

Existe um mundo por vir? De Martino entre a crise (filosófica) do Ocidente e Antropologia pós-colonial*

Is there a world to come? De Martino between the (philosophical) crisis of the West and postcolonial anthropology

¿Hay un mundo por venir? De Martino entre la crisis (filosófica) de Occidente y la antropología poscolonial

Nicola GASBARRO

n.gasbarro@tiscali.it

Professor da Università degli Studi de Udine e pesquisador da Universidade La Sapienza de Roma (Itália)

50

Um saber “progressista”, abertamente polêmico, pode degenerar facilmente numa sonolência dogmática.

Edward Said (2005, p. 325)

O humanismo etnográfico é o caminho difícil do humanismo moderno, aquele que assume como ponto de partida o humanamente mais afastado e que, mediante o encontro ao rés-do-chão com outras humanidades existentes, se expõe deliberadamente a ofender suas memórias culturais mais valiosas.

Ernesto de Martino (1977, p. 393)

Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós!

Davi Kopenawa (2015, p. 455)

* Texto traduzido do italiano por Philippe Sartin. A revisão da tradução ficou a cargo de Cristina Pompa.

O pensamento de Ernesto de Martino (1908-1965), historiador das religiões e precursor dos estudos etnográficos na Itália, oferece ferramentas conceituais eficazes para lidar com as muitas situações de crise no Ocidente e no mundo (humanitária, cultural, ecológica). Antecipando-se, em muitos aspectos, à crítica pós-colonial, o seu pensamento — radicado, de modo crítico, no historicismo de Croce e no comparatismo histórico-religioso de Pettazzoni — é capaz de problematizar os dilemas colocados à humanidade que, de um ponto de vista global, tem de lidar com a iminência de seu próprio fim.

Palavras-chave: Crise; História das religiões; Humanismo etnográfico.

The thought of Ernesto de Martino (1908-1965), a historian of religions and a pioneer of ethnographic studies in Italy, offers effective conceptual tools for addressing the many crisis situations in the West and the world (humanitarian, cultural, and ecological). Anticipating, in many respects, postcolonial critique, his thought—critically rooted in Croce's historicism and Pettazzoni's historical-religious comparatism—is capable of problematizing the dilemmas facing humanity, which, from a global perspective, must deal with the imminence of its own end.

Keywords: Crisis; History of Religions; Ethnographic Humanism.

El pensamiento de Ernesto de Martino (1908-1965), historiador de las religiones y precursor de los estudios etnográficos en Italia, ofrece herramientas conceptuales eficaces para abordar las numerosas crisis que azotan Occidente y el mundo (humanitarias, culturales y ecológicas). Anticipándose, en muchos aspectos, a la crítica poscolonial, su pensamiento —fundamentado en el historicismo de Croce y el comparativismo histórico-religioso de Pettazzoni— logra problematizar los dilemas que enfrenta la humanidad, la cual, desde una perspectiva global, debe afrontar la inminencia de su propia extinción.

Palabras clave: Crisis; Historia de las Religiones; Humanismo etnográfico.

O título remete a uma grande analogia entre as angústias europeias da segunda metade do século XX e a emergência antropológica contemporânea de um fim do mundo entendido seja como entropia das relações entre os seres humanos, seja como o clamor desesperado de “Gaia”, vítima do Antropoceno. A primeira, mais

que se apresentar como “choque entre civilizações”, como diria Huntington (1996), parece delinear-se como uma deriva continental antropológica. Já não predomina o velho universalismo da filosofia e do Iluminismo. Cada civilização é atravessada por múltiplas ordens mundiais que, cada uma a seu modo, aspiram à globalidade — como

a economia capitalista, a ciência, a tecnologia e a comunicação. Qualquer tipo de pangeia é, agora, impossível e impensável para a Antropologia, sobretudo quando a globalização tende a impor uma padronização da vida cotidiana e novas analogias do pensamento, não menos opressivas e colonialistas que as precedentes. A própria Antropologia é posta em discussão pelo Antropoceno¹ dominante, que ameaça não apenas a Mãe Terra, mas todos seus filhos dispersos no individualismo, na solidão e/ou nas culturas da angústia, verdadeiras comunidades do abandono. O imperialismo do Antropoceno não apenas coloca em crise a vida, mas, antes de tudo, dispersa e asfixia os valores que a tornam digna de ser vivida. A Antropologia se torna “entropologia” de qualquer metafísica cultural, nas cidades e nas florestas, com a consequente destruição dos mesmos pressupostos do “pensamento selvagem”. Não se trata, obviamente, de salvar a Antropologia, que há tempos se esforça para destruir o humanismo tradicional (no sentido de Lévi-Strauss), mas de buscar — ainda que ninguém saiba onde — um sentido de superação que, de qualquer

modo, a sedução do pensamento impõe ao utilitarismo da vida e às não obstante necessárias normas do social. Uma superação que não remete necessariamente à transcendência da fé e da esperança, mas que deve permanecer enraizada na imanência das relações humanas — uma espécie de ritual festivo do qual não podemos abrir mão no caminho cada vez mais desencantado da vida cotidiana.

Em nossa civilização de contínuo devir, o fantasma do fim se torna inevitável quando fracassa a imaginação do futuro, que se dissolve na duração infinita de um presente pensado e vivido como realização do progresso e da história — uma espécie de fim do mundo por hipertrofia das relações entre os homens, que ameaça, inclusive, as relações entre o homem e a natureza. O drama se torna mais agudo porque até mesmo aqueles povos que, por sorte, deram prioridade às relações de longa duração com a natureza e experimentaram as vantagens do pensamento da floresta, recusando todo o colonialismo do processo civilizatório, estão hoje impotentes ante as forças globais que governam nosso modo de

