salto in avanti. Ciò che manca in entrambi (e che invece la Gallini propone) è una storicizzazione dell'opera di De Martino, una lettura inserita nel contesto della cultura italiana a lui contemporanea.

Vediamo. A p. LXII la Gallini afferma che nel panorama culturale in cui De Martino si muoveva c'erano tre grandi assenti: la scuola di Francoforte, Max Weber e l'antropologia sociale inglese. La prima «rimase totalmente ignorata»: in nota si accenna alla traduzione italiana della *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, datata «Einaudi, Torino 1947» osservando che quest'opera «nonostante la precoce traduzione non si può dire abbia lasciato traccia nella nostra cultura delle generazioni premarcusiane». Ricordando l'antico precetto che la cronologia è uno degli occhi della storia, cominciamo col ristabilire le date esatte. La *Dialektik der Aufklärung* uscì per la prima volta a Amsterdam nel 1947; la traduzione italiana, condotta sull'edizione riveduta, uscì quasi vent'anni dopo, nel 1966. Una traduzione non precocissima, come si vede: ma Adorno aveva già cominciato a circolare in Italia, per merito di Renato Solmi, che aveva tradotto una scelta amplissima dei *Minima moralia*, (Torino, Einaudi, 1954) accompagnata da un fondamentale saggio introduttivo. In essa Solmi scriveva: «In *Dialektik der Aufklärung*, e, in forma sparsa e allusiva, anche nei *Minima Moralia*, appaiono spunti di una concezione che presenta molte affinità con quella sostenuta da un nostro studioso di storia delle religioni, Ernesto De Martino, in un libro che avrebbe meritato maggiore notorietà. Si tratta, per dirla in breve, dell'origine storica del sé, o della presenza individuale» (p. LIII). Il libro era naturalmente *Il mondo magico*, su cui Solmi (l'ha ricordato Cases nel suo saggio) era già intervenuto. Aprendo la *Dialettica dell'illuminismo* troviamo passi come questi: «Nella trasformazione [tecnico-scientifica] l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. Questa identità fonda e costituisce l'unità della natura. Che era altrettanto poco presupposta dall'evocazione magica, come l'unità del sogget-

to. I riti dello sciamano si rivolgevano al vento, alla pioggia, al serpente esterno, o al demone nel malato, e non a materie o a campioni. E non era lo spirito uno e identico a praticare la magia: esso variava secondo le maschere di culto, che dovevano somigliare ai diversi spiriti [...]. L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata ad ogni istante» (pp. 17, 42).

Dobbiamo riflettere un momento su questa convergenza Adorno-De Martino, così tempestivamente segnalata da Solmi. Per spiegarla proporrei una piccola costellazione di libri, alquanto eterogenea, se non addirittura stravagante, che comprende, oltre alla *Dialettica dell'illuminismo* e al *Mondo magico*, *Paura della libertà* di Carlo Levi, *l'Apologia della storia* di Marc Bloch, e perfino *Une histoire modèle* di Raymond Queneau. Che cosa hanno in comune questi libri? Io li chiamerei i libri dell'anno zero: sono tutti scritti tra il 1939 e il 1944, secondo prospettive completamente diverse, che però presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo) provocati dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti. In questa situazione sorgeva la domanda: com'è stato possibile arrivare a questo? E se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia? (È caratteristico che Bloch, l'unico storico professionale nel gruppo sopra ricordato, si ponesse invece la domanda: quali sono le condizioni di pensabilità della storiografia?) Mi pare evidente da tutto ciò che una lettura storica di De Martino debba prendere in considerazione un contesto culturale non esclusivamente italiano.

