

FRANCESCO REMOTTI

DE MARTINO E L'ANTROPOCENE

*La fine di un mondo*¹

ABSTRACT: This article discusses Ernesto De Martino's reflections on the end of the world and shows their being perfectly organic to the present-day 'culture of the Anthropocene', concerned as it is with the sense of its own ending. While first presenting the end of the world as a physiological cultural theme, which appears in every culture based on either a cyclical or a linear conception of time, De Martino – as this article explains – later came to a more dramatic interpretation, reading the end of the world as an upsetting anthropological risk. To overcome it, he ideated the concept of 'ethical time', which allowed to envisage a new kind of history, no longer linked to a particular society or culture, but concerning the whole humanity.

KEYWORDS: Ernesto De Martino; End of the World; Anthropocene; Sense of an Ending; Eternal Return; Ethical Time

1. Senso dell'accostamento

Ha senso accostare il pensiero di Ernesto De Martino all'Antropocene? A parte qualche sporadico preannuncio, il termine Antropocene (il periodo geologico attuale, segnato in maniera irreversibile dalle attività di *Anthropos*) è affiorato nel contesto di un convegno scientifico nell'anno 2000 e De Martino era mancato nel 1965, dunque trentacinque anni prima: una sfasatura culturale e storica di non poco conto. Eppure, la tematica che ha maggiormente tenuto occupato De Martino nei suoi ultimi anni di vita, e per la quale aveva elaborato la miriade di scritti – alcuni compiuti e tuttavia non pubblicati, altri incompiuti, provvisori, abbozzati – a cui giustamente Clara Gallini aveva dato il titolo di *La fine del mondo* (De Martino 1977; 2019),² rivela indubbi motivi di accostamento con quella che proponiamo chiamare “cultura dell'Antropocene.”

¹ Per la pubblicazione di questo testo l'autore rivolge un duplice ringraziamento: a Giuliana Ferreccio e agli altri componenti del Comitato direttivo di *Cosmo* per avere dimostrato immediato interesse a questo lavoro, e ai colleghi dell'Università Roma Tre, Simone Capozzi, Stefano De Matteis, Massimo Marraffa, curatori del Seminario “Spettri di Ernesto De Martino” (Roma, 8 novembre 2021), per avere generosamente consentito che il testo venisse dapprima pubblicato in questa sede.

² Esistono ormai due diverse edizioni di *La fine del mondo*: quella curata da Clara Gallini (De Martino 1977) e una assai più recente, pubblicata dallo stesso editore Einaudi, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio (De Martino 2019). Nonostante una maggiore maneggevolezza, sistematicità e coerenza dell'edizione 2019, qui si è preferito utilizzare l'edizione precedente, in quanto recante brani – talvolta molto importanti e significativi – che sono stati invece eliminati nell'edizione successiva.

Vorremmo anche sostenere una tesi più generale. Quanto più uno studioso viene considerato un classico (e De Martino senza dubbio lo è), tanto più il suo stesso ruolo richiede che venga messo a confronto non solo con le problematiche del suo tempo, ma anche con quelle dei tempi successivi. Il ruolo di “classico” è infatti quello di presentarsi come protagonista anche in tempi diversi dal proprio, ovvero di essere fornitore di idee, concetti, punti di vista validi per affrontare situazioni inedite, apparentemente estranee, aggiuntive.

Per quanto ci riguarda, noi contemporanei potremmo ormai dichiarare di vivere immersi nella cultura dell'Antropocene sotto molti punti di vista. Antropocene è infatti in primo luogo una megacultura materiale che invade tutti gli aspetti della nostra esistenza (dalle nostre abitazioni, con le attrezzature di cui non possiamo più fare a meno, alle nostre città, dai mezzi di locomozione e di comunicazione locali a quelli planetari e persino interplanetari): una capillarmente estesa cultura materiale, che richiede una quantità di energia che mai nessuna civiltà è stata in grado – o si è mai sognata – di produrre e di usare. Antropocene coincide inoltre con una infosfera, che si accresce sempre più, fino a rendere del tutto incontrollabile il flusso di informazioni che in ogni ora del giorno e persino della notte entra nelle nostre menti indifese (Eriksen 2017).

In un altro testo, abbiamo però argomentato che, come c'è una cultura *dell'Antropocene* – il mondo culturale in cui nuotiamo come i pesci ignari di che cosa sia l'acqua che li sostiene (immagine di Clyde Kluckhohn) –, così è ipotizzabile una cultura *sull'Antropocene*: ossia un pensiero critico, riflessivo, scientifico che non vede le cose (la realtà, il mondo, la storia) con la cultura dell'Antropocene, ma cerca di saltare fuori da questa stessa cultura per indagarne origini e presupposti, studiarne meccanismi e funzionamenti, osservarne risultati, implicazioni, controeffetti (Remotti 2020, 54-57).