¹ Sobre isso, a literatura científica tanto é bem documentada quanto distante de um verdadeiro impacto sobre a opinião pública. Trata-se de um daqueles casos em que a ciência é deixada à própria sorte — abandonada pela economia, em razão dos interesses envolvidos, e pela política, por receio da impopularidade. O Antropoceno ameaça um imobilismo da consciência coletiva talvez superior àquele do colonialismo. Se os alarmes são justificados — e não há razões para duvidar —, há o risco real de uma catástrofe natural também pela hipertrofia da técnica: uma verdadeira contradição de nosso tempo! Permanece a interrogação antropológica: que tipo de “fim do mundo” estamos preparando com tal inconsciência mundial? Trata-se de um excesso de tecnologia e/ou de economia de desenvolvimento, ou estamos diante de uma mutação antropológica estrutural? Para começar a colocar o problema, não apenas em termos empírico-científicos, são indispensáveis a provocação inicial, uma espécie de ensaio-manifesto de Chakrabarty (2009) e a obra madura, complexa e antropológicamente densa de Latour (2015).

sentir e de amar, de pensar e de crer, até mesmo de desejar e de esperar. E talvez não seja por acaso que um papa, que vinha dos “confins do mundo”, tenha conclamado, no ano jubilar, todos os homens de boa vontade a refazerem a peregrinação da esperança!

Os antropólogos e os historiadores não podem se inspirar nas virtudes teologais, ligadas a valores fundados nos critérios autoritários de verdade, e devem se contentar com alternativas científicas buscadas com os critérios empíricos da certeza. Podem aspirar, no máximo, a um “*ethos* do transcendimento”, capaz de orientar a crise atual em direção a regras e valores compartilhados, ou ao menos compartilháveis, ainda que seja para evitar que a antropologia se torne o estudo das civilizações, cuja história é transformada em destino. A propósito disso, não é por acaso que o antropólogo do perspectivismo Eduardo Viveiros de Castro e a filósofa Déborah Danowski (2014, p. 35) se perguntem, e perguntem a todos nós, “*Há mundo por vir?*” com a consciência de que “não temos a menor ideia do que fazer a respeito. O Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico. Tempos interessantes, de fato”. É um belo problema, ao mesmo tempo antropológico e filosófico, que remete diretamente a De Martino. Ele foi o primeiro que, a partir da filosofia de seu tempo, sobretudo a existencialista, o reformulou em termos antropológicos globais. Gostaria, por isso mesmo, de delinear a sua contribuição, comparando-a em primeiro lugar, e brevemente, com as respostas de alguns intelectuais europeus de seu tempo e, depois, com a perspectiva atual da antropologia (inclusive a brasileira).

Uma dupla e transversal comparação, primeiro entre a filosofia e a história das religiões italiana (com sua raiz claramente historicista) e, depois, entre história das religiões e antropologia.

O tema do fim do mundo tem, no Ocidente, uma origem claramente cristã, impondo-se com a força de sua estrutura teológica e monoteísta. Para De Martino, assim como para qualquer historiador das religiões, não se trata, obviamente, de descrever o processo de secularização dessa estrutura, mas de buscar suas emergências histórico-sociais e, portanto, inteiramente humanas, antropológicas *tout court*. O Apocalipse é o último livro do Novo Testamento e inverte, simetricamente, o Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento. Se a Bíblia conta a história do mundo, os dois textos assinalam a sua origem e o seu fim, mas, sobretudo, em termos de valores, o princípio-fundamento e o fim-realização. Esse desvelamento-revelação muda a história do Ocidente, abrindo o horizonte meta-histórico da salvação eterna, mas, sobretudo, orientando a vida social para a espera e dando ao futuro um novo sentido. O sistema geral das normas de comportamento e dos valores simbólicos não depende mais do passado e de seus inevitáveis determinismos, mas é orientado pela perspectiva do fim da história. O verdadeiro milagre antropológico do cristianismo é, de fato, tornar compatíveis a salvação pessoal, a beatitude coletiva e o fim da história humana. Este fim é também o resgate definitivo da contingência no eterno, da fragilidade na perfeição, da “crise da presença” sempre possível na existência humana, do resgate definitivo que só a transcendência é capaz de dar.

Afinal, apenas um presente capaz de se liberar do passado e de antecipar, aqui e agora, a transcendência salvífica na superação permanente que a vida social demanda pode constituir a agostiniana “cidade de Deus” peregrina sobre a terra. Mas apenas sob a condição de começar a falar de um inevitável fim da vida e da história. De Martino permanece coerente com sua perspectiva antropológica: por um lado, busca generalizar antropológicamente a relação cristã entre crise e resgate (Gasbarro, 2023), por outro, e de modo coerente, faz a mesma operação com o conceito de apocalipse. Se todas as civilizações experimentam “crises da presença” específicas e resgates rituais correspondentes, então é verossímil que elas possuam, de algum modo, um imaginário sobre o “fim do mundo”. A “vocação” antropológica não apenas se mantém, dado que toda generalização demartiniana é, de fato, uma historicização aberta a todas as civilizações, mas oferece, sobretudo, uma perspectiva nova ao debate filosófico que correria o risco de se consumir em seu etnocentrismo.

Desde Spengler, o Ocidente percebe os sinais de seu ocaso, mediante análises diferentes entre o modelo da *Kultur* centro-europeia e o da civilização anglo-francesa. Essa oposição não é apenas metodológica e analítica, mas estrutural e valorativa, e por isso atravessa todo

o debate alemão, desde a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, até a filosofia existencialista, a partir de “Apenas um Deus pode nos salvar”, de Heidegger (1987)². Por outro lado — e De Martino sabe bem disso! —, não se pode compreender o pensamento de um possível renascimento sem aprofundar aquele, ainda que muito pessimista, do fim³. É impossível resumir aqui problemas tão complexos, mas convém acenar pelo menos a dois autores, o primeiro muito próximo a De Martino e o segundo muito distante ideologicamente (e antropológicamente!), mas que, no entanto, aborda a crise com fortes referências à teologia da história e à transcendência monoteísta numa situação dramática para a Europa: Karl Jaspers e Carl Schmitt. O esquema parece se repetir exatamente porque remete à estrutura: parte-se do drama do *Dasein* ocidental colocado pelo processo de civilização que historicamente se impôs à grande *Kultur*, herdeira da Grécia Clássica da arte e do pensamento, e se chega à entropia dos homens totalmente “agidos” pela técnica que se impõe como estrutura antropológica da existência. Depois da Segunda Guerra Mundial, a consciência de um possível fim do mundo remete a lugares bem precisos: os campos de concentração nazistas e as cidades destruídas pela bomba atômica. De um lado, o fim da razão com uma completa

² Esta publicação em italiano é a tradução do original “Nur nochein Gott kann uns retten”, título da última entrevista dada por Martin Heidegger, em 23 de setembro de 1966, à revista alemã *Der Spiegel*, na qual o filósofo aborda sua polêmica relação com o nazismo.

