

El fin del mundo en la obra de Ernesto De Martino

Marcello Massenzio¹

A pesar del estado fragmentario en el cual nos ha llegado, el libro incompleto de Ernesto De Martino puede ser considerado la cima de su pensamiento antropológico; un pensamiento complejo en evolución, no siempre lineal, pero indudablemente innovador y apasionante. El proyecto de monografía sobre el fin del mundo (*La fine del mondo*) constituye el culmen de un rico itinerario especulativo que va desde inicios de los años 40 del siglo XIX hasta mediados de los 70. Recorrer las etapas principales, con la ayuda de instrumentos críticos y claves de lectura, permitirá al lector captar los nudos teóricos y las cuestiones metodológicas que están en el corazón de su investigación sobre el apocalipsis.

Desde esta perspectiva, se privilegiarán los estudios del autor referentes a la historia de las religiones, dada la importancia que tiene esta disciplina en su pensamiento; una decisión que, lejos de ser restrictiva, permite tocar campos de conocimiento limítrofes, desde la etnología hasta la filosofía. Recordemos que, de hecho, De Martino fue titular de la cátedra de Historia de las Religiones en la Universidad de Cagliari y que contribuyó de manera decisiva a la definición de las especificidades de esta disciplina, fundada en Italia por Raffaele Pettazoni². El problema de la relación entre religión e historia, la definición de las características y la función del simbolismo mítico-ritual, la reflexión sobre la actualidad o no de recurrir a la religión, el análisis del proceso de laicización en el seno de la cultura occidental moderna con la que se relaciona la constitución de un aparato simbólico independiente de cualquier horizonte metahistórico...: estas son algunas de las cuestiones que De Martino retoma aquí, reanudando los hilos de un discurso que se ha desarrollado en un consistente número de monografías y artículos, de los que conviene examinar o reexaminar las implicaciones.

De Martino asimila la religión a las creaciones culturales históricamente determinadas y sostiene que el análisis comparado de los fenómenos religiosos obedece a criterios totalmente incompatibles con los de la teología. Reencontramos aquí los cuadros teóricos y metodológicos de la historia de las religiones que Angelo Brelich definió acertadamente en sus "Prolegómenos"³. Además, De Martino elabora una concepción inédita de la religión como "técnica" *sui generis* destinada a garantizar la permanencia de la cultura y la historia en el momento en el que se arriesgan a desaparecer. Esta tesis, que aquí nos limitamos a esbozar, fue desarrollada por el autor a partir del análisis de las instituciones culturales de carácter mágico: es necesario,

por tanto, volver a *Il mondo mágico*, convertido en un clásico del pensamiento contemporáneo, para examinarlo bajo una nueva luz.

1. La “doble mirada” del etnólogo

*Il mondo mágico*⁴ se coloca en el cruce de caminos entre etnología e historia de las religiones. Para captar su sentido, es útil dar un paso atrás, centrando la mirada en *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*⁵, la obra en la que De Martino se pregunta sobre la importancia del saber etnológico. Este último puede ser práctico para evitar un doble escollo: por un lado, el eurocentrismo, que induce a extender mecánicamente a otras civilizaciones las categorías distintivas; por el otro, el “naturalismo”, que bajo la apariencia de la objetividad se limita a análisis puramente descriptivos, a partir del modelo de las ciencias naturales, sin afrontar los problemas epistemológicos planteados por la investigación etnológica. El relativismo cultural representa un factor incontestable de progreso, en la medida en la que valora cualquier civilización en función de sus características culturales e históricas; pero su importancia está limitada en la medida en la que ignora el rol que espera a la civilización occidental en la dinámica del proceso cognitivo puesto en marcha por la etnología. Un límite subrayado con énfasis por De Martino que hace de la etnología la ciencia del conflicto entre Occidente y lo “culturalmente extraño”.