Ancora. A pag. LXXVII dell'introduzione della Gallini trovo, a proposito del gruppo di appunti di De Martino relativi a Marx, poi raccolti in questo libro, il seguente commento: «il

resto [...] 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 di un materialismo dialettico, peraltro ormai non del tutto estranei alla nostra cultura degli inizi degli anni '60». Sinceramente non riesco a vedere in che cosa consista la brutalità della domanda. De Martino non si considerava affatto un materialista dialettico: perché mai avrebbe dovuto «praticarne» i principi, sia pure «i più elementari»? Si vuole forse affermare per implicito che dobbiamo essere tutti materialisti dialettici? Certo, De Martino non lo era: in un appunto definì il materialismo dialettico «degenerazione positivista del marxismo» (*La fine del mondo*, p. 431).

In verità, anche in queste note apparse postume De Martino non recide mai completamente i legami con la propria formazione idealistica. Si vedano i due poli che costituiscono rispettivamente la maggior involuzione e il maggior passo avanti rispetto alla sua opera precedente. Identificherei il polo dell'involuzione con il tema dell'ethos del trascendimento, visto ora come una sorta di energia primaria, dalla fisionomia quasi bergsoniana (si veda la battuta rivelatrice sull'*élan moral*, p. 15) ora invece come una vera e propria categoria metastorica. Un bel passo indietro per colui che nel *Mondo magico* si era proposto di dare un fondamento storico alla presenza dell'individuo nel mondo. In complesso il ritorno a Croce è evidente, addirittura esplicito: lo sfondo delle meditazioni di De Martino sull'ethos del trascendimento è rappresentato da una pagina di Croce, ricordata ellitticamente in un passo qui riprodotto in appendice (p. 697). Si tratta della p. 44 della *Storia come pensiero e come azione* (Bari 1938) in cui Croce, modificando in maniera rilevante il proprio pensiero, sostenne una sorta di primato dell'etica sulle altre categorie dello Spirito, in quanto garanzia della loro autonomia.

Al polo opposto abbiamo invece i passi, molto suggestivi, sull'«appaesamento del mondo» (pp. 95-96, 648-51, ecc.) che costituiscono, a mio parere, una vera novità nell'opera di De Martino. In essi il recupero del «mondo» come orizzonte garantito all'«operare umano», cioè alla storia, viene affidato ai gesti involontari o meccanici, ovvi, e in quanto tali neppure percepiti dall'individuo: «Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che la "ovvietà" dello sfondo operativo, la non problematizzata patria dell'agire, è la testimonianza fondamentale dell'ethos del trascendimento, che si inaugura sempre di nuovo con un grande atto di

umiltà, cioè affidandosi alla ovvietà di una patria che racchiude una infinita storia di atti di domesticazione umana, di progetti comunitari impliciti, sedimentati attraverso le generazioni e la tradizione, e che dal più remoto passato umano giungono sino a noi, qui ed ora [...]» (p. 95). Qui De Martino si allontana dall'idealismo — nel senso che ogni idealismo, se non erro, si è costituito contro la datità, la meccanicità, l'ovvietà della ripetizione. Ma nello stesso tempo ribadisce la propria fedeltà all'idealismo, fondando l'ethos del trascendimento, almeno qui, proprio sulla datità, l'ovvietà, la ripetizione. È una conferma dell'irrisolta (ma feconda) contraddizione in cui De Martino si dibatté fino alla fine. Ciò non toglie che le meditazioni sull'«appaesamento del mondo» costituiscano la parte probabilmente più nuova e più ricca di sviluppi di questo lavoro incompiuto sulla *Fine del mondo*. È una prospettiva, sia pure appena abbozzata, che consente a De Martino di unire in una lettura originale il saggio di Mauss sulle tecniche del corpo (pp. 601 sgg.) e le pagine di Proust sul risveglio del narratore (non di Swann, come afferma erroneamente la curatrice, a p. 556) o sui ricordi suscitati dal sapore della *madeleine* (anche qui Swann non c'entra, nonostante quanto viene detto a p. LIII). L'«appaesamento del mondo», il contatto col cosmo, è ottenuto attraverso i battiti involontari del cuore, oppure i gesti ripetuti e automatici in cui è depositata la memoria inconscia del corpo (pp. 605 sgg., 644-45) — un inconscio che arriva a De Martino più da Janet che da Freud o Jung (non Yung, come è scritto ripetutamente nell'introduzione: cfr. pp. LIX, LXI, LXV). La percezione istantanea del gesto automatico di salare la minestra fa sì che un individuo si senta unito, attraverso la madre morta da cui ha appreso il gesto, a «tutti i morti» (pp. 613-14).