³ Esta perspectiva inspira um trabalho muito belo e articulado sobre o tema do ocaso do Ocidente nas obras de Heidegger e Jaspers (Galimberti, 2005).

desestruturação seja do fundamento natural da *Kultur*, seja de toda norma que faça referência ao contrato social; de outro, a ameaça real da globalização técnico-científica que põe em sério risco as relações dos homens entre eles e dos homens com a natureza.

Obviamente, não há mais lugar para a metafísica ou para a ética a partir do momento em que cada ente — no sentido de Heidegger (1998) — está em crise contínua diante de potências supraindividuais que não compreende e não suporta. A crise é individual e coletiva ao mesmo tempo, e é precisamente Karl Jaspers (2014) a individuá-la como situação-limite de uma *Kultur* que se distanciou demais da “Era Axial”⁴, na qual o verdadeiro nascimento espiritual da humanidade exerceu uma força de atração sobre a história dos homens com seu poder de transcender a natureza ou a cultura. Jaspers, não apenas como um bom psiquiatra, analisa as situações-limite dos indivíduos, mas sobretudo enquanto crente na transcendência, pode abrir a história ao seu autotranscendimento, porque “uma concepção da história que deseje abarcar a totalidade das coisas humanas deve incluir o futuro” (Jaspers, 2014, p. 183). De Martino deve muito a Jaspers, certamente mais que a

Heidegger, e talvez seja oportuno refletir sobre as correspondências não apenas conceituais entre a “situação-limite” de Jaspers e a demartiniana “crise da presença”, seja individual e psiquiátrica, seja coletiva e histórico-cultural. Por outro lado, como pensar o laico e historicamente determinado “*ethos* do transcendimento” demartiniano sem a tensão existencial a propósito da transcendência excedente de Jaspers⁵?

Carl Schmitt é conhecido por ter teorizado a política e o direito como derivação direta da teologia. Todos os conceitos mais importantes da teoria moderna do Estado são buscados na teologia por um processo de secularização, e até mesmo o “estado de exceção” oculta a emergência do milagre. Esse momento radical da existência, assim como a guerra (cólera de Deus?), é o lugar onde se encontra a autonomia estrutural e, conseqüentemente, a hegemonia do político e de suas categorias “amigo/inimigo” como os princípios fundamentais de associação-dissociação necessários a cada contrato social. O estado de exceção cria uma comunidade que transcende a sociedade assim como a hegemonia do político coloca-se sempre além dos demais aspectos da vida. A consequência é uma

⁴ Termo/conceito cunhado por Jaspers, referindo-se ao período entre os séculos IX e III a.C., durante o qual, de modo independente e em cinco lugares diferentes na Eurásia (Índia, China, Irã, Palestina e Grécia), viveram figuras carismáticas capazes de dar uma nova perspectiva espiritual à humanidade. Ainda hoje seria impossível uma história das grandes mudanças religiosas e filosóficas de suas respectivas civilizações sem Buda, Confúcio, Zaratustra, os profetas de Israel ou os primeiros grandes filósofos do Ocidente.

⁵ Não posso aprofundar aqui esse aspecto importante do pensamento demartiniano, mas basta pensar na grande presença de Jaspers na obra de De Martino e, sobretudo, em *La fine del mondo*, ainda que sempre crítico de um “ser aí” da história e da crise, sem um *dever ser*, “impulso valorizador intersubjetivo da vida” (De Martino, 2019, p. 535) que está na base do *ethos* do transcendimento.

cripto-teologia política do estado total como hegemonia necessária do político numa época de crise permanente. O conceito do “político” de Carl Schmitt foi publicado em 1928 e anuncia um verdadeiro estado de exceção na história mundial, a partir de um fundamentalismo secularizado do monoteísmo. Talvez o estado de exceção encontre a sua emergência implícita na própria estrutura do monoteísmo como excedência estrutural do e sobre o social, em sua busca contínua por uma perspectiva de salvação. Na obra de Carl Schmitt, a excedência se resolve totalmente no político e na política totalitária que a sua teoria funda e anuncia: eis outro aspecto que não se pode negligenciar do monoteísmo do pacto e da aliança! Com De Martino (2019, p. 402), seria possível comentar: “O absurdo se transforma em Deus e a impotência em compreender o ser que ilumina tudo!”, quase a sublinhar que quando se sai da história, é impossível resistir à sedução do excesso teológico, por mais positivo ou negativo.

De Martino (1977) desconfia desse tipo de análise, e talvez possamos aplicar a seus autores aquilo que ele escreve sobre alguns irracionaisistas: para estes, “as obras de história das religiões assumiram, num certo sentido, a função do ‘livro Galeote’ para Paolo e Francesca⁶: ou seja, serviram de revelação e estímulo para aquilo que [os

irracionaisistas] já traziam no coração” (p. 259). É clara a desconfiança da análise filosófica e, sobretudo, das soluções cripto-teológicas: o deus heideggeriano continua ausente, e a filosofia, ao esperá-lo, põe em risco não apenas a si mesma, mas também o futuro do Ocidente. De Martino adverte, como historiador das religiões, que o problema talvez se coloque de outra forma, seja no nível da subjetividade, seja no nível do objeto, mas, sobretudo, no nível das perspectivas e soluções, se se tem confiança apenas na fé! Como historiador das religiões, ele deve considerar como totalmente humanas as subjetividades envolvidas, levar em conta as análises comparativas do problema e reconhecer a crise da perspectiva histórica num continente condenado ao fim. Existe um precedente não filosófico e totalmente antropológico que De Martino (2011, p. 178) não cita e que talvez lhe fosse útil, podendo ter importância ainda hoje: a noção de “catástrofe cultural” que Polanyi (2011) utiliza em oposição às catástrofes econômicas produzidas pelo capitalismo, sobretudo nos países colonizados pelo Ocidente. Trata-se da “grande transformação” descrita por meio de intuições geniais por esse economista-antropólogo. A ele deveríamos retornar com maior atenção historiográfica e, sobretudo, teórica.