Verrebbe da pensare che, con il suo forte interesse teorico per la fine del mondo, De Martino entri a fare parte della cultura *sull'Antropocene*, come un suo potenziale ispiratore. Ma le cose non stanno così: l'accostamento di De Martino all'Antropocene avrà l'effetto di fare vedere che il pensiero di De Martino è perfettamente organico invece alla cultura *dell'Antropocene*. Il presupposto del nostro discorso è che l'Antropocene come cultura non sia nata nel 2000 o negli anni immediatamente successivi, allorché due scienziati (Paul Crutzen e Eugene Stoermer) proposero questo termine per indicare il periodo geologico in cui attualmente viviamo, aggiungendolo quindi alla serie “Pleistocene, Olocene [...]”. Qualunque sia o possa essere l'origine di Antropocene in quanto periodo geologico (e qui ci guardiamo bene dall'addentrarci in tale dibattito), la cultura materiale, tecnologica, economica, scientifica, ideologica, simbolica, riassumibile in “Antropocene”, è venuta certamente a formarsi, a estendersi e a imporsi globalmente, ben prima che qualche scienziato una ventina d'anni fa avesse avuto la brillante idea di riconoscere con questo nome il periodo geologico in cui viviamo. Certo, l'accorato appello, che il segretario delle Nazioni Unite, António Guterres, ha rivolto al mondo nel suo discorso di apertura di Cop26 (la ventiseiesima Conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici, tenutasi a Glasgow dal 9 al 20 novembre 2020), non può non richiamare la tematica de-martiniana dell'imminente fine del mondo, come quando

afferma che “è giunto il momento di fare qualcosa, perché ci stiamo scavando la fossa ... stiamo scavando le nostre stesse tombe.” Ma – lo vedremo tra un istante – il posizionamento di De Martino è radicalmente diverso.

2. “Un acuto”, e tuttavia normale, “senso del finire”

Ovviamente non sappiamo come De Martino avrebbe reagito, se avesse ascoltato la perorazione di António Guterres. Ma se manteniamo fermi i punti di vista espressi da De Martino nei suoi appunti confluiti in *La fine del mondo*, egli avrebbe probabilmente fatto valere le seguenti due posizioni: *a*) in primo luogo, una conferma di quanto aveva già notato, ossia che “come occidentali e come borghesi portiamo oggi un acuto senso del ‘finire’” (1977, 5). Questa notazione è resa significativa dal fatto che, mentre i capi di stato “occidentali” – allarmati dall'Antropocene – erano tutti presenti a Glasgow, spiccavano le assenze di due presidenti “non occidentali”, cioè del Presidente della Federazione Russa (Vladimir Putin) e del Presidente della Repubblica Popolare Cinese (Xi Jinping).

La seconda posizione di De Martino (*b*) consiste in una sorta di normalizzazione antropologica del tema della fine: “che il mondo possa finire è un tema antico quanto il mondo” (1977, 8). Si tratta cioè di un motivo o “tema culturale” che troviamo in non importa quale tipo di civiltà, ed è per questa sua generalità o forse addirittura universalità che De Martino aveva pensato di scrivere un libro poderoso e importante, come “contributo all'analisi etnologica delle apocalissi culturali” (1977, 5): gli appunti contenuti nel testo che stiamo utilizzando erano frutto di una serie di lavori preparatori in vista di questa sorta di trattato.

A conferma della normalità antropologica della fine del mondo come tema culturale, De Martino non si limita a richiamare la sua vasta diffusione, ma si preoccupa pure di sottolineare il suo carattere teoricamente necessario e inevitabile. Se prendiamo in esame le due principali concezioni della storia – la concezione ciclica e quella lineare –, è facile vedere che in entrambi i casi la fine del mondo affiora in maniera inesorabile. Infatti, nei miti che si rifanno all'eterno ritorno, ci imbattiamo in “periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo”, mentre nella concezione lineare, di tipo escatologico, il percorso storico sbocca prima o poi in una “catastrofe terminale” (1977, 8). Però, è normale che questo tema si ripresenti ai giorni nostri? Che affiori in diversi esponenti della nostra stessa civiltà? Tutto ciò non richiede forse una messa a punto storica ed etnologica, una chiarificazione dei rapporti tra la nostra civiltà e tutte le altre? Questa sembra essere la questione di fondo di De Martino.

De Martino sembra volere insistere sul carattere culturalmente normale del tema della fine del mondo, distinguendo con accuratezza tra il livello culturale e quello individuale. Sul piano culturale, il tema della fine del mondo rientra – egli afferma (1977, 74) – nella “fisiologia di una data vita culturale”, di una data cultura. È fisiologico, per una qualsivoglia cultura, pensare alla fine del proprio mondo ed è altrettanto fisiologico che

questo pensiero venga collocato entro un “orizzonte mitico-rituale.” È come se ogni cultura, costretta ad affrontare la fine del mondo in quanto tema implicito in ognuna delle due concezioni del tempo (ciclica e lineare), provvedesse a eliminare il suo esito potenzialmente devastante: “il mondo che finisce viene ripreso e reintegrato secondo valori intersoggettivi e comunicabili.” In quanto tema culturale, la fine del mondo viene quindi fornita di senso.

Il presupposto di queste considerazioni è la tenuta sociale dell’orizzonte mitico-rituale. Quando una cultura si disarticola e crolla, il tema della fine del mondo assume un carattere patologico: da tema culturale, sostenuto entro un orizzonte che garantisce comprensione e condivisione, si trasforma in un tema di ordine psichiatrico. In questo modo, esso non fa più parte di una cultura, ma di un “vissuto privato e incomunicabile” (1977, 74).

3. Dalla normalità dell’eterno ritorno alla sua condanna

Fin qui, sembra che De Martino abbia voluto rassicurare il suo futuro lettore. La fine del mondo come tema culturale normale, fisiologico, quale appare in ogni cultura in quanto esito sia di una concezione ciclica, sia di una concezione lineare del tempo, viene per così dire normalmente ammessa e giustificata: l’importante è che l’orizzonte mitico-rituale della cultura di cui si tratta dimostri una ragionevole capacità di tenuta. Questa impostazione emerge diverse volte negli appunti demartiniani, come quando egli torna a ribadire che “la fine dell’ordine mondano esistente” è un “tema culturale” e in quanto tale risulta essere “storicamente determinato” (1977, 219): determinato – presumiamo di poter dire – non soltanto in quanto rispondente all’una o all’altra delle due concezioni normali del tempo, ma anche in quanto si impregna di contenuti e di motivi (mitici e rituali) peculiari di una specifica cultura o di uno specifico periodo storico.