Questa unione era intesa da De Martino in senso non metaforico. In un'intervista apparsa sull'*Europeo* poco dopo la sua morte, egli parlò del rapporto con l'aldilà, dello spiritismo — un tema che l'aveva appassionato fin dalla giovinezza. A un certo punto accennò alla propria madre, morta da poco, a cui era stato particolarmente legato (si vedano gli appunti a pp. 618 sgg.). L'intervistatrice chiese come avrebbe reagito se, in una seduta spiritica, gli fosse apparsa la madre. De Martino ribadì che l'apparizione dei morti nelle sedute spiritiche non consente di ipotizzare l'esistenza di un aldilà; ma riconobbe nelle apparizioni dei morti il palesarsi di un vero e proprio crollo del mondo. «In me c'è» concluse «compreso sotto il livello della conoscenza, tutto il resto del mondo e naturalmente, in forma più

prossima, c'è senza dubbio mia madre». No, decisamente De Martino non «praticava» neppure i «principi più elementari» del materialismo dialettico. Ma un rimprovero del genere non ci aiuta molto a comprendere la contraddittoria ricchezza della sua opera.

Carlo Ginzburg

5. Il contributo di De Martino è stato fondamentale per molte persone; e certo lo è stato per me. Ha contribuito in modo determinante a orientare le mie scelte intellettuali e professionali. Certamente, la Gallini fa bene a notare come nella mia breve appendice alla *Terra del rimorso* ci fosse un dissenso netto rispetto a certe posizioni di De Martino. In questi anni riguardando indietro mi sono però sempre più spesso chiesto se per caso su quel dissenso non avesse ragione lui. A quell'epoca contrapponevo forse un po' dogmaticamente ad alcuni aspetti del suo pensiero l'ortodossia storico-materialista.

In De Martino il discorso psico-patologico più interessante non è quello che egli faceva esplicitamente sotto l'etichetta della psicopatologia, bensì quello che emergeva indirettamente o occasionalmente quando affrontava il problema fenomenologico od ontologico. In De Martino il discorso psicopatologico è tanto più interessante ed incisivo quanto è meno consapevole.

Il tema demartiniano più importante per la psicopatologia è quello della crisi della presenza. Ma il tema della fine del mondo è forse meno unificante di quanto lo stesso De Martino desiderasse: il delirio della fine del mondo non è un vissuto unificante. Se si osservano i dati clinici, di fatto si immagina che *potrebbe* esserlo, ma se ci si avvicina con più cura alla esperienza psicotica ci si rende conto che è qualcosa di diverso da un mondo che crolla; la fine del mondo compare relativamente di rado come esperienza, e non riesce a unificare vissuti psicopatologici di crisi che di fatto sono eterogenei e molto più diversificati e complessi. Così, anche il libro mi è apparso, devo dire, come un tentativo di unificare sotto un tema generale una serie di tematiche culturali più vaste che non possono di fatto essere sussunte nella categoria di «fine del mondo». Il tema quindi è dispersivo, De Martino compie un tentativo di esprimere sotto altra forma il problema della crisi della presenza; ma si ha la sensazione che fra i due poli della crisi della cultura

dell'occidente, della fine del mondo storico, e della crisi psicologica non vi sia una saldatura.