⁶ Nota do tradutor: referência feita por De Martino ao romance entre Francesca da Rimini e Paolo Malatesta, no “Canto V” da *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, mediado pela leitura de um livro de cavalaria. Assim como a personagem Galeote mediou o romance de Lancelot e Guinevere, o livro sobre ambos mediou a relação entre Paolo e Francesca, inspirando-a.

Para De Martino (2019), o fim do mundo é a crise da presença no mundo. Para o historicismo, cada visão do mundo remete à subjetividade imersa, de um modo husserliano, no “mundo da vida” e à consciência que daí se segue — é a presença no mundo humano e no natural. Contudo, para um historicista, a primeira não apenas precede a segunda, mas de algum modo lhe dá forma e estrutura. De Martino denomina “presença” este ser-aí [*esserci/Dasein*] na contingência histórica, mas também na arbitrariedade das culturas, presença que nasce precisamente do modo radicalmente diverso pelo qual são impostas ao pensamento humano as perguntas sobre o mistério da finitude e o descontínuo da vida, e pelo modo como são formuladas as respostas. Para o autor, desde *Il mondo magico* (1948), o Ocidente não possui a exclusividade da crise, porque não tem o privilégio da presença histórica e de seu valor existencial. Aqui está o ponto crucial teórico em que a história das religiões italiana se afasta de Benedetto Croce e de toda filosofia neoidealista: o Sujeito coletivo da humanidade não pode ser reduzido às categorias do ser e do pensar da filosofia, mas deve abrir-se à comparação com as alteridades descritas pela etnologia e pela antropologia. Não se trata, ainda, de uma consciência antropológica pós-colonial, mas apenas da advertência que a história das religiões italiana impõe

aos “maîtres a penser” do historicismo e do existencialismo. Se, para Raffaele Pettazzoni (1957), o próprio Ser Supremo pode ser pensado a seu modo na floresta⁷, como o testemunham as grandes variantes do pensamento mítico, também a presença humana possuirá sua morfologia diferenciada e diferenciante. Assim, é a perspectiva histórico-religiosa que coloca em perspectiva tanto a presença quanto a sua crise (que é sempre possível). A magia, desse modo, não tem mais a função universalista frazeriana de pensar as relações dos seres humanos com a natureza e de regular os seus processos — como fará, mais tarde, no Ocidente, a ciência —, mas sim de regular as relações interrompidas e/ou ameaçadas dos seres humanos entre eles e dos seres humanos com a natureza. Não mais uma ortodoxia que obriga a pensar a presença cultural como modalidade distinta para regular os grandes determinismos da natureza, mas uma técnica de salvação baseada na competência específica de problematizar a natureza (presença no mundo) e de resolver suas crises consequentes. Para De Martino, o pensamento selvagem é sempre particular, e a floresta pensa sempre a seu modo: essas morfologias são comparáveis, mas jamais podem ser reduzidas uma à outra. Por isso, é historicamente inadmissível e antropológicamente absurdo formular perguntas ocidentais sobre os poderes

⁷ Nota do tradutor: Raffaele Pettazzoni (1883-1959), o fundador da Escola Italiana de História das Religiões, é o verdadeiro mestre de De Martino, e aqui é fácil ver as implicações teóricas e metodológicas. Sobre o trabalho geral de Pettazzoni, cf. Gasbarro (1990); sobre o Ser Supremo, cf. Gasbarro (2024); sobre as relações entre Pettazzoni, Croce e De Martino, cf. Pompa (2020).

mágicos e sobretudo buscar respondê-las com a ciência, que pertence a um outro ordenamento do mundo. Assim, não apenas a magia, mas todo objeto histórico-religioso e antropológico se coloca para além do universalismo filosófico e do empirismo ingênuo da ciência experimental. Não existem determinismos naturais aos quais as culturas respondam para lhes dar uma explicação, mas a história comparativa mostra particularidades fundamentais na própria experiência que cada civilização produz diante das necessidades e das crises da natureza.

De Martino (1958) generaliza, graças à história das religiões, a subjetividade da presença e o perigo da crise em todas as civilizações. Isso lhe impõe, como método de análise, a comparação sistemática e diferencial, ainda que de crises aparentemente análogas, como aquela, quase inevitável, diante da morte. Tomemos como exemplo uma percepção conceitual distinta que esvazia a universalidade inevitável e empírica: os rituais de lamento fúnebre são a “proteção” que evita o abandono ao solipsismo e o desespero social, porque são capazes de recordar a todos que o ser humano morre sozinho, mas vive acompanhado. A institucionalização desses rituais requer competências técnicas e saberes simbólicos, pois os rituais de transcendimento colocam, lado a lado, regras empíricas e sistêmicas da vida social e valores simbólicos do imaginário cultural. Por isso o *ethos* do transcendimento — a segunda contribuição da história das religiões italiana à etnologia e à antropologia — não tem necessidade nem do deus heideggeriano, nem da transcendência

jaspersiana. Ao cabo, a competência ritual, incluindo a força de resgate que ela é capaz de imprimir à vida, não é necessariamente teológica e/ou confiada apenas a um Deus que salva. Não se trata de uma secularização teórica da transcendência, mas de uma apercepção operativa observada, em primeiro lugar, nas religiões não cristãs, graças à comparação; e experimentada, depois, nas pesquisas de campo no sul da Itália. Nesse ponto, ao historicismo em perspectiva da história das religiões se junta a consciência antropológica do marxismo gramsciano e a dialética entre hegemonia e subalternidade.

