

Ernesto De Martino

La fine del mondo

Contributo all'analisi delle apocalissi culturali

A cura di Clara Gallini

Introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio

© 1977 e 2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-14356-5

Einaudi

Introduzione

La presente ristampa rimette in circolazione un testo quasi introvabile, piú che mai desiderato e atteso in un momento come quello attuale cosí marcato dalla percezione della necessità di costruire strumenti culturali adeguati a ritrovare le tracce di quella «via difficile dell'umanesimo moderno», sostanziata di valori civili, che Ernesto De Martino andava prospettando come argine agli incombenti rischi dell'apocalisse¹.

La critica demartiniana, in Italia e all'estero, sta attraversando una fase di forte ripresa e rinnovamento di prospettive, sia in generale che in relazione ad alcune tematiche discusse nella *Fine del mondo*, di cui si tien conto anche nella presente Introduzione².

Per coloro tuttavia che si accostino alla *Fine del mondo* – per la prima volta o dopo il consistente lasso di tempo che li separa dalla prima edizione del 1977 – può essere utile mettere a disposizione alcune chiavi di lettura, formulate con l'intento di mediare l'accesso a un testo che presen-

¹ La ristampa rispetta integralmente l'edizione del 1977 per quanto concerne l'ordinamento degli scritti di Ernesto De Martino e i relativi interventi redazionali della curatrice. Della *Nota redazionale* sostituisce il testo dei parr. 1-2. Una nuova Introduzione sostituisce quella a suo tempo scritta dalla curatrice: concepita e attuata in stretta collaborazione, è stata redatta da C. Gallini per i parr. 1 e 6-8 e da M. Massenzio per i parr. 2-5 e 9.

² Per la piú recente ripresa di studi demartiniani si vedano, da ultimi, il volume collettaneo a cura di C. GALLINI e M. MASSENZIO, *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, i contributi di G. GHARUTY, C. GALLINI, M. MASSENZIO, C. SEVERI nei nn. 27 e 28 della rivista «Gradhiva» e la pubblicazione della collana *L'opera di Ernesto De Martino* presso le edizioni Argo, Lecce (4 voll. già usciti).

Aspetti specifici di *La fine del mondo* sono, tra altri, trattati da: C. TULLIO-ALTAN, *Soggetto simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano 1992; G. SAUNDERS, 'Critical Ethnocentrism' and the Ethnology of Ernesto De Martino, «American Anthropologist» 1993, vol. 95, n. 4, pp. 875-93 (trad. it. *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto De Martino*, «Ossimori» 1996, n. 7, pp. 59-74); P. CHERCHI, *Il signore del limite*, Liguori, Napoli 1994 (ma vedi anche: ID. e M. CHERCHI, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987); G. SASO, *Le apocalissi culturali. Ultime riflessioni di Ernesto De Martino*, «Nuovi Argomenti» 1999, n. 5, gennaio-marzo, pp. 35-80; ID., *E. De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Tra la primavera e l'autunno del 1999 *La fine del mondo* è stata oggetto di una serie di seminari, organizzati dalla Associazione Internazionale Ernesto De Martino. Se ne prevede la pubblicazione.

tra due ordini di difficoltà: l'uno derivante dalla complessità del disegno teorico e dell'impostazione metodologica, l'altro legato al suo carattere di opera incompleta. La presente Introduzione, che risponde a esigenze di questa natura, nasce dalla consapevolezza che il saggio introduttivo costituisce una forma a sé dell'attività critica, posta al servizio dell'intelligenza del testo nella sua *interezza* e destinata a far da ponte tra quest'ultimo e il lettore.

1. Continuata anche nei mesi della malattia, la ricerca sulla *Fine del mondo* si era definitivamente interrotta l'8 maggio 1965. In una lettera datata 6 gennaio 1967 e indirizzata a Guido Bollati, della casa editrice Einaudi, Angelo Brelich presentava un piano per la pubblicazione degli inediti, sintetizzando in questo modo – con l'acume e la leggerezza che ne contraddistinguono lo stile – le caratteristiche delle note demartiniane e del lavoro redazionale necessario per renderle fruibili al lettore:

Si tratta [...] di un lavoro quanto mai impegnativo, complesso, faticoso e, soprattutto, delicato. Ma il risultato potrà valere gli sforzi investiti. Verrebbe fuori un volume (penso a 600-750 pagine) – frammentario, eterogeneo (tra pagine scritte di pugno dall'autore e materiale, note bibliografiche, indicazioni di collegamento, ecc.), quanto si vuole, ma vivo e ricco di pensiero, da cui emergerebbero non solo le idee e il metodo, ma anche il concreto modo di lavorare, i segreti d'officina, dell'ultimo De Martino.

L'impegno di raccogliere e pubblicare questo *corpus* di scritti era stato assunto subito, immediatamente dopo una morte da tutti percepita e sofferta come avvenuta «anzitempo», mentre ancora ferveva un lavoro proiettato verso un obiettivo la cui realizzazione Ernesto De Martino continuò caparbiamente a prefigurarsi come pianificabile nei tempi immediati. Un anno sarebbe bastato per finir di raccogliere la documentazione e stendere il testo: e lo diceva mentre era già malato, e forse sapeva. Nata come iniziativa collettiva coordinata da Brelich, la realizzazione pratica del progetto editoriale si sarebbe concretizzata oltre dieci anni dopo, per opera di una sola persona.