Giovanni Jervis

6. Ho incontrato Ernesto De Martino alla fine degli anni '50. Mi occupavo allora di problemi di psicopatologia dell'emigrazione, in Svizzera tedesca. Mi capitava spesso di venire in contatto con pazienti che provenivano dal Sud e che presentavano quadri psicopatologici non decifrabili per chi seguiva le strade maestre della psicopatologia classica. Gli scritti di De Martino mi furono di grande aiuto per la comprensione di quei pazienti che nel momento della crisi facevano appello a modelli culturali (malocchio, fattura) da tutti condivisi nel paese di origine; e che avrebbero permesso al malato un passaggio attraverso la crisi con una valida protezione dal rischio di perdersi in essa. Il concetto demartiniano di «crisi della presenza» è in effetti di grandissima importanza per la comprensione delle psicosi ed esprime meglio di molte definizioni psichiatriche il momento della minaccia di un mondo interiore i cui significati sono stravolti. Non per caso, De Martino dedica in *La fine del mondo* più di duecento pagine al tema della esplosione psicotica. Il contributo da lui dato alla psicopatologia ed alla previsione — del tutto intuitiva — del decorso delle malattie mentali a seconda dei contesti socioculturali in cui esse si presentano è grande e ancora non valutabile. De Martino indica inoltre il rischio contenuto nel codice psichiatrico e psicanalitico quando illustra il concetto di destorificazione del negativo. Il riferimento corale, comunitario, al mito ed al rito propongono una partecipazione collettiva che si volge a modelli e credenze che sono patrimonio di tutti e che favoriscono una reintegrazione dopo che la minaccia e il rischio sono stati da tutti «com-presi». La psichiatria clinica tradizionale — ed una parte della psichiatria moderna — al contrario, destorifica tutta l'esistenza del singolo, degrada la crisi a malattia biologicamente determinata e timbra il paziente isolandolo nello spazio dell'incomprensibile. Per ciò che riguarda la psicanalisi le ricerche di De Martino indicano, anche se l'Autore non si è dedicato in modo specifico alla critica dell'ideologia psicanalitica, che si tratta di una disciplina che riporta il «qui ed ora» al «là ed allora»; e in una situazione che riguarda due persone, l'analista e il paziente, ed esclude tutto il resto e tutti gli altri, attraverso un processo di metasto-

ria duale che sfocia nella aproblematicità della reintegrazione sociale.

Michele Risso

7. Lo spessore problematico de *La fine del mondo* solleciterebbe analisi approfondite della complessa personalità scientifica di De Martino e verifiche adeguate alla densità degli spunti teorici in esso presenti; nei limiti di questo intervento — doverosamente breve data la mia funzione di coordinatore del dibattito — posso soltanto svolgere, in forma estremamente schematica, alcune considerazioni.

Anzitutto, vorrei sottolineare come, a mio avviso, l'interesse di questo «contributo all'analisi delle apocalissi culturali» risieda nell'importanza del discorso teorico ad esso sotteso; nella possibilità che ci offre di disporre di un'opera *in fieri*; nella conferma della coerenza interna e della fedeltà a un nucleo problematico che si ritrova sostanzialmente — pur con drammatiche interruzioni, crisi, rifondazioni — in tutte le opere demartiniane; nella modernità, direi della *contemporaneità*, della tematica.

La fine dell'ordine mondano De Martino non la vede soltanto come «tema culturale storicamente determinato», ma anche, e radicalmente, come «rischio antropologico permanente». Secondo tale prospettiva, «il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi — sino all'annientarsi — di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, quale che sia — per così dire — la tecnica esorcistica adottata; e se il tema culturale della fine di un certo ordine mondano esistente costituisce una delle modalità storiche di ripresa e di riscatto rispetto a questo rischio anche lì dove questo tema è assente, o irrilevante, il rischio corrispondente è sempre presente e la cultura si costituisce appunto nel fronteggiarlo e nel controllarlo, quale che sia la modalità con cui la drammatica vicenda si riflette nella consapevolezza culturale storicamente determinata» (p. 219).