O historicismo marxista de Gramsci é muito influente na consciência antropológica de De Martino. Por um lado, o conceito de hegemonia cultural confere a cada objeto “dado” como objetivo-natural-imutável toda a força constitutiva da capacidade de decidir da consciência coletiva; por outro, ela não é capaz de exaurir o poder da Subjetividade de uma civilização histórica em contínua transformação. O objeto-natural-imutável não existe desde o momento em que aparece na consciência; e se permanece natural-imutável, está condenado à inércia da significação e do sentido e à imobilidade na prática da vida social. Essa inércia e essa imobilidade precipitam toda civilização no deserto da natureza, com a consequente crise da presença coletiva sem possibilidade de resgate. Por isso, nem mesmo uma hegemonia bem estruturada pode se tornar absoluta exatamente porque cada subjetividade cultural se institui e constitui por diferença sincrônica e diacrônica. A subalternidade se coloca e se impõe como limite intrínseco à hegemonia: uma grande

lição para o Ocidente, que já pensa numa nova e sofisticada colonização do mundo graças ao processo de globalização.

Outro golpe nas filosofias da crise está nas formas subalternas de presença e de crise, que mostram não apenas o limite do humanismo das classes dirigentes do Ocidente, mas também podem exprimir inovações e soluções antes impensáveis. Ainda que pensadas como um limite, elas se tornam a demonstração que a hegemonia não é capaz de esvaziar a vida humana de pensamento e imaginação. A viagem antropológica no sul da Itália — a primeira antropologia italiana, graças também a Gramsci — é antropologia da Itália porque se trata de reconstruir um país despedaçado pela guerra e pela derrota que também significava, inevitavelmente, uma crise dos valores. Aqui, a autorreflexão demartiniana sobre a presença se estende ao mundo camponês, e a sua voz vai além da grande literatura sobre o Sul italiano primeiro, ou ao neorrealismo, depois. Não saberia dizer o quanto esse estudo aproxima o grande historiador das religiões italiano da antropologia pós-colonial, mas me agrada pensar que *La terra del rimorso* (1961)⁸ sinalize, em alguma medida, o remorso da hegemonia filosófica italiana ou, ao menos, tenha servido de advertência à burguesia italiana, que, entre outras coisas, conduziu o país ao desastre generalizado. Porém, é certo que De Martino insere tais estudos no interior de uma reconstrução de uma consciência cultural comum, necessária

para um Estado unitário e civil. Aqui me parece evidente a analogia com a antropologia brasileira, mas deixo aos colegas brasileiros estabelecerem analogias e diferenças, certamente muito importantes para uma autorreflexão da antropologia italiana. É necessário adicionar e sublinhar que a função civil da antropologia continua a ser, para De Martino, um valor ao menos quanto ao seu emprego político: o ethos do transcendimento, depois da frutuosa relação com o pensamento de Gramsci, não pode abrir mão nem de um horizonte teórico, nem das políticas da vida.

Antes de analisar brevemente a definitiva virada demartiniana, é o caso de nos determos no horizonte teórico que a determina. A análise comparativa dos rituais fúnebres evidenciou a impossibilidade de pensar os grandes determinismos da natureza como dados em si mesmos que obrigam as diversas civilizações a responder, de modos distintos, aos mesmos problemas. Se até mesmo a morte, que é o máximo da universalidade e assinala uma crise irreversível na natureza — que busca, de algum modo, vencer a história e a cultura — é vivida enquanto crise de um modo diverso pelas civilizações, isso significa que o determinismo da natureza encontra o seu limite estrutural nas diferentes problematizações críticas das civilizações. Os diferentes rituais fúnebres, colocando-se impondo-se como lugares estratégicos do transcendimento, desestruturam a morte como dado objetivo e universal e a

⁸ Uma tradução para a língua portuguesa encontra-se em vias de publicação.

tornam um problema específico, uma crise particular de um determinado sistema sociocultural, e apenas desse modo podem remediá-la com técnicas rituais, igualmente específicas. A comparação é um instrumento útil para este verdadeiro perspectivismo histórico: as religiões, enquanto grandes narrativas sobre o mundo, demonstram claramente que as civilizações, que as mobilizam enquanto principais princípios rituais de significado, não são respostas diferentes aos grandes determinismos naturais, mas respostas diferentes às — igualmente diferentes — problematizações dos determinismos naturais. De Martino chega a essa espécie de perspectivismo antropológico, em primeiro lugar, pela generalização do conceito de crise da presença; depois, por meio da análise comparativa da crise que excede todas as outras, a morte! Essa, entre outras coisas, não pode mais ser pensada como o fim do mundo desde que ao corpo do defunto sobreviva o corpo social; mas o que acontece quando se torna possível e pensável a morte do sistema? O estudo dos apocalipses culturais se torna necessário para completar um percurso científico e para dar um sentido profundo a uma antropologia da complexidade.

Nessa hipertrofia das diferenças, participam os diferentes sujeitos coletivos, desde as grandes civilizações da história àquelas da antropologia,

muito homogêneas no pensamento do Ocidente, que se coloca como Sujeito único e, talvez por isso mesmo, prioritário e hierárquico da história e da comparação. Para compreender a virada de De Martino, são essenciais a pesquisa de campo na Itália meridional, a relação intelectual com a obra de Gramsci e a descoberta do “folclore progressivo”, ou da função de progresso de tudo aquilo que o “bloco histórico” no poder considerou como natural e eternamente subalterno à própria hegemonia, não apenas econômica e política. Mesmo os subalternos podem elaborar novos sistemas de valores, reativar as suas grandes narrativas ideológicas e políticas — que ninguém pode mais considerar como relíquias do passado — e dar vida a uma nova hegemonia para poder mudar a história. Basta deslocar essa dialética entre hegemonia e subalternidade para o nível antropológico, isto é, no interior das relações entre civilizações no processo de globalização atuante desde os anos 1960, para estar já no clima cultural pós-colonial e na nova antropologia.