Docente di Storia delle Religioni all'Università di Roma «La Sapienza», Angelo Brelich era amico di antica data di Ernesto De Martino e non ignorava i contenuti di quelle pile di carte che avevano seguito il percorso senza ritorno, dalla scrivania di uno studio al tavolo a fianco di un letto. E percepiva anche le caratteristiche formali di un *corpus* di scritti che non rappresentano la stesura definitiva, sia pur parziale, di un eventuale libro interrotto nel corso della sua composizione. Piuttosto, era – è – un

corpus da apprezzare proprio per la sua natura e materia, consistente di forme diverse di scrittura e modalità di riflessione. Laboratorio, dunque, nel senso ricco di un termine che rinvia ai vari modi con cui si può aggirare un oggetto di ricerca, esplorandone le più diverse implicazioni.

Per la sua natura, l'«officina» della *Fine del mondo* può essere considerata come un laboratorio analogo ad altri, ora raccolti nell'Archivio De Martino, e che testimoniano della grande distanza tra il momento della ricerca, come lavoro di scavo creativo e puntiglioso, e quello della stesura di un libro, come esercizio di una messa in forma comunicante. Un laboratorio in cui anche la scrittura si affina nel lungo e vigilato esercizio sui testi, propri e altrui, via via lasciando dietro di sé gran parte di quell'enfasi vichiana così tipica delle opere più giovanili dello studioso. È appunto in queste note di più recente redazione che vediamo la scrittura condensarsi in pagine compatte ed essenziali, dalla fortissima tenuta nel governo della parola e del pensiero.

Presumibilmente attivatosi già in concomitanza con la stesura della *Terra del rimorso* (edito nel 1961)³ o in tempi appena successivi, il cantiere della *Fine del mondo* va parallelo con la saggistica di quegli anni, integrandola e superandola. Ci riferiamo non soltanto a *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, edito nel 1964 sulla rivista «Nuovi Argomenti»⁴, che rappresenta la più organica anticipazione dei temi portanti della ricerca. Ma abbiamo anche presente l'insieme di testi scelti dallo stesso De Martino per *Furore simbolo valore* (edito nel 1962)⁵, raccolta composta che apre in due significative direzioni: da un lato, l'osservazione delle concrete manifestazioni del disagio e del bisogno di riti espresse nei tre contesti della società contemporanea (Svezia, Germania e Unione Sovietica), diversamente emblematici di nodi irrisolti della modernità – dall'altro, la riflessione teorico-metodologica sulla genesi e la struttura del simbolismo mitico-rituale. In particolare, il saggio fondamentale *Mito scienze religiose e civiltà moderna* può essere considerato come presupposto non solo di un insieme di note sull'argomento presenti nella *Fine del mondo*, ma anche di diverse altre note presenti nell'archivio, e che sembrano concernere una ricerca in stato di relativo avanzamento.

Il cantiere della *Fine del mondo* si correla di fatto ad altri «laboratori» di cui rimane traccia nell'archivio e che sembrano costituire parti, più o

³ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1961.

⁴ ID., *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti» 1964, nn. 69-71, luglio-dicembre, pp. 105-41.

⁵ ID., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1962.

meno consistenti, di ricerche specifiche, più o meno sistematiche, sviluppatisi in connessione più o meno stretta con alcune tematiche analizzate anche nel contesto della *Fine del mondo*.

Quella dunque che De Martino è andato costruendo nel suo differenziato ricercare è una rete di approfondimenti intessuta nel tempo, capace anche di conservare memorie lunghe di interessi e intuizioni appena abbozzate in scritti più antichi. Una rete che, proprio in virtù di queste salde fedeltà della memoria, riesce a estendere le proprie maglie su territori diversi, distanti e irrelati tra loro solo in apparenza, ma in realtà reciprocamente connessi in modo sistematico. È questo che fa così pregnante ogni pagina della *Fine del mondo*, densa di un pensiero capace di sostanziare l'asse centrale di ciascun discorso con un corpo lessicale carico di implicite rinvii alle singole parti di cui si compone l'universo delle problematiche dibattute.

Per queste sue caratteristiche, la lettura della *Fine del mondo* si rende disponibile a differenti approcci, magari anche partendo a caso, ad apertura di libro, per avventurarsi nella ricerca di tutti i rinvii problematici di cui ogni singola parola si fa carico.

A sua volta, l'approccio che la presente Introduzione ha scelto di mettere a disposizione del lettore è quello di rendere esplicito l'ordine implicito e sistematico, cioè la coerenza concettuale, che sottende all'impianco della ricerca demartiniana. Due fili rossi ci sembrano in questo senso significativi: il primo, che più direttamente attiene alla tematica delle apocalissi, il secondo che, pur allacciandosi ad essa, sviluppa in modi più autonomi una grande riflessione sull'uomo e i suoi destini culturali.

2. Il primo percorso che noi suggeriamo a titolo indicativo testimonia della solidità dei nessi tra le parti e, al tempo stesso, della complessità del progetto culturale sotteso all'opera. La frammentarietà non compromette la compattezza della trama speculativa, che si riflette nella saldezza della struttura che costituisce lo scheletro della *La fine del mondo*. Struttura circolare che può essere percorsa seguendo varie direzioni, vari tracciati: ma, quale che sia il punto d'avvio prescelto, ad esso si fa sempre ritorno a conclusione dell'itinerario intellettuale, senza trascurare nessuna delle tappe intermedie. Si parte dalla documentazione psicopatologica, in considerazione della sua efficacia euristica: i vissuti di depersonalizzazione e di derealizzazione, il delirio schizofrenico di fine del mondo, il delirio di negazione nella melanconia figurano tra i principali oggetti dell'analisi.