Nel gruppo di appunti a cui ci stiamo riferendo emerge però un altro aspetto, che sembra entrare in contrasto con l’impostazione tutto sommato rassicurante illustrata finora. De Martino non vede più la fine del mondo come esito normale di entrambe le concezioni del tempo. Egli a un certo punto interpreta la fine del mondo come un “rischio antropologico permanente” (*ibid.*). Si tratta di un “rischio radicale”, quello di “non poterci essere”: qualcosa quindi che attiene non a una concezione (del tempo o della storia), ma alla struttura stessa dell’esistenza umana. Sappiamo quanto De Martino abbia riflettuto sul tema della crisi della presenza: un tema che ricavava dalle letture esistenzialistiche, a cominciare da *Essere e tempo* di Martin Heidegger. Importante è però sottolineare come De Martino faccia ricorso, in tale contesto, al concetto di cultura, attribuendo appunto alla cultura il compito fondamentale di affrontare tale rischio: “La cultura umana in generale è l’esorcismo solenne contro questo rischio radicale.”

Da rassicurante qual era – o quale poteva apparire da determinati appunti – il discorso di De Martino si fa ora molto più drammatico. Egli non si limita più a fare vedere la normalità etnologica della fine del mondo, quale tema ricorrente nelle diverse culture.

Attribuendo alla cultura umana il compito di affrontare il tema del non-esserci, del venire meno dell'umanità, egli sposta decisamente la sua attenzione sull'efficacia e sulla radicalità dei tipi di culture, di concezioni del mondo e della storia, che vengono fatti agire nell'affrontare il "rischio antropologico permanente." Da oggettivo e alquanto classificatorio, quale poteva apparire all'inizio, il discorso si fa ora qualitativo e valutativo.

La prima concezione ad essere sottoposta ad esame è quella che De Martino, insieme agli storici delle religioni suoi predecessori e suoi contemporanei, considera la più diffusa presso le società "primitive" ovvero la più organicamente intrinseca a ciò che De Martino aveva chiamato nel 1948 il "mondo magico" (1973): la concezione dell'eterno ritorno. Sarà bene notare fin da subito come egli definisce l'eterno ritorno: "una sorta di *imitatio naturae*" (1977, 220). Il modello è infatti il tempo ciclico quale appare nel succedersi delle stagioni o nei movimenti degli astri. Si tratta – egli afferma (1977, 222) – del tempo della prevedibilità e della sicurezza. Ma – aggiunge – è anche "il tempo della pigrizia" e della "naturalizzazione della cultura."

Abbandonata la visione etnologica contenuta in alcuni appunti, mirante a cogliere la logica interna delle concezioni del mondo esaminate, De Martino assume la postura del giudice che valuta, giudica e persino condanna. La concezione ciclica del tempo ha sì un fondamento naturale, ma collocata nella storia umana svela il suo limite intrinseco, il suo essere un formidabile ostacolo: "nell'ambito della storia umana questa tendenza [ciclica e ripetitiva] della natura diventa un rischio" (*ibid.*). Infatti – egli prosegue – "la storia umana è proprio ciò che non deve ripetersi e non deve tornare, essendo questo ripetersi e questo tornare la catastrofe della irreversibilità valorizzatrice."

Parole dure, spietate: rivolte oltretutto alla maggior parte delle società umane. Occorre comunque spiegare il concetto dell'irreversibilità valorizzatrice. De Martino pone in connessione valore e irreversibilità: più precisamente è l'irreversibilità ciò che apre la strada al valore nell'ambito della storia umana. Mettere insieme valore e irreversibilità significa proporre un'idea di progresso storico, necessario e infinito. Su questo aspetto torneremo tra poco. Qui ci limitiamo a sottolineare come De Martino confermi – ancora una volta – la sua impostazione fortemente e irrinunciabilmente idealistica, che trovava in Benedetto Croce il suo punto di riferimento e che si svelava in primo luogo in un atteggiamento di forte svalorizzazione della natura. La storia umana tanto più acquista "valore", quanto più si distacca dai ritmi ripetitivi della natura.

Proprio in quanto "naturalizzazione della cultura", proprio in quanto pigrizia mentale, la concezione dell'eterno ritorno subisce in De Martino una condanna inappellabile. Dagli appunti in cui sembrava che la concezione dell'eterno ritorno fosse un orizzonte mitico-rituale che conferiva comunque senso e accettabilità al tema della fine del mondo (un evento che, insieme alla rinascita, si ripete ciclicamente), si passa a scritti in cui la concezione dell'eterno ritorno è considerata come "rischio estremo", come "insidia fondamentale alla libertà" dell'uomo, alla sua stessa cultura, costretta a imprigionarsi nei ritmi ripetitivi della natura (1977, 223). De Martino giunge a sostenere che con il distaccarsi dello Spirito dalla natura, ovvero con l'emergere dell'umanità e della

cultura, “la tendenza all’eterno ritorno diventa un rischio contro cui la umanità e la cultura sono chiamate a combattere.”

Che cos’è lo Spirito nell’ambito della storia umana, dunque sotto il profilo antropologico? De Martino fa coincidere lo Spirito con l’immissione nella natura di una “forza che si chiama *ethos* primordiale della presenza e che genera la storia umana in quanto lotta contro l’eterno ritorno.” Se capiamo bene, uno degli esiti di questa lotta è l’incorporazione dell’eterno ritorno nell’ambito culturale: da elemento, dimensione o fattore naturale l’eterno ritorno viene trasformato in un prodotto, in un’immagine della cultura. Si tratta di una parziale o di una iniziale vittoria dello Spirito sulla natura: si tratta di una forma di simbolismo mitico-rituale, elaborato dalla cultura, che acconsente ad essere *imitatio naturae* (1977, 225). L’importante per De Martino è che l’eterno ritorno non prenda il sopravvento, perché questa sarebbe la fine stessa dell’umanità, della sua libertà, della sua cultura.