Com sua última obra, De Martino dá início a essa virada e caberia a outros continuar o seu trabalho⁹, sempre sob a linha do pensamento e da obra de Gramsci¹⁰. Em *La fine del mondo* (1977; 2019), De Martino busca reorientar sua pesquisa, com um olhar alargado para

⁹ Na Itália, tais continuadores são antropólogos, etnólogos e historiadores das religiões, todos ligados de algum modo a De Martino e à sua obra. Para a antropologia, cf. Cirese (1973 e 1976) e Lombardi Satriani (1966 e 1980); para a história das religiões, sobretudo, Lanternari (1959, 1960 e 1974). Lanternari nos deixou ainda um belíssimo testemunho de sua relação científica e de amizade com De Martino (1997).

¹⁰ Gramsci teria uma grande importância para os estudos pós-coloniais, sobretudo antropológicos. Outro tema que mereceria análises mais aprofundadas, mesmo na Itália!

o Ocidente burguês numa crise quase sem resgate, para as possibilidades de transcendimento que o pensamento teológico e filosófico fornece com suas narrativas salvíficas e, finalmente, para as perspectivas que as culturas etnológicas estão em condição de elaborar, desde que começou a rebelião contra o colonialismo ocidental e contra a consequente colonização do imaginário que visava a um pensamento único feito à imagem e à semelhança do Ocidente. Estamos diante da primeira consciência antropológica italiana da globalização das relações entre as civilizações e da necessidade de não a pensar em termos unidirecionais, ainda que o Ocidente conserve uma prioridade histórico-epistemológica a propósito da qual é necessário refletir para delinear criticamente a formação e o desenvolvimento de uma crise da presença que arrisca se tornar mundial, por culpa de hegemonia ocidental.

Para a sorte nossa, e do mundo — é o que parece sugerir De Martino —, existem outras civilizações que, graças ao distanciamento e à oposição ao Ocidente, frequentemente formulados em termos e com simbolismos mediados por aqueles ocidentais, podem nos ajudar a pensar um *ethos* do transcendimento intercultural e a elaborar um novo humanismo. Ousaria dizer que aqui a antropologia pós-colonial se torna uma exigência do pensamento, antes mesmo de lhe indicar a função: o Ocidente se desgastou sozinho no pensamento e na ação; o seu humanismo remete apenas a uma reivindicação pequeno-burguesa de consumo e de excedente, enquanto assistimos à crise das “grandes narrativas” que permitiram superar os grandes obstáculos da História. De um

lado, a crise do apocalipse cristão e, de outro, aquela do marxismo, conduzem à esperança de um apocalipse conjugado com a descolonização, a uma perspectiva antropológica diretamente conduzida pela alteridade ainda que contra o Ocidente! Se a perspectiva cristã, tornada imanente no poder e na historicidade do progresso, perdeu o apelo da transcendência e do fim do mundo, a história das religiões e a antropologia podem encontrar nos apocalipses da floresta um novo projeto de relações entre as civilizações, que é possível formular em meia dúzia de direções, todavia revolucionárias.

1) A etnologia e a antropologia se tornam ciências das relações entre as civilizações: uma antropologia das civilizações complexas capaz de superar as oposições entre Ocidente e Terceiro Mundo. Consequentemente, a humanidade não é um pressuposto especulativo e filosófico como no humanismo clássico, mas uma perspectiva antropológica a ser construída por meio dos encontros entre as civilizações e com a problematização comparativa desses encontros, redimensionando ainda a distância entre os subalternos do Ocidente e as culturas etnológicas. Trata-se de uma diferença de medida e não de qualidade, onde quer que encontremos soluções partilhadas nos valores:

A unidade do humano não permanece como pressuposto especulativo segundo a imagem de um “plano”: o seu ideal e a sua tarefa são a unificação do humano, mas através da eficácia mediadora de um encontro no campo com humanidades diferentes e da tematização, sempre renovada, deste mesmo encontro. [...] Encurta-se, deste

modo, a distância que separava as formas culturais subalternas e as culturas indígenas da época colonial: as diferenças entre uma e outra tornam-se cada vez mais de medida e não de qualidade, e resulta cada vez menos justificável uma distinção rigorosa entre o objeto da etnologia e aquele [do estudo] das tradições populares, uma vez que, em ambos os casos, temos diante de nós sincretismos interculturais, relações entre diferentes níveis de cultura, dinâmicas postas em movimento por estas relações. Mas há algo a mais. Não apenas a etnologia, compreendida como ciência das civilizações 'primitivas', corre o risco de perder o seu objeto de pesquisa, como, no interior da cultura europeia, a influência da cultura não-ocidental concorreu para mediar uma plural tomada de consciência sobre a importância, mesmo para o Ocidente de hoje, do arcaico, do mítico, do inconsciente, não mais como "fase" superada de uma imaginária história humana, que percorre a linha única de um percurso triunfal, mas como dimensão antropológica reprimida, mal e mal pelo Ocidente (De Martino, 2019, p. 321-322).

2) Os apocalipses coloniais denunciam, com suas modalidades de crítica e de libertação, o velho humanismo colonial e missionário: o colonialismo e a teologia estão na sua origem, mas fornecem também os sinais de seu fim enxergamos hoje as suas consequências nos apocalipses contrários ao cristianismo ocidental e contra a colonização:

O limite do humanismo etnográfico durante a época do colonialismo e da atividade missionária foi o limite inerente ao colonialismo e à atividade missionária. Sem dúvida, a expansão da burguesia europeia,

a exploração das terras além do oceano, a proteção de novos mercados a relação administrativa com as "pessoas de cor", o esforço dramático ligado à cristianização dos pagãos, foram condições para a primeira configuração do humanismo etnográfico; mas apenas na época da Segunda Revolução Industrial, da difusão ecumênica da técnica e do ocaso do colonialismo, poderia ser ultrapassado o limite inerente a uma relação prática fundada, em última instância, sobre razões instrumentais de poder (De Martino, 2019, p. 325-326).