La prima immagine di apocalisse culturale che ci si para davanti è quel-

la proposta dalle grandi religioni storiche e, in particolare, dagli istituti festivi di rinnovamento, i quali accolgono al loro interno il tema della fine del mondo in quanto *rischio* periodico e lo ritualizzano, trasferendolo sul piano simbolico. La fine viene riplasmata e vissuta collettivamente come regresso al caos, propedeutico alla palingenesi del cosmo: in questo modo si dà avvio all'inizio di un nuovo ciclo dell'esistenza del mondo, sorretta dal sistema di valori socialmente condiviso, la cui radice è collocata nell'orizzonte del mito.

L'apocalittica cristiana, che occupa il secondo capitolo, rappresenta un modello religioso a sé stante di risoluzione culturale della fine: un modello innovativo e importante per via delle sue implicazioni, che riguardano l'affiorare di una configurazione del tempo, che rompe con lo schema circolare. Nella dimensione escatologica che sta oltre il mondo umano prende forma la prospettiva del riscatto; quest'ultima, tuttavia, assume un significato e una funzione profondamente differenti a seconda che l'*eschaton* venga assunto come un evento prossimo, ovvero come una realtà sicura, ma remota e imprecisabile. L'operare umano, che nel primo caso ha un rilievo pressoché nullo, nel secondo caso riacquista il suo pieno spessore, in relazione al progetto di diffondere il verbo di Cristo tra le genti; progetto che necessita del mondo e che presuppone il dispiegarsi in linea retta del tempo, compreso tra un inizio e una fine certi.

Il passaggio successivo prende di mira l'ambito etnologico, che, ai fini della ricerca in corso, offre un fertile terreno d'indagine e di confronti. I movimenti di stampo apocalittico presi in considerazione sorgono in risposta all'esperienza traumatica dell'invasione coloniale occidentale, e riflettono tanto la perdita dell'autonomia politica, quanto il crollo del sistema di vita tradizionale. Questo duplice finire può essere bilanciato dalla prefigurazione di un nuovo mondo verso cui tendere, posto sotto il segno della fusione sincretistica della tradizione indigena e della cultura occidentale – come nel caso dei tanti movimenti d'impronta millenaristica – oppure può equivalere a un'autentica caduta nel nulla, come nel caso delle formazioni apocalittiche dei nativi dell'Australia settentrionale, sulle quali De Martino si sofferma nel saggio collocato in *Appendice*. Quello appena indicato non è l'unico argomento della sezione etnologica, al cui interno trova posto la riflessione incentrata sull'umanesimo etnografico, il quale ha come carattere distintivo la dimensione del confronto tra la storia culturale occidentale e le umanità aliene rispetto a tale storia. «Con ciò la storia dell'occidente guadagnava... una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa, di problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo

dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico» (*La fine del mondo*, br. 219). Questo tipo di trattazione appare del tutto conforme allo spirito dell'opera, che ha il proprio asse portante nella metodologia del confronto interculturale e che intende per etnologia «la comparazione critica delle storie degli etne oggi viventi» (br. 1). Ci chiediamo, tuttavia, se sia possibile riuscire a cogliere un nesso piú sottile, in grado di collegare strettamente all'apocalittica occidentale moderna e contemporanea la messa a punto del concetto di umanesimo etnografico, che costituisce, forse, il momento teorico piú alto dell'intero volume. Per rispondere, è necessario portare a termine il percorso esplorativo da noi intrapreso.

Il passo ulteriore porta De Martino ad analizzare i tratti distintivi dell'apocalisse marxiana, che verte non sulla fine generalizzata del mondo, ma sulla fine di una determinata organizzazione sociale, economica e politica del mondo, considerata come la premessa necessaria alla costruzione di un assetto del reale rinnovato *ab imis fundamentis*. In quanto tale, l'apocalittica marxiana, che trasferisce sul piano storico la dialettica fine/inizio, costituisce una pietra di paragone, in riferimento alla quale valutare, di volta in volta, l'orientamento caratterizzante le molteplici espressioni dell'apocalittica che, in forme piú o meno mediate, riflettono la crisi della società borghese contemporanea. L'esame comparato delle espressioni odierne del finire, le piú problematiche fra tutte, costituisce l'epilogo del viaggio, che ha toccato una serie di punti nodali della cultura moderna e contemporanea: dalla crisi della teologia della storia e, piú in generale, della *Weltanschauung* religiosa nella civiltà occidentale, all'emancipazione dei popoli ex coloniali, dall'umanesimo marxiano all'umanesimo etnografico.

L'analisi del pensiero della fine nella letteratura, nella filosofia, nelle arti visive dell'Occidente contemporaneo evoca l'immagine della «discesa agli inferi»: immagine incisiva e pertinente, in considerazione del fatto che il dato che sembra accomunare l'apocalittica d'oggi rimanda allo spaesamento del familiare, al mutamento di segno dell'ovvio e alla conseguente irruzione del mostruoso. In questa prospettiva, tra le molteplici letture critiche demartiniane, quella che ha per oggetto *La Nausea* di Sartre, emerge per l'inusuale capacità di penetrazione dello sguardo e rappresenta, ancor oggi, un vero modello di analisi antropologica applicata al dominio della letteratura. I diari di Roquentin s'impongono all'attenzione per il valore letterario, congiunto al rigore filosofico con il quale è trattato il tema del disfacimento della domesticità del mondo, che è uno dei pilastri del pensiero della fine. La domesticità del mondo, la sua ovvietà, in cui si condensa l'eredità culturale di tutte le civiltà passate, costituisce

lo sfondo dal quale decolla, qui e ora, l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore; *ethos* dal quale procede la cultura nella totalità delle sue forme e che è, «per eccellenza, trascendentale, cioè condizione ultima e inderivabile della pensabilità e dell'operabilità dell'esistere» (br. 382).