Para De Martino, la etnología alcanza su objetivo en la medida en la que la comprensión de las culturas no occidentales suscita una nueva percepción crítica de la civilización occidental, tanto de sus prerrogativas como de sus propios límites, con la perspectiva de superarlos. En otras palabras, lejos de ser un fin en sí mismo, el conocimiento de las civilizaciones no occidentales debe estimular la comparación crítica entre “nosotros, los occidentales” y “los otros”, para arrojar luz sobre las decisiones culturales que gobiernan los recorridos históricos de unos y otros. De Martino permanece fiel a esta aproximación, fundada en la dialéctica de la “doble mirada”, una dirigida hacia fuera y la otra hacia dentro; se trata, más bien, de una única mirada, en la cual dentro y fuera, lo propio y lo diferente, son coexistentes y complementarios⁶. *La fine del mondo* contiene algunas páginas, en particular aquellas sobre el “humanismo etnográfico”, que representan el punto culminante de este sistema de pensamiento.

Il mondo magico traduce en hechos la concepción etnológica forjada en *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Aquí, De Martino, en calidad de “etnólogo teórico”, analiza un gran número de documentos, tratándose la mayor parte de prácticas rituales y narraciones míticas extraídas de diversas monografías. Toma materiales que van de Australia a Siberia, de África a América y Groenlandia, para componer un mosaico de datos del que, una vez constituido, hace emerger las características del “mundo mágico”; un mundo cultural e histórico diferente del occidental, cuya comprensión exige instrumentos de análisis *ad hoc*, si se quiere evitar una interpretación viciada desde el comienzo por el eurocentrismo.

Las civilizaciones llamadas primitivas, cuyo conjunto constituye lo que De Martino llama “el mundo mágico”, son caracterizadas por el “drama histórico” que las penetra y que implica la presencia humana, el estar en el mundo, un concepto este que De Martino elabora a partir de la noción heideggeriana de *Dasein*. El orden

cultural existe en la medida en la cual la presencia humana, en cuanto sujeto, es capaz de oponerse al mundo externo para forjarlo. El riesgo permanente de su desaparición, en caso de que se radicalice, implica la disgregación de este vínculo: ello se verifica cuando la presencia humana, en cuanto sujeto, de oponerse al mundo externo o, por el contrario, cuando este último invade la presencia. Las instituciones mágicas, nacidas para contrastar tal eventualidad, se proponen garantizar el rol activo de la presencia humana, en permanente equilibrio entre estar y no estar; estas testimonian la exigencia primaria del impedir a la presencia, a la cultura y a la historia hundirse en la nada. Es en este subterráneo donde se ahondan las raíces el proyecto de investigación sobre los apocalipsis.

La dinámica histórica del mundo mágico se mide bajo un tamiz de criterios que no son los de Occidente; esta reposa en la tensión que opone la búsqueda de la salvación a la amenaza de la caída, la voluntad de ser de la presencia al riesgo de no poder ser posible ningún mundo cultural. El drama mágico está contenido por completo en el contraste dialéctico entre estas dos polaridades. El mundo mágico es “diferente” del nuestro, en la medida en la cual no le pertenece la “presencia que está garantizada en el concepto de un mundo soportado en sus ejes”⁷:

En otra época, un mundo histórico diferente al nuestro, el mundo mágico, fue empleado precisamente en el esfuerzo de fundar la individualidad, el ser en el mundo, la presencia, en lo que para nosotros es un dato o un hecho en aquella época, en aquel momento histórico, figuraba como tarea y maduraba como resultado⁸.

Dicho esto, el análisis se articula en dos planos convergentes: el profundo examen de las instituciones culturales de tipo mágico y la historización del distanciamiento Occidente respecto al mundo mágico, que representa, para De Martino, el culmen de un largo proceso –avivado por el pensamiento griego y desarrollado por el cristianismo– al final del cual la civilización occidental ha hecho del principio de autonomía de la persona el elemento distintivo de su propia identidad cultural. La falta de comprensión de este proceso se debe a la polémica anti-mágica que *a priori* ha negado el valor histórico y cultural del mundo mágico⁹. Un enfoque similar, que apuntaló la historia de la civilización occidental, ha alimentado y alimenta todavía el eurocentrismo dogmático, con el consiguiente rechazo a pensar la alteridad mágica en términos positivos y, por lo tanto, a comparar esta según los modos del análisis crítico.