3) O novo sujeito da História é um humanismo etnográfico o mais amplo possível, ligado a um europeísmo crítico:

O humanismo etnográfico é em certo sentido o caminho mais difícil do humanismo moderno, aquele que assume como ponto de partida o humanamente mais afastado e que, mediante o encontro com outras humanidades existentes, se expõe deliberadamente a ofender suas memórias culturais mais valiosas. Quem não suporta tal ultraje, e não é capaz de convertê-lo em exame de consciência, não está qualificado para a pesquisa etnológica e poderá eventualmente dar o seu melhor no âmbito do humanismo filológico e classicista, o qual é, apesar de tudo, um diálogo em família. [...] O encontro etnográfico tematiza a relação com o outro na situação mais desfavorável, elegendo para a reflexão o culturalmente estranho por excelência, vetando a indiferença e exercitando sistematicamente uma ascese que reprime todo o desdém para se abrir à compreensão nas piores condições, quando toda a nossa história cultural, o mundo em que temos vivido, são postos em causa (De Martino, 2019, p. 323-324).

4) O salto antropológico mais importante é passar da filosofia do ser individualista e metafísico à antropologia do “dever ser” coletivo e imanente como pressuposto do *ethos* do transcendimento:

O dever ser não é compatível com um indivíduo que o encarna, de modo que todo o ser é posto em ato, e tampouco é compatível com uma colisão caótica de indivíduos, cada um dos quais encenando-o de modo não-relacionado. Originalmente, e antes de tudo, o dever ser se coloca como sociedade, como projeto comunitário do utilizável, do comunicar e do relacionar os desejos e as satisfações, da produção de bens e instrumentos, e o perigo reside apenas na possibilidade de que a sociedade se feche, se fetichize, e nessa falta de relacionalidade consigo própria e com outras sociedades, termine por sufocar os indivíduos (mas então o perigo não se encontra nas sociedades enquanto tais, mas no grupo de indivíduos que detém o poder econômico e político e que limitam ou atrasam o desenvolvimento da própria sociedade) (De Martino, 2019, p. 513).

Há duas consequências radicais:

4a) A transformação da relação entre natureza e cultura, pensada pelo humanismo tradicional e generalizada pela concepção científica do mundo: fim da objetividade da natureza e das ciências fundadas sobre esse pressuposto.

4b) A natureza não é objetivável nem mesmo no conceito do “útil material”, caro à economia clássica e ao marxismo, a partir do momento que cada cultura elabora um conceito de utilizável todo seu, graças a seu próprio sistema de valores. A crítica de Gramsci ao marxismo clássico torna-se uma estrutura antropológica:

O ethos original da utilização torna o mundo possível. É só por meio de um projeto comunitário do utilizável que “um mundo” adquire relevo, que uma ordem de entes intramundanos se articula

e se distende, com seu horizonte totalizante. A “natureza externa resistente” não é uma algo-em-si independente, sobre a qual se implanta o trabalho humano, mas, ao contrário, exterioridade e resistência são possíveis apenas na medida em que emerge um esforço de valoração utilizadora intersubjetiva, e em que a vida deve, antes de tudo, manifestar-se na perspectiva e nos limites desse “saber que utiliza”. Aquilo que o homem produz com o seu trabalho, a esfera de controle inerente ao trabalho humano, constituem o núcleo de relação e de referência da domesticação do mundo [...]. É o trabalho humano que “produz mundo”, e que funda a exterioridade e a resistência como experiências internas ao trabalho. O realismo ingênuo e o materialismo vulgar não são outra coisa que a absolutização de uma perspectiva que pertence unicamente ao “dever” de trabalhar para utilizar [...]. A possibilidade de um mundo, e, portanto, de entes intramundanos, é inerente ao transcendimento original que o ethos transcendental do transcendimento da vida nos valores realiza através daquela valoração particular da vida que é o projeto comunitário do utilizável. Os entes intramundanos são, antes de tudo, o signo daquilo que podemos fazer para a utilização da vida e das resistências, e dos limites de nosso poder fazer. Delimitam sensivelmente, e de modo determinado, as nossas demandas possíveis, as nossas possíveis satisfações e os condicionamentos aos quais é submetida a indefinida proliferação das necessidades e das novas utilizações, das novas técnicas de utilização (De Martino, 2019, p. 452-453).

Por outro lado, se toda objetividade e toda universalidade a ela ligada desaparecerem, a antropologia se torna disciplina do perspectivismo criativo e do contínuo transcendimento no valor:

A verdade da teoria marxiana da essência do homem e da alienação desta essência tem de ser investigada, antes de tudo, no conceito da essência do homem como atividade, como “ir além”; mas este ir além que funda todos os transcendimentos não se identifica com a utilização, seja porque a utilização como projeto comunitário ou utilizável comporta uma fidelidade e uma iniciativa, uma disciplina e uma coragem, uma vontade de relação e uma coerência que vão além da simples satisfação da necessidade, a mera “vitalidade”, seja porque, além da coerência operativa da utilização, se desdobram outros projetos comunitários de valor, outras valorações da vida. Há, portanto, um princípio transcendental que torna inteligíveis a utilização e as outras valorações, e este princípio é o ethos transcendental do transcendimento da vida no valor: atividade, sim, mas ethos, dever-ser-no-mundo pelo valor, pela atividade valorizadora que faz do mundo um mundo, e o funda e o sustenta (De Martino, 2019, p. 463-464).

E hoje, em que ponto estamos?

A globalização da economia, da ciência, da tecnologia e das comunicações alterou radicalmente as relações dos seres humanos entre eles e deles com a natureza. As primeiras ameaçam o mundo com uma terceira guerra mundial, com o

crescimento das desigualdades (até quanto será razoável suportá-las, mesmo que no turbocapitalismo?). As segundas colocam Gaia em perigo imediato, e começamos todos a pensar sobre a queda do céu sobre tudo e todos! Com esse espírito, eu li o ensaio de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), que produzem uma análise de nosso tempo em estilo demartiniano. E o fiz, ao mesmo tempo, para submeter suas conclusões à verificação e à crítica histórica e antropológica. Impressiona a comparação entre os medos do Ocidente e os apocalipses indígenas, o que leva a pensar, sobretudo, em algumas de suas analogias antropológico-globais.