4. Quale cultura per la “fine del mondo” oggi?

Non dimentichiamo che il punto di partenza delle riflessioni di De Martino era stata l’osservazione secondo cui “oggi”, in quanto “occidentali e borghesi”, avvertiamo “un acuto senso del ‘finire’” (1977, 5). Come sappiamo, per De Martino, il senso del finire è umanamente devastante: ed è solo la cultura – una opportuna cultura – a porvi rimedio. Abbiamo pure visto che per De Martino entrambe le concezioni del tempo (ciclica e lineare), etnologicamente attestate, comprendono e in qualche modo giustificano la nozione di fine del mondo. Oggi, però, col tramonto delle culture di interesse etnologico, quelle che De Martino chiamava collettivamente *ethnos* (da cui la sua predilezione per etnologia, invece che antropologia), tale nozione si fa più acuta e incombente. Come porvi rimedio?

La soluzione di De Martino consiste nell’ideazione di una terza concezione: alla concezione del tempo ciclico e del tempo lineare, “occorre aggiungere il tempo etico” (1977, 240). È “il tempo della presenza.” Presenza è termine chiave per De Martino: esso indica forza (come abbiamo già visto in una citazione precedente), forza dello Spirito, che entra in contrasto con la natura, e quindi forza innovativa, progressiva; forza e incidenza della cultura sulla natura; forza della valorizzazione e dell’innovazione contro la mera, passiva ripetizione.

Per avvalorare questa concezione del tempo “etico” è necessario, per De Martino, ripercorrere “la storia della civiltà occidentale” facendone oggetto di scelta esplicita e consapevole da parte dello stesso antropologo. Per De Martino, il tempo etico è infatti lì, in questa storia, in questa civiltà: ed esso emerge ponendo a confronto “questa storia con quella delle altre civiltà”, le civiltà che hanno coltivato il tempo del finire (fine ciclica o fine che pone termine a uno sviluppo lineare). Per De Martino è ormai giunto il momento di prospettare un’altra storia, non più vincolata a una società, a una cultura, a una civiltà tra le altre, bensì una storia riguardante l’intera umanità: si tratta insomma di

“una proposta umana di unificazione del nostro pianeta”, e questo proprio nel momento in cui si apre la fase della “conquista degli spazi cosmici” e quindi di una “nuova storia”, che dovrà “contare” non su una qualche divinità, ma “unicamente sull’uomo che vive in società.”

Per De Martino esistono dunque tre concezioni del tempo e della storia, che occorre riprendere in esame:

a) la concezione ciclica, quella dell’eterno ritorno, grazie alla quale “la storia fa la sua prima apparizione” sia pure sotto forma di “coscienza mitica.” Che si tratti di storia, per quanto mitica e primitiva, è attestato dal fatto che ogni ciclo è comunque costituito da una “serie temporale di eventi”;

b) la concezione del tempo lineare, in cui all’idea della processualità e irreversibilità si unisce la nozione della fine inesorabile: “il mondo è cominciato e dunque finirà”;

c) la concezione di un tempo lineare, processuale, irreversibile (come *b*), che però, invece di terminare, si prolunga all’infinito. Ebbene, per De Martino, questo è il tempo pensato e costruito in proprio dall’uomo, non già osservando la natura (tempo ciclico) o il destino delle altre civiltà (tempo lineare finito), bensì puntando su una civiltà che attua un pieno “riconoscimento della umanità nel suo divenire” e che si impadronisce del principio della “*infinità della storia umana*” (1977, 241 – cors. aggiunto).

Infinità della storia umana? Che cos’è tutto ciò? È un atto di fede, una credenza, un mito? Attribuibile a quale società, cultura, civiltà? Non è forse questa l’idea del progresso infinito, sulla quale – tra gli altri – fin dal 1949 aveva richiamato l’attenzione Karl Löwith (2015), che De Martino aveva ben presente nelle sue letture? Ma per De Martino non si tratta di un mito, bensì di un destino che attiene alla civiltà occidentale, e di cui occorre essere storicamente consapevoli e culturalmente fautori, nonché convinti, lucidi pensatori.

Importante è a questo punto riprendere la questione della fine della storia, come viene vissuta nei decenni contemporanei al pensiero di De Martino. Su questo terreno il suo interlocutore più drammaticamente oppositivo è lo storico delle religioni Mircea Eliade, il quale in uno scritto degli anni Cinquanta indica come una delle fonti dell’angoscia moderna “il presentimento oscuro della fine del mondo, più esattamente il presentimento della fine del *nostro* mondo, della *nostra* civiltà” (Eliade 1954, 68). Era stato lo stesso Eliade a confermare però che “il mito della fine del mondo è diffuso universalmente”, com’è dimostrato tanto da culture paleolitiche quali gli Aborigeni australiani, quanto dalle maggiori civiltà orientali, medio-orientali, americane. E tuttavia – continua Eliade – in nessuna cultura extra-europea il terrore della fine del mondo ha mai paralizzato la Vita e la Cultura (1954, 69). Perché la diffusione universale di questo tema? Perché ogni cultura contiene in sé la percezione del divenire, del finire inesorabile dei mondi culturali. Lo stesso divenire offre però l’idea che alla fine di un mondo succederà un altro mondo: la fine non sarà un Nulla totale e definitivo, bensì un passaggio, una trasformazione, come ben sanno le culture extra-europee, che praticano i riti di passaggio. Noi dunque condividiamo l’idea della fine del mondo con le altre società

e civiltà. Ciò che ci differenzia è però un'angoscia assai più acuta e prorompente. Perché mai?