Desde este punto de vista, *Il mondo magico* señala un cambio radical en la cultura italiana, que favorece el desarrollo de una consciencia histórico-cultural, rompiendo con lo conocido. Al contrario de la antropología helénico-cristiana que “abrió la fosa entre Occidente y el mundo mágico”, la investigación desarrollada por De Martino promueve una consciencia crítica basada en el débito cultural que la civilización occidental ha contraído en las relaciones con las civilizaciones en las que la magia adquiere una función fundamental, sin perder de vista, todavía, las características históricas propias de cada una de las civilizaciones. En resumen, lejos del ser extraño, el drama del mundo mágico se revela como algo esencial en la presencia humana *en cuanto tal*, ya que esta última aparece no como un hecho natural existente desde siempre y para siempre del surgimiento de la crisis, sino como un producto de la historia, como un bien cultural cuya existencia debe ser constantemente defen-

didada y reafirmada. Nuestro horizonte cultural puede entonces extenderse más allá de las fronteras del historicismo tradicional incapaz de salir de su propio aislamiento y de una *Weltanschauung* eurocéntrica; este objetivo representa una de las constantes fundamentales de toda la producción científica demartiniana:

Pero en cuanto sea vencida la limitación inherente a nuestra actual consciencia historiográfica y se descubra el mundo mágico como forma de civilización en las que el ser de la persona emerge como *resultado inmediato*, se produce un ensanchamiento de la consciencia y se aprende su limitación precedente: el ser se configura ahora como lo que realmente es, es decir, como “dado a mí en la historia humana”, como bien cultural que se ha hecho a través de luchas, peligros, derrotas, compromisos, victorias y, finalmente, como decisión y como lección que todavía hoy vivimos en cada una de nuestra decisiones y elecciones¹⁰.

2. El drama soteriológico en la magia y la religión

La publicación de *Il mondo magico* en Italia tuvo un efecto explosivo¹¹; todavía hoy resuena el eco de las reacciones de la época, y la discusión sobre estos temas continúa, alimentada por el descubrimiento de escritos inéditos. Para testimoniar la amplitud de este debate, a partir de la segunda edición de 1958, De Martino añade al volumen las reseñas de cuatro eminentes especialistas: dos historiadores de las religiones (Raffaele Pettazzoni y Mircea Eliade) y dos filósofos (Benedetto Croce y Enzo Paci). Más que de clásicas reseñas, se trata de breves ensayos que testimonian la importancia atribuida a un libro que suscitó más contestaciones que consensos. Tomaremos aquí en consideración solo la reseña de Paci, que subraya oportunamente la dimensión soteriológica propia de las instituciones culturales de carácter mágico, uno de los temas más fecundos de la obra demartiniana:

El rito mágico del rescate es un rito de salvación moral, de renacimiento que devuelve al orden el caos emergente. El mundo en el que se renace es un mundo dominado por la demiurgia humana, mundo en el cuál la *situación inicial* de crisis se desarrolla en una *situación final* de redención, y mientras la situación inicial es angustia de la nada, la situación final es reconquista del ser y de la ley moral¹².

Esta reflexión prefigura la contextualización del pensamiento demartiniano, influenciado por el existencialismo y, más concretamente, por el existencialismo positivo de Nicola Abbagnano y Enzo Paci¹³:

Los conceptos usados por De Martino, de situación inicial y de situación final, son típicos de Abbagnano, donde constituyen la categoría fundamental de la *estructura* en la que el esfuerzo del hecho de conquistarse a sí mismo como existencia precisa “no solo del respeto a la situación inicial (Heidegger) ni solo el respeto a la situación final (Jaspers), sino la unidad de la situación final con la inicial”¹⁴.

En los ensayos teóricos escritos durante los años 50, De Martino elabora una concepción personal de la religión, a la que extiende la función soteriológica propia de las instituciones mágicas: “[...] la religión ayuda a vivir, no ya sólo en el sentido genérico y banal de la expresión, sino en el sentido profundo que recupera y man-

tiene la base existencia de la vida humana, es decir, la presencia que escoge según distintas potencias operativas al margen del mero hecho vital corpóreo o animal”¹⁵. Esta concepción extiende el riesgo de crisis existencial –y de naufragio de la cultura de la nada– más allá de las fronteras del mundo mágico; es en la condición humana en sí, o más concretamente, en la relación que el hombre mantiene con el tiempo y su fluir; que se encuentran en las raíces de la crisis. La angustia ligada a la percepción del futuro está en el centro de la reflexión demartiniana; el futuro angustia porque cada momento que pasa introduce un cambio en lo existente al que debe corresponder –inmediatamente– un acto volitivo de la presencia humana para trascenderlo en el valor, condición necesaria para poder continuar siendo. Así, la presencia es puesta bajo una tensión constante, que se convierte en insostenible cuando se presentan eventos decisivos para la supervivencia de una comunidad y de cada uno de sus miembros; son los “momentos críticos de la existencia” que necesitan de una protección religiosa:

En todos estos momentos la historicidad sobresale, el ritmo del futuro se manifiesta con particular evidencia, el deber humano de “ser” está directamente e irrevocablemente puesto en causa, [...] el carácter crítico de tales momentos está en el hecho que el riesgo de no se es más intenso, o, por tanto, más urgente el rescate cultural. [...] el futuro angustia, sobre todo en los momentos críticos de la existencia: la institución religiosa de la deshistorificación resta estos momentos a la iniciativa humana y los resuelve en la reiteración de lo idéntico, para que se cumpla la cancelación o el enmascaramiento de la historia angustiante¹⁶.

La deshistorización mítico-ritual, diametralmente opuesta a la salida espontánea de la historia, es el gozne sobre el que reposa la concepción mágico-religiosa elaborada por De Martino¹⁷. Los dispositivos religiosos, fundados sobre la reiteración ritual de un evento mítico inmutable, son parangonables a grandes máquinas creadas para cerrar el tiempo que pasa, para “disimular” el futuro, reduciéndolo a la permanencia del ser, y, de hecho, para salir de la historia. Las prácticas inspiradas en la dinámica de la deshistorización religiosa están concentradas en la dimensión sagrada de la fiesta, más allá de la cual el tiempo profano, con su sucesión de trabajos y días, recomienza a desplegarse. En el caso de que sea aislada de la dialéctica sagrado/profano, la deshistorización pierde su característica de fenómeno cultural. Nos limitamos a estas pocas observaciones, desde el momento en que De Martino en más de una ocasión vuelve sobre el concepto de deshistorización institucional para precisar ulteriormente su función de “defensa” de la presencia humana en el mundo. Al mismo tiempo, por un lado, se distancia de la corriente irracionalista, tendente a la desvalorización de la historia (de la que Eliade es el mayor representante en el campo de la historia de las religiones) y, por el otro lado, se opone a la visión reductiva y a la desvalorización prejuiciosa de la religión propia del materialismo vulgar.

El vínculo entre crisis de la presencia humana y reintegración religiosa es un argumento sobre el cual De Martino no deja de interrogarse, ya sea desde un punto de vista teórico¹⁸, ya sea para elaborar su propio método de investigación. En este cuadro hay que otorgar un lugar de importancia al ensayo “Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni”¹⁹. Partiendo del análisis de *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* de Carl Gustav Jung y Karl Kerényi²⁰, el autor subraya, tras llegar a comprender la formación de las instituciones mágico-religiosas, la ne-

cesidad de poner en relación el ámbito de la historia de las religiones con el de la psicología y la psicopatología. El deber fundamental del historiador de las religiones consiste, según De Martino, en el reconstruir el “proceso hierogénico”, que implica el análisis del riesgo del no ser en los momentos críticos del futuro:

[...] los modos de la pérdida de la presencia y las distintas inauténticas existencias que a estos están ligados, pueden ser analizados solamente mediante la utilización de los datos de la psicopatología. La dualidad o la pluralidad de las existencias psicológicas simultáneas o sucesivas, la experiencia del flujo de retorno de la presencia en el mundo o de irrupción del mundo en la presencia, el sentirse “tratado por”, la pérdida de la posesión de las propias representaciones y del sentido de la realidad, la monstruosa culpa inmotivada de la depresión melancólica [...] constituyen manifestaciones de crisis en el hecho que se introducen como riesgo en la dinámica de la hierogénesis, proveyendo la materia sobre la que se modelan las técnicas religiosas de deshistorización y reintegración²¹.