1) A consciência de um destino comum, seja ao nos considerarmos “terrícolas no Antropoceno”, seja “humanos no holoceno”, é uma espécie de humanismo etnográfico¹¹, no qual a etnologia toma a frente e que podemos chamar de “cosmologia humanista”, sobretudo em razão da maior percepção do problema de Gaia.

2) Um saber diferente da metafísica e da ciência e tecnologia ocidentais é uma versão mais indígena e mais pós-colonial do etnocentrismo crítico¹² de De Martino: um antropomorfismo fundado sobre a natureza em oposição ao etnocentrismo crítico que possui, como ponto de partida, o pensamento ocidental. Mas bastaria

¹¹ Nota do tradutor: expressão cunhada por De Martino, para se referir ao alargamento dos horizontes culturais ocidentais pelo encontro etnográfico. A expressão é desenvolvida em seu livro póstumo, *La fine del mondo*, várias vezes citado pelo autor deste artigo.

¹² Nota do tradutor: ideia complementar à de humanismo etnográfico, na qual, segundo o próprio De Martino (2019, p. 236, tradução minha), “o etnólogo ocidental (ou ocidentalizado) assume a história de sua própria cultura como unidade de medida de histórias culturais outras, mas, ao mesmo tempo, no próprio ato de avaliar, adquire consciência de sua limitação histórica e dos limites de emprego de seu sistema de avaliação e se abre ao dever de uma reforma, uma reforma das categorias de observação de que dispunha no início da investigação”.

apenas isso para eliminar o fascínio objetivo da ciência e, sobretudo, o poder da técnica que ameaça a própria estrutura de Gaia e transforma o Antropoceno em *Mercadoceno* e/ou em *Capitaloceno*? Estamos todos convencidos da necessidade de passar de um conceito relativista de “mundo-para-um-sujeito” para o conceito perspectivista de “mundo-de-um-sujeito”, mas isso torna ainda mais complexa a relação entre as civilizações que pensam, ao seu modo — e perspectivisticamente —, as relações entre as civilizações, afastadas seja do Ocidente, seja dos povos do “pensamento selvagem”. Penso nas grandes civilizações que não são objeto do *Orientalismo* de Edward Said (2005): essas, a despeito de todo o etnocentrismo crítico, expressam afastamentos muito fortes do Ocidente e de toda cosmologia indígena e se tornam sujeitos de uma história antropológica impensável e impensada: Islam, China, Índia etc.

Tenho a suspeita de que essas civilizações quase nos impõem um novo humanismo geral (diferente de um universalismo filosófico), que mudará também a etnologia e a antropologia pós-coloniais, baseadas em desencontros unilaterais, e sobretudo uma antropologia da complexidade ainda por elaborar,

mas que, certamente, não pode se limitar nem ao etnocentrismo crítico demartiniano, nem ao perspectivismo da floresta despedaçado pela colonização do imaginário. Um humanismo ainda por inventar e uma antropologia das relações entre civilizações que se torne também uma economia política de suas riquezas perspectivistas. Talvez seja o caso de retomar as grandes comparações sistemáticas e diferenciais em benefício de um “pensamento da compatibilidade”.

Talvez o próprio *ethos* do transcendimento não seja o bastante diante dos poderes globais (economia e técnica) que tendem a dirigir o consenso da consciência histórica, a não ser que se construa uma ética global capaz de limitar o seu poder e o seu arbítrio, ou um direito internacional como espaço ritual para o transcendimento no valor. Porém...

Tudo isso para dizer que o saber comparativo e antropológico não tem sentido sem outros modos de engajamento político, como nos ensinou o processo pós-colonial. Segundo me parece, é necessário hoje um grande salto multiperspectivista para evitar aquele fim do mundo que o poder da economia e da técnica mundial tendem a reduzir etnocentricamente ao “choque das civilizações”.



Referências

Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Chakrabarty, D. (2009), The Climate of History: Four Thesis, *Critical Inquiry*, 35, pp.197-222.

Cirese, A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo: Palumbo.

Cirese, A. M. (1976), *Intellettuai, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino: Einaudi.

Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental.

De Martino, E. (1948), *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.

De Martino, E. (1961), *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino: Einaudi.

De Martino, E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Torino: Einaudi.

Galimberti, U. (2005), *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano: Feltrinelli.

Gasbarro, N. (1990), La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s. 14, I, pp. 95-199.

Gasbarro, N. (2023), Ernesto De Martino: a "vocação" antropológica de um historiador das religiões, *Campos* V, 24, 1-2, pp. 71-89.

Gasbarro, N. (2024), La rivoluzione mono-teistica, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 90, 2, pp.749-775.

Huntington, S. P., (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster; tr. it. (1997), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti.

Heidegger, M. (1987), *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo "Spiegel". Tradução de Marini, A. Parma: Guanda.

Jaspers, K. (2014), *Origine e senso della Storia*. Milano: Mimesis.

Kopenawa, D.; Albert, B. (2015), *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

Lanternari, V. (1959), *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milano: Il Saggiatore.

Lanternari, V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano: Feltrinelli.

Lanternari, V. (1974), *Antropologia e imperialismo*, Torino: Einaudi.

Lanternari, V. (1997), *La mia alleanza con Ernesto De Martino*, Napoli: Liguori.

Latour, B. (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: Éditions La Découverte.

Lombardi Satriani L. M. (1966), *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina: Peloritaba.

Lombardi Satriani L. M. (1980), *Antropologia e analisi della cultura subalterna*, Milano: Rizzoli

Pettazzoni, R. (1957). *L'essere supremo nelle religioni primitive: (l'onniscienza di Dio)*. Torino, Einaudi.

Polanyi, K. (2011), *A grande transformação. As origens da nossa época*, Rio de Janeiro: Elsevier.

Pompa, C. (2020), Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história., *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 20, n. 37, p. 217-253, jan./jul., 2020. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>

Said, E. (2005), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano: Feltrinelli.

Schmitt, C. (1972) "Il concetto di politico", in Id., *Le categorie del politico*, Saggi di teoria politica a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna: Il Mulino.

Recebido em 05/02/2026. Aprovado em 01/04/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.