Condizione umana universale, l'angosciosità — «ora senza dubbio è vero che la storia umana racchiude un momento inesauribile di angosciosità proprio perché essa non è mai completa-

mente umanizzabile nel senso di una soppressione di tutte le sue contraddizioni, di tutti i suoi elementi negativi» (p. 282) — rende necessario un meccanismo che la superi, trascendendola nel valore, per cui l'ethos del trascendimento non è soltanto meccanismo operante nelle aree etnologiche e folkloriche, pur essendo indispensabile per la comprensione dei simbolismi mitico-rituali in esse vigenti, ma si pone come traiettoria operativa che unifica tutti gli uomini, — quali che siano le loro condizioni storiche e socio-culturali (che determineranno, dell'ethos, soltanto la modalità, non l'esistenza) — e rifondando tutti gli uomini come soggetti culturali; «L'umanità è ethos che si cerca, e appunto perché ethos (dover essere della vita per il valore, per l'intersoggettivo, per il comunicabile) si cerca senza trovarsi mai una volta per sempre» (p. 672).

Chi abbia dimestichezza con le opere di De Martino non può che restare colpito dalla sostanziale omogeneità del suo quadro teorico, che, certo, si arricchisce continuamente nel confronto con le correnti più vive della cultura intellettuale contemporanea — nell'«imperterrita dialogo con i suoi antagonisti», secondo l'espressione di Cases — che egli condusse con profonda tensione dialettica, ma anche con fedeltà al nucleo problematico scelto come «propria parte», da conoscere bene nel necessario dialogo «col mondo». «Si può continuare a pensare scegliendo i propri problemi dentro le grandi alternative che la propria civiltà pone, ma non si può porre la propria civiltà accanto alle altre, e tutte considerarle come prospettive alla pari, da scegliere alla pari come punti di vista giudicanti. Non si vince così il «provincialismo» culturale: si deve dialogare col mondo, ma la propria parte bisogna conoscerla bene, altrimenti si rischia di cadere in un enorme pettegolezzo, in un chiacchierare ambiguo e sciocco, in un camaleontismo che simula l'apertura e la varietà di interessi, ma che è soltanto la maschera di una abdicazione senza limiti» (p. 281).

È in questo quadro, che va collocata la scelta demartiniana, la voluta rivendicazione di un'insopprimibile identità culturale. L'identificazione tra valori — e valori europei, certo; ma prima di giudicare tale sua posizione, considerandola «datata» o «anacronistica», non occorre domandarsi quale ambito semantico De Martino conferisse — a torto o a ragione — al termine Europa? «Se per Europa si intende non già una designazione geografica, ma un orientamento della vita culturale, ciò che di impegnativo e di decisivo è oggi nel mondo si chiama Europa. Europea è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato

la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica. Noi siamo chiamati a decidere dentro questo mondo culturale, e a giudicare secondo il metro che esso ci offre. È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento» (pp. 281-82).

Si può non convalidare la «fortezza» scelta da De Martino — ma sino a che punto è possibile prescindere dalla propria patria culturale? —, ma non si può non tener conto, volendo giudicare la sua scelta, delle ragioni interne che condussero ad essa, con estrema coerenza alle coordinate del suo pensiero, De Martino, che già in un brano di *Naturalismo e storicismo nella etnologia*, ripreso in *Furore Simbolo Valore*, aveva affermato: «Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il *quid maius* che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare il giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito».

De Martino, intellettuale occidentale, europeo, meridionale, ritiene di doversi situare nella fortezza che storicamente gli è data; non può — non vuole perché ritiene di non potere — scambiarla con nessun'altra, è questa la sua patria culturale.

Mi sembra che da tutto ciò venga un ulteriore spessore a quel De Martino meridionalista che, stranamente ed *esternamente*, la Gallini tende a ridimensionare con discutibile drasticità. Nell'introduzione al volume — che pur rivela un notevole e teoreticamente sofferto impegno della cultura — Clara Gallini, nel paragrafo «De Martino meridionalista?» afferma: «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» (intr., p. LXXIX).