El historiador de las religiones no puede no tener en cuenta el poder heurístico de los datos que la psicopatología provee; sin ellos, no habría los instrumentos críticos necesarios para identificar el proceso que media la reintegración de la presencia y, por consiguiente, no podría valorar el poder salvífico que ejercen concretamente los símbolos mítico-rituales a través de sus manifestaciones históricas. Sin embargo, el historiador de las religiones debe ser capaz de reinterpretar tales datos y diferenciar la materia de su elaboración cultural, distinguiendo los estados mórbidos – que entran en el campo de la psicopatología – de la vida religiosa, que constituye el objeto de la historia de las religiones. La metodología que subyace en la obra demartiniiana y, en particular, su proyecto monográfico sobre el fin del mundo, se inspira en estos principios, pero ampliando considerablemente su alcance.

3. La muerte y sus representaciones culturales

La obra que marca el culmen de la reflexión histórico-religiosa desarrollada en los artículos de los años 50 es *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*²². Esta investigación tiene sus orígenes en la percepción de la muerte humana como “escándalo”, en la medida en la cual sanciona la irrupción de la naturaleza en la cultura. En un escenario similar, la presencia humana, que se encuentra enfrentada con la evidencia de una realidad trágica que no ha determinado, corre el riesgo de disolverse, de “morir con el muerto”. De aquí el drama de la crisis del duelo, que es posible resolver oponiendo a la muerte natural, que es sufrida pasivamente, una “segunda muerte”, culturalmente sancionada. Entre estas dos polaridades se desarrolla el drama soteriológico al que hace referencia el binomio “muerte y llanto ritual”²³.

El método de investigación se funda en la interacción entre lo universal y lo particular, entre la dimensión antropológica y la histórica. Si la exigencia de significar la muerte es propia de la cultura en cuanto tal, sus contenidos y sus formas dependen de las características históricas de cada civilización, así como de los cambios que se producen en su interior. Bajo este punto de vista, De Martino de interesa principalmente por el cambio marcado por la expansión del cristianismo;

en síntesis, la afirmación de la ideología cristiana de la muerte ha tenido como corolario la radical desacreditación de la ideología y las prácticas religiosas preexistentes. La polémica inaugurada por los Padres de la Iglesia contra el ritual de los lamentos fúnebres se relaciona idealmente con la polémica anti-mágica a la que ya hemos hecho mención. La ideología cristiana tiende, en efecto, a negar aquello que el lamento ritual sanciona, o sea, la realidad efectiva de la muerte, en la medida en la que asimila la muerte humana a un largo sueño que precede el despertar definitivo al final de los tiempos.

La ideología cristiana se funda en el drama de la pasión y la resurrección de Cristo, el cual, absorbiéndolo en sí, otorga un horizonte y un sentido a cada muerte. Aun cuando la frontera entre el “paganismo” y el cristianismo sea clara, el uno y el otro están señalado por la presencia de la técnica de la deshistorización mítico-ritual que implica, en ambos casos, la repetición de modelos extraños al devenir; la discontinuidad ideológica no ha impedido todavía la emergencia de formaciones sincréticas cuyo ejemplo más notable es la representación de la Virgen como *Mater dolorosa*, que conserva los trazos de una antigua “plañidera”.

El giro que precede la era moderna de la civilización occidental es igualmente decisivo y grávido de consecuencias: este está ligado a la afirmación del humanismo historicista que, siendo fundamental para el reconocimiento del génesis y la destinación íntegramente humana de los productos culturales, excluye cualquier recurso al horizonte metahistórico. De aquí la necesidad, por cuando nos concierne, de elaborar simbólicamente la crisis del duelo en términos laicos²⁴. En general, si es cierto que determinados símbolos pueden caer en desuso por razones históricas, la actividad simbólica en cuanto tal es una exigencia permanente cultural, ya que media entre el “furor” y el “valor”, entre la crisis y la reintegración, entre una situación inicial “dada” y una situación final culturalmente transfigurada.