La distruzione della domesticità, della patria culturale in quanto tale, priva tale *ethos* della base che lo sorregge, determinandone il crollo, che s'identifica con la fine di tutto: alla luce di questa considerazione l'apocalittica odierna rivela un'allarmante contiguità – sulla quale avremo modo di ritornare – con le apocalissi psicopatologiche, poiché in entrambi i casi manca la prospettiva della reintegrazione culturale. È da ricercare verosimilmente nello sforzo di scongiurare tale prossimità la ragione che spinge De Martino a dedicare le riflessioni conclusive al problema dell'*ethos* del trascendimento, «allo slancio valorizzatore intersoggettivo della vita», ribadendo la distanza rispetto alle posizioni teoriche di Heidegger e di Jaspers⁴.

3. Le linee di fondo della ricerca che si dipana nella *Fine del mondo* erano state tracciate nel saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, di cui si è già accennato. Questo scritto affronta, da un particolare angolo prospettico, le tematiche e i problemi indagati nell'opera postuma e – soprattutto – documenta il signoreggiamento della complessa materia da parte dell'Autore, specie in riferimento al momento nodale rappresentato dall'elaborazione del metodo della ricerca. In estrema sintesi, le coordinate che sorreggono l'impianto metodologico sono, da un lato, l'apertura interdisciplinare e, dall'altro, il confronto critico tra il documento concernente le apocalissi psicopatologiche e quello relativo alle apocalissi culturalmente orientate. Tale procedimento comparativo è particolarmente delicato e necessita, pertanto, di puntualizzazioni rigorose, che ne chiariscano la dinamica e la funzione, al fine di dissipare sul nascere la cortina di equivoci e di sospetti, generati dall'uso per lo piú disinvolto, non criticamente sorvegliato, del dato psicopatologico. L'utilizzazione di quest'ultimo – sottolinea ripetutamente De Martino – è di fondamentale importanza in virtù delle indicazioni euristiche, funzionali all'indagine storica e antropologica, che da esso provengono; il ricorso al documento psicopatologico «non significa quindi in alcun modo una con-

⁴ «Uno dei vertici piú fecondi toccati dall'esistenzialismo positivo italiano nella sua polemica con l'esistenzialismo negativo di Heidegger e di Jaspers fu certamente la conquistata consapevolezza che il fondamento dell'umana esistenza non è l'essere ma il dover essere, cioè quello slancio valorizzatore intersoggettivo della vita» (*La fine del mondo*, br. 381).

fusione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, ma, al contrario, rende possibile l'approfondimento, in una direzione nuova, del nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato...»⁷.

Il confronto in questione è legittimato, in prima istanza, dalla presa d'atto delle similitudini riguardanti i caratteri esterni dei due tipi di formazioni apocalittiche, che pongono l'accento su temi analoghi, quali la perdita di significato della realtà mondiale, vista nella totalità dei suoi aspetti, e l'annuncio della sua prossima fine; il crollo del mondo correlato, più o meno esplicitamente, alla caduta della tensione etica, in assenza della quale non può esserci l'atto del conferimento di senso alla vita, del trascendimento della situazione nel valore. Il confronto non si riduce, tuttavia, alla registrazione meccanica dei punti di convergenza, ma tende a fare piena luce sui criteri che consentono di separare, distinguere. La discriminante essenziale si colloca non tanto al livello dei contenuti, quanto a quello dell'ordinamento strutturale, e, quindi, essa concerne soprattutto l'orientamento di fondo al quale sono subordinati i temi comuni e in rapporto al quale viene determinata la loro valenza semantica. Le apocalissi psicopatologiche, per quanto diversificate e diversificabili esse siano, si prestano ad essere ridotte a unità – nei limiti della ricerca impostata e condotta da De Martino – in considerazione di una comune linea di tendenza, riconducibile alla perdita definitiva dello slancio di valorizzazione della vita, vale a dire alla «nuda crisi», da cui scaturisce il variegato immaginario incentrato su una fine del mondo priva di riscatto.

Non meno disomogeneo è il panorama offerto, a un primo sguardo, dalle apocalissi culturali, che comprende, com'è stato osservato: a) le istituzioni festive delle grandi religioni storiche tese a iterare periodicamente la dissoluzione del mondo, in quanto premessa di una prossima rifondazione cosmica; b) l'apocalittica cristiana legata al tema della seconda, definitiva venuta di Cristo; c) l'apocalittica moderna e contemporanea, d'impronta laica, estremamente differenziata al suo interno. È soltanto all'interno dell'impianto metodologico elaborato da De Martino che tale molteplicità irrelata acquista i tratti di un insieme coeso, nonostante le ovvie divergenze; più precisamente, si deve al confronto con l'apocalittica senza prospettiva di reintegrazione la possibilità d'individuare, per contrasto, i fattori che fanno da *trait d'union* tra i fenomeni sopra elencati. La comparazione fa emergere un dato fondamentale, ricco di implicazioni: il tema della fine, che in un caso ha un rilievo assoluto e un'autonomia totale, nell'altro caso appare inserito all'interno di un processo dina-

mico, divenendo parte costitutiva di una dialettica tesa tra le opposte polarità del crollo e del recupero. La presenza del nesso crisi-riscatto, che può essere modellato nei modi più vari, costituisce il criterio che permette di attribuire a certe formazioni apocalittiche le prerogative della cultura; prerogative che esistono (ed è, questo, un ulteriore criterio di valutazione, derivato dal primo) a condizione che la fine del mondo sia assunta non come realtà di fatto, ma come *rischio* incombente, di cui occorre prendere atto allo scopo di poterlo fronteggiare adeguatamente.