L'interscambiabilità — almeno potenziale — delle aree di ricerca mi sembra o affermazione totalmente ovvia — a livello generalissimo chiunque può fare, «almeno in potenza», qualsiasi cosa — o posizione difficilmente sostenibile per chiunque svolga ricerche demo-antropologiche, a ciò motivato (ma potrebbe essere diversamente?) anche dalla propria vicenda esistenziale e culturale. Tutto ciò è ancora più vero per lo studioso, che ha fatto del concetto di patria culturale e dell'insopprimibile esigen-

za di attuare la domesticità del mondo alcuni assi portanti della sua impalcatura teorica.

Ne *La fine del mondo* un frammento di ricordo di viaggio sottolinea l'angoscia che prende un contadino alla perdita della vista del suo campanile, via via che si allontana dall'orizzonte del suo paese (Marcellinara, in Calabria; non in Lucania, come, con piccola svista, vien detto nell'Introduzione). Si tratta di un'intensa pagina, che ci restituisce il senso di una «piccola "fine del mondo" vissuta tra le campagne del Meridione». Riferendosi ad essa Clara Gallini commenta: «Perdita del centro, perdita di un mondo sociale e culturale, fatto di relazioni tra uomini e simboli di queste relazioni [...]. Non certo fatto culturale centrale, che vada al di là di un episodio usato a guisa di metafora». Metafora, certo, ma di un fatto culturale centrale, di un'insopprimibile esigenza — il mantenimento del centro di un mondo sociale, che non riguarda *soltanto* il contadino di Marcellinara, ma anche De Martino meridionalista, anche prescindendo dalla consapevolezza che poté avere della *necessità*, per lui, della sua scelta — realizzatasi negli ambiti delle sue ricerche e nelle considerazioni teoriche più generali, anche quando non parla di Meridione — di un Meridione continuamente rimesso in discussione per poterlo continuamente riguadagnare come patria culturale.

Un Meridione nel quale si situano con drammatico scontro sia palazzo Filomarino sia i limiti dell'espansione storica dei valori occidentali; un Meridione scandalo — che fa dello Spirito un compito — per una coscienza storicistica integrale; scriverà lo stesso De Martino a Cirese: «La verità sta tra palazzo Filomarino e i Sassi di Matera».

Un Meridione, infine, che ritorna alla memoria, nell'immagine esemplare di «un solo volto umano in dolore, un volto concretissimo di persona che abbiamo amato e abbiamo visto soffrire senza sua colpa, per esempio una bambina lacera e piangente, affamata e solitaria, che abbiamo incontrato una volta, il tal giorno, la tal ora, lungo una strada di campagna del Sud: ricordiamo — non immaginiamo — qualche episodio del genere, tanto più carico di significato per noi quanto più minuto, casuale, irrilevante, e ricacciato via dalla memoria come inutilmente sentimentale, quasi segno di una debolezza di cui di solito portiamo vergogna: e se in quel volto concretissimo, vivente, non riconosceremo tutti i volti umani possibili e il nostro stesso, o se avremo bisogno del volto di Cristo per mascherare questo ricordo, o se addirittura non ricorderemo nulla o diremo che è

virile non ricordare certe cose quando il bottone deve essere premuto, allora qualcuno, oggi o domani, forse noi stessi, compiremo l'atto estremo, che non lascerà in piedi neppure i responsabili: vero delitto perfetto che nessuna polizia scoprirà mai, perché avrà cancellato nell'intimo la stessa umanità giudicante ancor prima di distruggerla materialmente nei corpi» (p. 477). Metafora anche questa, certo, ma non liquidabile attraverso il facile ricorso alla categoria del «populismo», perché questa bambina del Sud si pone come personaggio archetipico della memoria demartiniana, simbolo fondante del necessario progetto etico-politico di trasformazione radicale della società; inizio, faticoso e indispensabile, di un'etica integralmente umana.

Luigi M. Lombardi Satriani