4. Cristianismo e historia

La reflexión sobre cristianismo, basado sobre características que la hacen una religión similar y, al mismo tiempo, diferente a otras, es situada en el centro de un amplio ensayo de 1959 intitulado *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*²⁵, indisoluble de *Morte e pianto rituale*. Si bien recoge en su interior la institución de la deshistorificación mítico-ritual, el cristianismo encierra en sí el germen de la valoración positiva de la dimensión histórica. Es lo que deja ver, por ejemplo, el símbolo que sitúa el mito de Cristo no en el tiempo inmóvil de los orígenes sagrados, sino en el corazón mismo de la historia humana. He aquí la conclusión a la cual llega De Martino:

El símbolo mítico-ritual cristiano media el valor de la historia humana: pero esta misma mediación, en el momento mismo en que distingue el cristianismo de otras religiones, y no crea la alta función pedagógica en la historia cultural de Occidente, constituye necesariamente el principio de una agonía religiosa, más bien, el principio de la agonía de todos los símbolos mítico-rituales y de todos los horizontes numinosos, al menos en la medida en a que se mantendrá operante en la humanidad la memoria de la civilización occidental²⁶.

El tercer capítulo de la obra póstuma, dedicado al análisis del drama del apocalipsis cristiano, reconsidera bajo una nueva luz la relación conflictual que el cristianismo mantiene con la historia, cuya valorización, al término de un largo proceso, acaba por imponerse. El proyecto de investigación sobre los apocalipsis adquiere un lugar de relevancia incluye el tema de la “agonía religiosa”: basta pensar, por ejemplo, en el intenso monólogo interior en el cuál el autor reconoce que quizás se ha hecho superfluo encomendarse a la imagen de Cristo para albergar amor por el prójimo.

Furore simbolo valore, editado en 1962²⁷, testimonio los múltiples intereses de De Martino, constituyentes de una visión coherente del mundo. Se trata de una recopilación de ensayos – entre los cuales encontramos *Promesse e minacce dell’etnologia, Mito, scienze religiose e civiltà moderna* – que tratan del presente de la civilización occidental, atravesado por luces y sombras y observado desde diversos ángulos.²⁸ La luz es la promesa de un humanismo laico, sostenido por el ethos de la comparación, tendente a contrastar el síndrome de desconcierto, conectado a la pérdida del sentimiento de pertenencia a la historia de la civilización occidental. Las sombras nos devuelven a la difusión de variadas tendencias culturales dominadas por la destrucción de la razón, por el menosprecio de la historia, por la nostalgia por lo arcaico; este cuadro se vuelve aún más oscuro si le añadimos la ausencia de aparatos simbólicos capaces de resolver culturalmente las crisis de las que es portadora la modernidad. En esta perspectiva debemos señalar el ensayo titulado *Furore in Svezia*²⁹, que se basa en un episodio aislado, de valor modesto sólo en apariencia, para proponer una reflexión de orden general. El episodio se desarrolla en Estocolmo, en la noche del 1 de junio de 1956, y narra una explosión de violencia gratuita y devastadora por parte de algunos jóvenes en el trascurso de las celebraciones de Año Nuevo: un residuo desarticulado, empobrecido, del desorden ritualizado característico de las fiestas tradicionales de Año Nuevo, preliminares a la restauración del orden. En calidad de historiador de las religiones y etnólogo, De Martino analiza este episodio a la luz de la comparación e identifica el síntoma de un vacío cultural típico de las sociedades modernas, generado por la ausencia de técnicas de control destinadas a dar horizonte al furor de la juventud.

Furore simbolo valore precede por dos años *apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*,³⁰ y nos conduce a las apuestas de su obra póstuma.

NOTAS

1. Traducción: Héctor González Palacios. Original: Marcello Massenzio: “La fine del mondo nell’opera di Ernesto De Martino”. En: Ernesto De Martino. *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre. Turín, Giulio Einaudi, 2019, pp.31-45. Agradecemos a la editorial Einaudi la autorización para traducir este capítulo.

2. Sobre la orientación científica y metodológica de la “escuela” de historia de las religiones iniciada por Raffaele Pettazzoni y que cuenta entre sus miembros más notables a Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, Ugo Bianchi y Ernesto De Martino, cfr. M. Massenzio, *Sacro e identità étnica. Senso del mondo e line di confine*, Angeli, Milano, 1994, pp. 23-80.

3 A. Brelich, *Prolégomènes à une histoire des religions*, en H. C. Puech (ed.), *Histoire des religions*, Gallimard (coll. “Encyclopédie de la Pléiade”), París, 1970, tomo I, pp. 3-59.