4. Il lettore d'oggi, posto di fronte a un disegno metodologico così articolato e complesso, non può accettarlo o respingerlo acriticamente, senza collocarlo in prospettiva storica, senza porlo in discussione, ponendo se stesso in questione. L'efficacia del metodo di ricerca in esame, la cui carica innovativa e dirompente non sembra affatto essersi esaurita, si misura anche in rapporto alla perdurante capacità di inquietare, di suscitare dubbi e problemi, stimolando l'esercizio della critica. Quale che sia la valutazione odierna sull'opera postuma e sull'orientamento che anima la ricerca, non si può rimanere indifferenti di fronte alla duplice capacità di De Martino di mettere in relazione ambiti e fenomeni, tra i quali non pareva possibile stabilire alcuna connessione, e di ideare ricerche di così ampio respiro. Il peculiare metodo comparativo che sorregge *La fine del mondo* viene da lontano: una sistemazione teorica interessante, alla quale è opportuno fare riferimento, è presente nel saggio *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*⁸, in cui l'autore s'interroga, tra l'altro, sul significato da dare al rapporto tra storia delle religioni, psicologia e psicopatologia. In particolare, De Martino solleva la questione dei limiti entro i quali l'utilizzazione della documentazione psicopatologica rappresenta un efficace contributo alla comprensione della genesi e della funzione dei dispositivi religiosi. Questione complessa, che ha bisogno di qualche chiarimento preliminare, che può servire, probabilmente, anche ai fini di una migliore intelligenza dell'opera postuma.

De Martino considera la religione, in astratto, come un sistema di tecniche culturali, estremamente elaborate e di carattere collettivo, posto al servizio della presenza umana, dell'esserci nel mondo, che si risolve nel «trascendimento della situazione nel valore»⁹. La presenza umana ha bi-

⁷ In «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXVIII, 1, 1957, pp. 89-107.

⁸ E. DE MARTINO, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro* (M. MASSENZIO, ed.), Argo, Lecce 1995, p. 101.

⁹ E. DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* cit., p. 113.

sogno di essere protetta perché è strutturalmente soggetta al pericolo di sfaldarsi, di perdere se stessa e il mondo che le sta di fronte, di cedere alla crisi. La documentazione psicopatologica svolge un ruolo non trascurabile, in quanto strumento per accedere all'universo della crisi in atto, le cui molteplici manifestazioni forniscono «la materia su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione»¹⁰. La linea di pensiero che affiora da una simile presa di posizione può essere messa a fuoco facendo riferimento alla nozione aristotelica di *mimesis*: nozione nata, come si sa, per dar conto del nesso dinamico e creativo che intercorre tra l'opera poetica e il piano della realtà contingente, e che, per estensione, è in grado di rischiarare la natura del rapporto che passa tra la «materia» – di cui si fa parola nel brano citato – e l'istituto religioso corrispondente. Rapporto bivalente, in quanto implica tanto il moto di adeguamento, la ricerca di affinità formale, quanto la presa di distanza e la diversificazione che scaturisce dalla rielaborazione. Il rito, ad esempio, si uniforma a un certo modello di «nuda crisi», ma, nel medesimo tempo, si allontana da quest'ultima, nella misura in cui ne altera lo statuto: ciò significa trasformare la crisi in atto in minaccia di crisi e, in parallelo, attivare processi di effettiva reintegrazione grazie alla mediazione del simbolo mitico¹¹. Come si vede, il confronto critico tra il normale e anormale, culturale e non culturale procede secondo uno schema che sarà ripreso nell'opera postuma: ripreso non meccanicamente, com'è testimoniato dallo straordinario ampliamento del raggio d'azione della ricerca.

Quando, in tema di confronto critico, si faceva osservare che esso «viene da lontano», si intendeva alludere a due prospettive di ricerca: da un lato, alla precedente produzione scientifica di De Martino, nel corso della quale ha preso forma questo orientamento metodologico; dall'altro lato, allargando lo sguardo oltre l'opera del singolo studioso, all'ambito disciplinare che è appartenuto allo stesso De Martino, e che ha fatto della comparazione, praticata nei modi più vari, il segno distintivo della propria identità. L'ambito è quello delle scienze delle religioni¹², all'interno

¹⁰ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* cit., p. 106.

¹¹ Il riferimento al rito non è casuale: il saggio del '57 partecipa del clima culturale dal quale scaturisce, l'anno successivo, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958, l'opera demartiniana in cui l'analisi del rito occupa una posizione rilevante. L'interpretazione dei dispositivi rituali, che fanno da sfondo e da cornice al lamento funebre, risente dell'approccio teorico che stiamo cercando di mettere a fuoco.