La risposta di Eliade è particolarmente intrigante: ed è una risposta che suscita la reazione polemica di De Martino. Eliade sostiene che uno dei tratti più significativi della nostra civiltà consiste in un "interesse appassionato, quasi mostruoso, dell'uomo moderno per la Storia", un interesse che prende una duplice forma: un desiderio spinto per la ricostruzione storiografica degli eventi e la convinzione secondo cui l'uomo è un essere storico, condizionato e creato dalla Storia (Eliade 1954, 58). Eliade conclude le sue considerazioni affermando che "l'angoscia dell'uomo moderno è segretamente legata alla coscienza della sua storicità, e questa lascia trasparire a sua volta l'ansia davanti alla Morte e al Nulla" (1954, 59). Eliade insiste nel dire che è tipico o esclusivo della modernità assimilare la Morte al Nulla, mentre le altre civiltà concepiscono la morte in termini di transizione, come un passaggio ad altra condizione, ad altro mondo, addirittura come una rigenerazione (1954, 61-62, 69).

De Martino si oppone drasticamente alla visione di Eliade. Se in Eliade l'angoscia della fine trova rimedio nella rigenerazione (in sostanza nell'idea del riciclo, della ripetizione, dell'eterno ritorno, nell'annullamento parziale del divenire e della linearità della storia), in De Martino l'angoscia viene superata mediante un incremento della linearità della storia, ossia in una storia in cui l'umanità riesce a imprimere il suo suggello (la sua forza, la sua presenza costante e indistruttibile). De Martino accetta – da Eliade – l'idea della storia come fattore di angoscia, ma solo in quanto è scarsamente caricata di umanità, di *ethos*, di forza e di presenza umana: "la storia angoscia nella misura in cui non è ancora umanizzata" (1977, 281). Una volta che la storia venga caricata di umanità, una volta che il "divenire" storico sia non già affidato a fattori esterni, non umani, bensì "plasmato dall'uomo secondo valori umani", la storia "non angoscia" più, ma al contrario "guarisce dall'angoscia."

In quale civiltà si è concretizzato questo processo di umanizzazione della storia, consistente in un'abolizione dell'incidenza dei fattori esterni, non-umani, naturali, sostituiti dalla capacità degli uomini in società di modellare il divenire? La risposta per De Martino è una sola: la civiltà occidentale, più precisamente europea. Il forte antropocentrismo demartiniano si traduce inevitabilmente in un altrettanto forte eurocentrismo. Si comprende così il rifiuto della posizione assunta da Eliade, descritto come "uno studioso europeo della vita religiosa", il quale "si è proposto di collocarsi al di fuori della civiltà europea e di giudicare tale civiltà alla stregua di valori di una civiltà non europea" (*ibid.*). In effetti, per Eliade "l'Europa non è più sola a fare la storia e i valori europei stanno perdendo la loro posizione di privilegio culturale." Ma per De Martino, "una pretesa del genere è insequibile." E lo è per due motivi. In primo luogo, egli afferma che "non è possibile rendersi esterno alla civiltà di cui si fa parte" e quindi giudicare la civiltà umana "in una prospettiva che diremmo divina." Si tratta di una impossibilità epistemologica. Vi è poi un secondo motivo: una scelta morale. Infatti, "per l'europeo la sua civiltà è il suo stesso pensiero" (vincolo epistemologico), "ed è anche qualcosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare" (vincolo morale). De Martino non ha

certo atteso questi suoi ultimi scritti per affermare che “non si può porre la propria civiltà accanto alle altre, e tutte considerarle come prospettive alla pari.” Egli concede a Eliade che “si deve dialogare con il mondo”, ma – aggiunge – “la propria parte” (la parte della civiltà in cui ci si identifica) “bisogna conoscerla bene.” Venendo meno questa identificazione, si genererebbe un “enorme pettegolezzo”, un “chiacchierare ambiguo e sciocco”, un “camaleontismo” che sarebbe “la maschera di un’abdicazione senza limiti.” Non sono poche le occasioni in cui De Martino aveva concepito e condannato in questi termini – oltre a Eliade – l’antropologia a lui contemporanea.

Si è discusso a lungo dell’etnocentrismo critico di De Martino. Per valutarne ulteriormente portata e implicazioni, leggiamo ora questo brano, in risposta alla domanda “crollo dei valori europei?” (1977, 282):

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. Europa 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 ci offre. È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento. (*Ibid.*)

4. Due concezioni di Antropocene

Come si vede, all’“acuto senso del ‘finire’”, che sembra emergere nella società occidentale a lui contemporanea, De Martino oppone la “fortezza” Europa, la quale unifica il progresso tecnologico e scientifico (che perviene all’energia nucleare), il capitalismo occidentale e il comunismo sovietico e cinese, tanto quanto il Cristianesimo. Il lettore si rende ben conto che queste proposizioni si collocano in anni in cui non era certo prevedibile la fine dell’Unione Sovietica (26 dicembre 1991). Colpisce comunque in De Martino la fusione nel crogiolo europeo di capitalismo americano e di comunismo sovietico e cinese, di Cristianesimo, di scienza moderna e di tecnologia atomica. Fusione o confusione? Propendiamo per sostenere che De Martino, anziché semplicemente confondere, suggerisce qualcosa che accomuna queste diverse correnti: dall’idea dell’uomo nuovo e della *deificatio* del Cristianesimo alla riconferma e reinterpretazione dell’uomo nuovo nel comunismo sovietico e cinese, dal vincere la morte nel Cristianesimo di san Paolo alle conquiste della medicina e della scienza moderna, fino al mettere le mani sull’energia nucleare (Remotti 2019, cap. v). Non è forse un “modellare il divenire” secondo i valori esclusivi dell’umanità, secondo la “presenza” indiscutibile e ineliminabile dell’uomo nel mondo, secondo il dominio dell’uomo sulla natura? Una visione fortemente antropocentrica, verso cui convergono le correnti culturali qui elencate alla rinfusa da De Martino.