4. E. De Martino, *Il mondo magico. Prologomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Turín, 1948.

-
5. E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941, 2ª ed., Argo, Lecce, 1997.
 6. M. Massenzio, *Ernesto De Martino e l'antropologia*, en M. Ciliberto (ed.) *Filosofia. Il contributo italiano all' storia del pensiero*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2012, pp. 750-58.
 7. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Turín, 1997, 4ª ed., p. 151.
 8. *Ibid.*, p. 161.
 9. En lo que se refiere a los diversos aspectos de la polémica anti-mágica, cfr. E. De Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milán, 1962.
 10. E. De Martino, *Il mondo magico* cit., p. 161.
 11. 1948 estuvo marcado por la publicación de los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci y de *Il mondo magico*: dos eventos relevantes en la historia de la cultura italiana y de la cultura en general. Esta combinación no casual: es evidente la influencia ejercida por Gramsci sobre el pensamiento de De Martino, sobre todo en su interpretación de la cultura mágico-religiosa de Mezzogiorno italiano en términos de la “visión del mundo” propia de las clases subalternas. La “triología meridionalista” (*Sud e magia; La terra del rimorso; Morte e pianto rituale*), fruto de un largo trabajo de campo, intenta favorecer la comprensión de la historia religiosa del Sur y de la “cuestión meridional”: esta ha influenciado profundamente, aunque sólo sea implícitamente, la elaboración del proyecto de investigación sobre el apocalipsis.
 12. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, en E. De Martino, *Il mondo magico*, 1997 [1958] cit, pp. 256-57.
 13. Sobre el perfil intelectual de Enzo Paci y sobre sus relaciones con De Martino, cfr. Capítulo VII “Antropología e filosofía”, de Ernesto de Martino, y Giordana Charuty: “Tradurre. La fine del mondo”, Martino, 2019, op.cit. pp.473-475, pp.5-30.
 14. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo* cit. P. 261. La cita está extraída de N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Turín, 1939, p. 14.
 15. E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, en “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, n. 24-25, 1953-1954, p.18.
 16. *Ibid.*, p. 19.
 17. Sobre la definición de los criterios que permiten distinguir la magia de la religión, cfr. E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milán, 1998 [1959], p. 200.
 18. E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, en “Aut Aut”, n. 31, 1956, pp. 17-38.
 19. E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, en “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, n. 28, 1957, pp. 89-107.
 20. C. G. Jung & K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, in *Akademische Verlagsgesellschaft*, Amsterdam-Leipzig, 1941 [trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. de Angelo Brelich, Einaudi, Turín 1948].
 21. E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* cit., pp. 105-6.
 22. E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Turín, 1958. El título de la segunda edición fue modificado por petición del autor: *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati, Boringhieri, Turín, 1975.
 23. Sobre la técnica de los llantos rituales, su eficacia en la resolución de la crisis del luto y su evolución histórica, cfr. M. Massenzio, *Religion et sortie de la religion*, en «Gradhiva», n. 28, 2000, pp. 23-32.
 24. La lectura del texto de B. Croce, *I trapassati*, en *Frammenti di ética*, Laterza, Bari, 1922, pp.22-24, provee a De Martino de un modelo de “segunda muerte” declinada de manera laica. El principio fundamental se basa en el deber ético por parte de quien debe interiorizar el difunto, cultivando su memoria y completando sus obras. Del punto de vista laico es esta la única forma de supervivencia que excluye la perspectiva metahistórica del más allá.
 25. E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in «Nuovi Argomenti», n.37, 1959, pp. 14-48.
 26. *Ibid.*, vuelto a publicar en *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milán, 2013 [1962], pp. 62-63.
-

-
27. E. De Martino, *Furore símbolo valore* cit.
 28. M. Massenzio, *Le volume-testament d'Ernesto De Martino*, en "Gradhiva", n.32, 2002, pp. 53-64.
 29. E. De Martino, *Furore in Svezia*, en *Furore Simbolo Valore* cit., pp. 183-92.
 30. Este ensayo, publicado originalmente en "Nuovi Argomenti", n. 69-71, está reproducido en Martino, op.cit.2019, pp.547-580.