¹² «La scienza delle religioni nel senso moderno della parola è nata sotto il segno della comparazione: Il celebre saggio di F. MAX MÜLLER, *Comparative Mythology*, scritto nel 1856, suole essere considerato come l'atto di nascita della nuova disciplina»: R. PETTAZZONI, *Il metodo comparativo*, «Numen», VI, 1959, p. 1.

del quale la storia delle religioni, inizialmente grazie alla fertile attività di Raffaele Pettazzoni, si è ritagliata una posizione del tutto peculiare. Peculiarità che si riflette anche sul metodo, in quanto lo stesso Pettazzoni rinnova radicalmente il senso della comparazione e le sue modalità operative, delineando con rigore i lineamenti del metodo storico-comparativo. Quest'ultimo non si limita a registrare le analogie e le differenze, ma si propone di «stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica»¹³. In breve, il rinvenimento di una rete di convergenze formali deve essere reso funzionale alla messa a punto delle divergenze, che riflettono le irriducibili peculiarità dei singoli prodotti culturali e che vanno comprese alla luce dei rispettivi contesti. In questo modo il metodo comparativo non solo non annulla il peso delle diversità, ma è in grado di rispondere all'esigenza storicistica dell'individuazione e della qualificazione storico-culturale.

De Martino si pone in questa scia: si pensi, ad esempio, all'analisi comparata che ha per oggetto l'istituto del lamento funebre nelle antiche civiltà del Mediterraneo, che è parte non trascurabile di *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Ma De Martino va anche oltre: lo fa quando scopre un nuovo campo d'applicazione, in cui far valere i principi della comparazione individuante, quando, cioè, teorizza la «confrontante misurazione» del normale e del patologico, del culturale e del naturale nei termini che abbiamo tentato di chiarire dianzi. Non si tratta di una estensione di carattere quantitativo, ma di un vero salto di qualità, che apre scenari culturali e spazi operativi del tutto inediti.

5. Il metodo della comparazione differenziante, contrastiva è particolarmente visibile nel saggio del '64 che prospetta un serrato confronto tra le apocalissi psicopatologiche e l'apocalittica odierna, analizzata in riferimento ad una cospicua serie di documenti letterari (Sartre, Proust e Camus figurano tra gli interlocutori principali); non mancano i rimandi alle restanti manifestazioni apocalittiche, le quali, tuttavia, sono evocate al solo scopo di fungere da supporto al nucleo centrale del discorso. In questa circostanza l'Autore mette a punto alcuni criteri valutativi di non poco spessore, che possono servire da guida anche nella lettura dell'opera postuma allorché, ad esempio, sostiene che porre in discussione, per esigenza di rinnovamento, determinati ambiti della domesticità costituisce un'operazione culturale legittima e produttiva, purché non oltrepassi

¹³ R. PETTAZZONI, *Il metodo comparativo* cit., p. 12.

una certa soglia: quella oltre la quale non è concessa altra possibilità che non sia la destrutturazione della domesticità come tale. De Martino ravvisa lo spettro di uno sconfinamento di simili proporzioni in quella che definisce la «protesta» contro il mondo ovvio e familiare in sé, che serpeggia nella letteratura, nelle arti figurative e nella musica dell'Occidente moderno e contemporaneo, e che sfocia nella distruzione senza compenso del quotidiano. Distruzione che si palesa in tutta la sua gravità se tiene conto del fatto che lo sfondo appaeso, ovvero «il circuito di latenti memorie che sostiene la rocca dell'ovvietà» rappresenta «la patria culturale dell'agire, il sicuro orizzonte per entro il quale emerge il problema operativo che di volta in volta viene posto»¹⁴.

In questo caso il limite che separa l'apocalittica moderna e contemporanea dalla sfera delle psicopatologie pare assottigliarsi, fino a scomparire o a rendere incerta la possibilità di fissare una linea di demarcazione. Tutto ciò dà la misura della gravità della crisi della civiltà occidentale, sulla quale De Martino rifletteva con tanto impegno – metodologico e speculativo – nella prima metà degli anni '60, stimolando noi, a circa quarant'anni di distanza, a riannodare il filo dell'analisi critica per soddisfare la volontà di sapere e di problematizzare le difficoltà che si frappongono alla valorizzazione intersoggettiva del nostro presente. Le testimonianze di stampo apocalittico, analizzate da De Martino soprattutto in ambito letterario e filosofico, sono intimamente permeate di ambiguità: esse non mediano alcuna reintegrazione culturale sotto forma di riscatto escatologico, ma non sono neppure equiparabili *sic et simpliciter* ad altrettante espressioni di quella «nuda crisi», che pervade le apocalissi psicopatologiche. Questo perché la crisi si manifesta non nel suo aspetto immediato, ma in forme variamente mediate dalla sensibilità artistica e dall'esercizio intellettuale e, quindi, profondamente intrise di cultura: si fa strada, in tal modo, la necessità di formulare ulteriori criteri valutativi che consentano una lettura dell'opposizione natura/cultura in termini meno schematici di quanto solitamente accade. De Martino si colloca in una prospettiva di questo tipo quando, in riferimento alla problematica presa in esame, fa osservare che una creazione dello spirito umano, pur conservando tracce anche consistenti di stati psichici morbosi, «testimonia, almeno nel suo specifico carattere di opera dotata di valore, a favore del sano e non del malato»¹⁵.