All’inizio di questo scritto, abbiamo precisato che passano diversi decenni dalla morte di De Martino (1965) e il momento in cui Paul Crutzen ed Eugene Stoermer propongono alla comunità scientifica l’uso del termine Antropocene (Crutzen e

Stoermer 2000). Ma a questo punto è opportuna un'ulteriore precisazione, e cioè che il termine Antropocene non era del tutto sconosciuto. In Unione Sovietica e in Europa Orientale il termine Antropocene fa la sua comparsa nell'espressione "sistema (periodo) antropogenico, o Antropocene" nella *Grande Enciclopedia Russa*, dove si fa presente che il primo a usare tale termine è stato il geologo russo Aleksej Pavlov fin dal 1922 (Lewis e Maslin 2019, 17). Qualche tempo dopo, nel 1945 il geochimico ucraino Vladimir Vernadskij con il termine noosfera (sfera della mente), in aggiunta a biosfera, intende sostenere l'incidenza (la presenza) degli esseri umani come "forza geologica." In Occidente si continua invece a parlare di Olocene. Simon Lewis e Mark Maslin offrono un'interessante spiegazione di questa divergenza. Con Olocene – dove non si fa cenno della presenza degli esseri umani – gli scienziati occidentali tendevano a "minimizzare e marginalizzare le preoccupazioni ambientali." Olocene non costituiva una minaccia per il quieto vivere e il quieto lavorare dei futuri geologi nel campo dell'industria petrolifera o mineraria. Al contrario, "l'uso del termine Antropocene da parte dei geologi russi subito dopo la Rivoluzione d'ottobre del 1917" corrisponde assai bene alla concezione marxista che esalta la forza (la presenza) umana nella trasformazione dell'ambiente: "il mondo, compreso l'ambiente, si sarebbe trasformato per il miglioramento di tutti" (2019, 17-18).

Non risulta che De Martino abbia avuto modo di interessarsi alla geologia sovietica e all'uso quindi di Antropocene. Potremmo però dire che, se si fosse imbattuto in questo termine, con il significato che il marxismo sovietico conferiva ad esso, l'avrebbe facilmente adottato: esso esprimeva in pieno quell'idea di dominio umano sulla terra, di presenza di *Anthropos*, che De Martino vedeva realizzato appieno dalle forze e dalle correnti della civiltà europea, a nome e per conto – si badi – dell'umanità intera. C'è quindi una profonda connessione tra De Martino e l'Antropocene, purché si intenda Antropocene nella sua versione sovietica. Ma quando Antropocene affiora in Occidente all'inizio del nuovo millennio, esso non esprime più l'elogio del cambiamento ambientale ad opera delle attività economiche e industriali umane. L'Unione Sovietica era ormai scomparsa e Antropocene viene utilizzato non solo per indicare l'incidenza delle attività umane sul piano ecologico e persino geologico, ma per esprimere le forti preoccupazioni che gli scienziati sempre più manifestano circa la catena dei mutamenti geologici aventi ormai un carattere di irreversibilità. Invece di pensare al trionfo dell'uomo sulla Terra, sempre più gli scienziati avvertono l'imminenza delle catastrofi ambientali dovute in primo luogo al surriscaldamento climatico (rilascio di gas serra nell'atmosfera), per non parlare dei rifiuti di plastica che mutano radicalmente le condizioni di vita persino negli oceani. Trionfo dell'uomo o non piuttosto minaccia della sua scomparsa? Un mondo pienamente umano o non piuttosto la fine prossima di un mondo quale una parte dell'umanità (quella occidentale, europea e sovietica) ha costruito depredando furiosamente e sconsideratamente le risorse del pianeta?

5. Coetanei di De Martino

Possiamo dire che De Martino si era rifugiato nella fortezza Europa. Potremmo forse ipotizzare che proprio questa chiusura sia stata l'ostacolo che maggiormente gli ha reso difficile portare a termine il compito che si era prefissato, quello dello studio approfondito delle apocalissi culturali, della fine del mondo: un tema certamente diffuso nelle diverse società e che tuttavia egli avvertiva risorgere in maniera insistente nella società contemporanea. Il merito di De Martino è senza dubbio quello di avere colto questo segnale preoccupante nella cultura degli anni 50 e 60 del Novecento e di avere pensato che in vista di questa problematica occorreva andare oltre al sapere etnologico e antropologico di cui disponeva. Merito di De Martino è l'enorme sforzo compiuto, il grande e complesso lavoro preparatorio, che l'ha portato a investigare la storia e la filosofia del suo tempo, l'etnologia e la psichiatria, il cristianesimo e il marxismo. Ma l'adesione convinta alla fortezza Europa, la difesa a spada tratta del suo destino storico, del suo dover essere portatrice della "storia infinita" dell'umanità, l'hanno collocato su un binario che l'avrebbe certo condotto a fare proprio il concetto sovietico di Antropocene (dominio dell'uomo sul mondo) e probabilmente a disdegnare il concetto occidentale di Antropocene (effetti catastrofici dell'antropizzazione della Terra), emerso formalmente a partire dall'anno 2000.