Resta ancora in attesa di risposta l'interrogativo sollevato in precedenza; ci si chiedeva se fosse possibile individuare una chiave di lettura

dell'umanesimo etnografico pienamente aderente al tema specifico della ricerca. Per rispondere, occorre riepilogare brevemente alcuni dati basilari: ci sembra che il *fil rouge* che raccorda le varie sezioni dell'opera postuma sia costituito da un'articolata riflessione sulla crisi che, per molteplici ragioni, assume – ovvero rischia di assumere – i caratteri della catastrofe del mondano, sottratta ad ogni possibilità d'intervento umano in grado di operare un'inversione di segno. Il nucleo dell'apocalittica senza riscatto risiede, in ultima analisi, nella radicalizzazione di un rischio siffatto, che si sostanzia di contenuti concreti in rapporto alle caratteristiche dei singoli contesti che lo alimentano. Sia l'*Epilogo* che il saggio del '64 mostrano quanto la civiltà occidentale moderna e contemporanea sia esposta all'insidiosa minaccia della tentazione apocalittica: la protesta indiscriminata contro la domesticità del mondo contiene in sé il germe della crisi irresolubile e approda, in maniera più o meno implicita, al rifiuto di quel particolare mondo rappresentato dalla civiltà occidentale, indispensabile deposito di memorie storiche latenti per i cittadini dell'Occidente e necessario supporto dell'agire presente aperto verso il futuro. L'umanesimo etnografico prospetta un'inversione di rotta rispetto a questa linea di tendenza, in quanto media una rinnovata presa di coscienza della portata e dei limiti della storia culturale occidentale, la quale scaturisce dalla messa in causa del suo corso, sotto lo stimolo del confronto con «altri modi di essere uomini in società». Considerato in questa prospettiva, che trascende il momento puramente conoscitivo, l'umanesimo etnografico tende al recupero della civiltà occidentale, le cui scelte devono essere poste in discussione al fine di essere possedute con piena consapevolezza storica. Recupero che equivale alla riappropriazione critica di una insostituibile «patria culturale», immune da qualsiasi accento trionfalistico, poiché esso ha, come presupposto, l'ampliamento dell'autocoscienza e, come finalità, lo sforzo operativo volto a sbloccare i limiti che condizionano negativamente una determinata fase storica del cammino dell'Occidente.

Quanto appena detto giustifica l'affermazione che fa dell'umanesimo etnografico «la via difficile dell'umanesimo moderno» (br. 216): via poco praticata, potremo aggiungere, in quanto difficile, ma tale da scongiurare la tentazione apocalittica, di cui si è ripetutamente parlato, e da impedire alla crisi che travaglia la civiltà occidentale di ripiegarsi su se stessa. Tra gli stimoli alla riflessione, di cui abbondano generosamente le pagine dell'opera postuma di De Martino, ci sembra che quest'ultimo debba essere senza dubbio annoverato tra i più efficaci.

¹⁴ E. DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* cit., pp. 128-29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

6. Concetto-fulcro, quello dell'umanesimo etnografico disegna anche l'obiettivo del secondo asse di ricerca, che ci resta ancora da individuare.

Il secondo percorso di lettura sistematica della *Fine del mondo* suggerisce di considerare come un insieme coerente la sequenza delle note di metodo che via via punteggiano le sezioni portanti dell'opera. La tematica apocalittica, nel suo vario esprimersi, viene dunque fatta oggetto di interrogazioni di ordine piú generale, con continui riaggiustamenti di prospettive. La stessa riflessione sul tempo dell'apocalisse attraversa in orizzontale l'insieme delle note, declinandosi variamente a seconda delle situazioni di riferimento.

È evidente che l'autore sta procedendo per gradi, ma che punta anche verso obiettivi pregnanti, capaci di ricomprendere le singole faccette di cui il prisma si compone. In sintesi: *La fine del mondo* segnala un trapasso, un dilatarsi di orizzonti. Qui non è piú soltanto il De Martino che elabora una sua teoria circa la genesi e la struttura del simbolismo mitico-rituale. È un ulteriore – e quasi inedito – interrogarsi sulla sostanza di quei «semi di cultura», onde si fonderebbe la presenza umana nel mondo, sui rapporti tra crisi e riscatto culturale, tra simbolismo religioso e «simbolismo civile» cui guardare con fiducia per la costruzione di un «nuovo umanesimo» non piú bisognoso di passare attraverso la lunga strada degli dei.

Le note sul simbolismo mitico-rituale presentano vari punti di approfondimento rispetto ai precedenti scritti demartiniani sull'argomento. Qui, l'ordine di temporalità modificata – la metastoria – individuato come produzione caratteristica e propria del discorso mitico e dell'agire rituale apre all'esplorazione di complesse dialettiche tra passato e futuro, memorie e progettazioni, ravvisabili non soltanto nei contesti delle apocalissi culturali. Nuova non tanto nei contenuti ma nell'insistenza argomentativa, è la concezione che fa del simbolo un bene valido nella misura in cui viene condiviso: ma proprio le profezie apocalittiche, coi loro scacchi, puntuali e spesso sanguinosi, rilanciano il tema dei limiti oggettivi di un'«efficacia simbolica» comunque sottoposta a una prova di realtà.

Rispetto alla questione religiosa, uno dei punti fermi cui De Martino non ha mai derogato consiste nella sua grande autonomia rispetto alle due opposte posizioni di cui segnalava la presenza nella cultura dei suoi anni: da un lato, un laicismo ideologico ai limiti dell'anticlericalismo, dunque tendenzialmente chiuso alla comprensione di quanto di storico e di umano sia insito nelle rappresentazioni e nelle pratiche religiose; dall'altro, un confessionalismo arroccato nelle proprie certezze di una fede, peraltro bisognosa essa stessa di essere compresa nelle sue radici storiche ed umane.