Concludiamo con una domanda: il percorso di De Martino era forse storicamente obbligato? C'era forse quell'unica via? La risposta è no, se consideriamo per esempio l'antropologia del suo tempo, ovvero le scelte che sono state alla base della sua prospettiva e di quella di altri antropologi. Proviamo a prendere in esame un coetaneo di De Martino, anche lui nato nel 1908: Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Sono diversi i testi di Lévi-Strauss che De Martino consulta nei suoi lavori preparatori a *La fine del mondo*: da *Les Structures élémentaires de la parenté* del 1949 e *Anthropologie structurale* del 1958 a *La Pensée sauvage* del 1962. A quanto pare, negli appunti di De Martino non compaiono *Tristes Tropiques* del 1955.

Sarà sufficiente qui ricordare alcuni brani di questo testo per renderci conto di come Lévi-Strauss avesse preso una strada che, lungi dal beatificare la civiltà occidentale, ne poneva in luce i suoi effetti disastrosi sia sul piano sociale, sia sul piano ambientale. Proviamo a rileggere uno dei passi più famosi di *Tristi Tropici*:

Una civiltà proliferante e sovraccitata turba per sempre il silenzio dei mari. Il profumo dei tropici e la freschezza degli esseri sono viziati da una fermentazione il cui tanfo sospetto mortifica i nostri desideri e ci condannano a cogliere ricordi già quasi corrotti. Oggi che le isole Polinesiane, soffocate dal cemento armato, sono trasformate in portaerei pesantemente ancorate al fondo dei Mari del Sud, che l'intera Asia prende l'aspetto di una zona malaticcia e le *bidonvilles* rodono l'Africa, che l'aviazione commerciale e militare viola l'intatta foresta americana o melanesiana [...] Questa grande civiltà occidentale, creatrice delle meraviglie di cui godiamo, non è certo riuscita a produrle senza contropartita [...] Ciò che per prima cosa ci mostrate, o viaggi, è la nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità. (Lévi-Strauss 1960, 36)

E, per quanto riguarda la fine del mondo (la fine dell'umanità), Lévi-Strauss scrive pagine memorabili nella conclusione dello stesso libro:

Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere sono un'efflorescenza passeggera d'una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso. (1960, 402)

Nelle parole di Lévi-Strauss l'antropocentrismo, che in De Martino finisce per coincidere con il suo marcato eurocentrismo, è reso evanescente dalla profezia conclusiva di *Tristi Tropici*. Le "creazioni dello spirito umano", a cui noi conferiamo un senso universale, tale da giustificare le nostre imprese di dominio sul mondo, "si confonderanno nel disordine" coincidente con la nostra scomparsa, e questo avverrà "quando l'arcobaleno delle culture umane si sarà inabissato nel vuoto scavato dal nostro furore" (1960, 403-404).

È molto probabile che De Martino avrebbe giudicato queste parole come "un'abdicazione senza limiti", così come – interloquendo con Eliade – non poteva certo sopportare che la nostra civiltà venisse valutata da un qualche primitivo: "Che cosa "direbbe" un primitivo della angoscia occidentale davanti alla storicità della situazione umana?" (De Martino 1977, 281). Eppure, proprio sul tema della fine del mondo, uno sciamano "primitivo" di recente ebbe a dire parole che ci fanno molto riflettere. Si tratta di Davi Kopenawa, uno sciamano yanomami, i cui discorsi sono stati trascritti dall'etnologo francese Bruce Albert.

I Bianchi, definiti da Kopenawa il popolo della merce, hanno un pensiero "corto e oscuro", un pensiero che "non riesce a estendersi e a elevarsi perché vogliono ignorare la morte" (Kopenawa e Albert 2018, 527). Kopenawa vorrebbe mettere in guardia "tutti questi Bianchi mangiatori di terra e di alberi", i quali pretendono di essere immortali, "prima che finiscano per strappare dal suolo persino le radici del cielo" (2018, 529-530). Occorre che smettano di "maltrattare la terra e di uccidersi l'un l'altro", occorre che smettano di desiderare le merci e continuare a mangiare la foresta (2018, 537, 561). E aggiunge: "Temo che questa euforia della merce non avrà termine e che finiranno per restarci impigliati fino al caos ... Non pensano che così stanno rovinando la terra e il cielo e che non potranno mai ricrearne altri" (2018, 570).

Lévi-Strauss ha avuto modo di leggere un'anteprima delle parole di Kopenawa sulla fine del mondo, e così le ha commentate: "Spetta a uno degli ultimi portavoce di una società [...] in via di estinzione a causa nostra enunciare i principi di una saggezza da cui dipende [...] la nostra stessa sopravvivenza" (in Kopenawa e Albert 2018, 7).

Esotismo? Perché no? Intendiamo però concludere questo scritto dedicato al senso di angoscia di De Martino, facendo vedere come un altro suo coetaneo, l'italiano Aurelio Peccei (1908-1984), compie un percorso che lo conduce esattamente di fronte alla questione della fine del mondo. La figura di Peccei meriterebbe un'analisi circostanziata (per questo v. Pauli 1987; Castagnoli 2009). Qui ci limitiamo a ricordare che Peccei, fondatore nel 1968 del Club di Roma, era stato a lungo dirigente della FIAT e imprenditore, e in questa veste era stato in diverse parti del mondo (dalla Cina all'Unione

Sovietica, dall'Argentina agli Stati Uniti). Senza dimenticare i suoi legami durante la guerra con il gruppo di Giustizia e Libertà e il suo essere stato prigioniero per quasi un anno in un carcere fascista a Torino, tutta la carriera di Peccei si svolge all'interno del mondo capitalistico e imprenditoriale dei paesi occidentali, ma con uno sguardo attento da un lato alla Cina e all'Unione Sovietica e dall'altro ai problemi del "sottosviluppo." "La situazione difficile dell'umanità" (*the predicament of mankind*) era l'espressione con cui Peccei e il gruppo dei suoi soci (scienziati, imprenditori, diplomatici) diedero vita al Club di Roma.

Il punto da ricordare è che il Club di Roma commissionò a un gruppo di ricerca del Massachusetts Institute of Technology uno studio di previsione – fatto con i computer di allora – sulla situazione mondiale, tenendo conto delle relazioni tra cinque variabili: industrializzazione, crescita della popolazione, produzione alimentare, risorse non rinnovabili, inquinamento o degrado ambientale. Il risultato apparve nel 1972 con il titolo *The Limits to Growth* (Meadows 1972). E fu polemica a livello mondiale. Persino i membri del Club di Roma non si aspettavano la conclusione a cui lo studio era giunto, ossia che, se si fosse proseguito come se niente fosse, il mondo entro cento anni sarebbe andato incontro a una catastrofe. Gli autori prospettavano però una soluzione: quella di mettere da parte la nostra spasmodica propensione per "la crescita economica perenne" (Suzman 2021, 336).

Affidiamoci alla ricostruzione che di quel dibattito ci propone l'antropologo James Suzman: il mondo – egli afferma (2021, 337) – non era pronto a fare propria una visione tanto preoccupata del suo futuro. Il *New York Times* diede la stura a una quantità di "critiche feroci" che si protrassero per un quarto di secolo. Gli economisti trattavano il rapporto Meadows come una sciocchezza o una truffa. Secondo quanto sostiene Suzman, "la Chiesa cattolica definì il rapporto del Club di Roma un attacco a Dio", e certamente i partiti di sinistra europei e americani videro in esso "una congiura delle élite" mondiali, allo scopo di negare un futuro di benessere materiale alle classi lavoratrici e agli abitanti del Terzo Mondo. Il rapporto fu così praticamente ignorato.

Nel 2002 i coniugi Meadows (Donella e Denis) ripresero in mano il problema: con mezzi informatici assai più potenti e con nuovi dati disponibili videro confermate le conclusioni di trent'anni prima (Meadows 2005). Con una precisazione e un'aggiunta: "L'unica vera novità [...] era che nel periodo intercorso dal 1972 era stata superata una soglia critica. Rallentare la crescita economica non era più sufficiente: occorreva fare marcia indietro" (Suzman 2021, 338).

La strada intrapresa dal Club di Roma nel lontano 1968 (tre anni dopo la morte di De Martino) è stata ulteriormente battuta. Suzman fa presente che ormai abbiamo a che fare con un "diluvio di ricerche [...] che documentano l'impatto dell'uomo sull'ambiente e le sue prevedibili [catastrofiche] conseguenze." Le prove sono ormai schiaccianti, a tal punto – sostiene Suzman – che la comunità scientifica è giunta a chiedersi se "l'attuale era geologica non meriti di essere ribattezzata Antropocene – l'era dell'uomo." Senza più – aggiungiamo – il trionfalismo sovietico e con tutto quel senso di angoscia, invece, che De Martino avvertiva tra gli anni 50 e 60 del secolo scorso. Un mondo è davvero finito:

quello che – per riprendere l'espressione fideistica di De Martino (1977, 241) – scommetteva sull'“infinità della storia umana.”

BIBLIOGRAFIA

- CASTAGNOLI, A. (ed.). 2009. *Fra etica, economia e ambiente. Aurelio Peccei, un protagonista del Novecento*. Torino: SEB27.
- CRUTZEN, P.J., STOERMER, E.F. 2000. “The ‘Anthropocene.’” *IGBP News Letter* 41/maggio, 17-18.
- DE MARTINO, E. 1973 [1948]. *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri.
- . 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini. Torino: Einaudi.
- . 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio. Torino: Einaudi.
- ELIADE, M. 1954. “Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse.” In R. De Saussure et al. *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, 55-71. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.
- ERIKSEN, T.Y. 2017 [2016]. *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino: Einaudi (Ed. originale: *Overheating. An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press).
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. 2018 [2010]. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*. Milano: Nottetempo (Ed. originale: *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon).
- LÉVI-STRAUSS, C. 1960 [1955]. *Tristi Tropici*. Milano: Il Saggiatore (Ed. originale: *Tristes Tropiques*. Paris: Plon).
- LEWIS, S.L., MASLIN, M.A. 2019 [2018]. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Torino: Einaudi (Ed. originale: *The Human Planet. How We Created Anthropocene*. London: Penguin Books).
- LÖWITH, K. 2015 [1949]. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. Milano: Il Saggiatore (Ed. originale: *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press).
- MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., BEHRENS, W.III. 1972. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books (tr. it. 1974. *I limiti dello sviluppo*. Milano: Mondadori).
- MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J. 2005. *The Limits to Growth: The 30-Year Update*. London: Earthscan (tr. it. 2006. *I nuovi limiti dello sviluppo*. Milano: Mondadori).
- PAULI, G.A. 1987. *Crusader for the future. A portrait of Aurelio Peccei, founder of the Club of Rome*. New York: Pergamon.
- REMOTTI, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2020. “Sospensione, accecamento, Antropocene.” In M. Aime, A. Favole, F. Remotti. *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, 17-68. Milano: Utet.
- SUZMAN, J. 2021 [2020]. *Lavoro. Una storia culturale e sociale*. Milano: Il Saggiatore (Ed. originale: *Work: A History of How We Spend Our Time*. London: Bloomsbury).