Nelle note concernenti lo studio delle religioni, si torna con insistenza su questo tema, per ribadire assieme la necessità di confrontarsi, ma anche di distinguere: distinguere tra testimonianza assunta in modo irriflesso e interpretazione critica, tra sistema di credenze e metodo attivato per la loro conoscenza. Puntare sulla distinzione e porre l'analisi storico-critica a criterio della distinzione stessa è dunque assumere una posizione antirelativistica di tutto rispetto, che oggi piú che mai merita di essere riconsiderata. Le stesse note sull'«etnocentrismo critico» – che rappresentano anche una delle parti della *Fine del mondo* piú note e valorizzate dalla recente critica demartiniana – si iscrivono in un quadro di esigenze epistemologiche comparabili: ma questa volta, ad essere tematizzata non sarà tanto la distinzione tra testimonianza e interpretazione quanto il confronto tra due alterità culturali e il lavoro di autocritica che da esso può scaturire.

Le note sull'etnocentrismo critico fanno procedere il loro ragionamento partendo dalla decostruzione del pensiero etnologico (non dalla critica dei sistemi religiosi): per questo, nell'edizione del '77 sono state collocate nel capitolo terzo. Erano però in origine raggruppate tra i blocchi finali, quasi a segno dell'importanza prospettica che De Martino assegnava al dipanarsi delle riflessioni che, partendo dall'etnocentrismo critico, si vanno sviluppando fino all'ideale, assieme etico e conoscitivo, dell'umanesimo etnografico.

Prefigurati già nel corso di tutta la sua opera, ma ora riformulati con nuovi termini, questi nodi concettuali sembrano rinviare quasi a svolte discorsive interrotte prima di poterne disegnare tutti gli orizzonti: le ordinate non sono del tutto percepibili, vuoti si aprono che il tempo non ha permesso di colmare. Uno di questi nodi consiste proprio nell'individuazione di altre modalità simboliche, diverse da quelle di natura mitico-rituale, e connesse all'espressione di valori laici e civili. Qui si arresta una riflessione, che forse segnala anche una strada senza uscita. Forse, a questo punto, si rivelava piú proficuo aggirare la questione, riaffrontarla da una strada diversa, capace di disegnare piú vasti percorsi.

7. *La fine del mondo* testimonia anche di un pensiero inappagato. Ora, ad essere esplorata è la stessa genesi della cultura.

Le note di commento ad *Antropologia strutturale* dimostrano di un precoce interesse per una lettura critica di Lévi-Strauss – purtroppo interrotta al suo nascere – in anni in cui il metodo strutturale sembrava un po' ovunque assumere il ruolo di *clavis universalis* per l'accesso all'analisi dei

processi culturali¹⁶. In queste note si cominciano a delineare i termini di una presa di distanza, che è anche segnale di segrete forme di riconoscimento. La vicinanza è data dalla comune aspirazione a un volo alto, capace di arrivare a cogliere la cultura nel momento aurorale della sua genesi, nella sua qualità di interfaccia universale tra il naturale e l'umano. Ma per De Martino tale genesi non è ravvisabile in alcuno schema pre-costituito: è al contrario una difficile posta che si rimette in gioco in ogni momento della vita individuale e sociale e che per essere analizzata e compresa richiede un approccio molto diverso da quello, neutro e oggettivante, dello «sguardo da lontano»: la decostruzione critica delle proprie categorie – vigile, mai radicale – può di fatto essere anche letta come anamnesi capace di rendere conscio l'inconscio, esplicito l'implicito.

In questo contesto, lo stesso assioma marxiano: «gli uomini fanno la storia, ma non sanno di farla» riproposto da Lévi-Strauss nell'Introduzione di *Antropologia strutturale* come l'articolarsi di esplicito e implicito, di conscio e inconscio nell'azione culturale, trova nella *Fine del mondo* singoli scandagli, rimasti sinora fuori dell'attenzione che si meriterebbero. Nelle note si tiene anche a rilevare che il rapporto tra il «fare» e il «sapere» o «non sapere» di fare non solo è variabile, ma comporta sempre un certo dosaggio sia di consapevolezza che di inconsapevolezza dei propri riferimenti, pena altrimenti la paralisi dell'azione.

La zona d'ombra cui qui si accenna è tutt'altro che l'inconscio strutturale. Ma è anche qualcosa che non sembra coincidere con l'idea di inconscio come serbatoio di rimozioni da cui il mito e il rito trarrebbero forma ed efficacia, idea che informa non solo l'interpretazione del rito della tarantola ma anche molte pagine del primo e del secondo capitolo della *Fine del mondo* relative alla genesi e alla funzione del simbolismo mitico-rituale. Non ruota infatti attorno all'idea dell'esistenza di un qualsivoglia cattivo passato capace di ripresentarsi sotto la forma cifrata di un sintomo bisognoso di elaborazione culturale. È una zona d'ombra, che alberga assieme memoria ed oblio, dimensioni entrambe necessarie all'agire e al pensare degli uomini. E se Freud era sembrato utile strumento per l'interpretazione dell'immagine della taranta, qui torna piuttosto ad essere Jung il referente privilegiato per una ricerca che punta a rivedere la nozione di inconscio collettivo.

Tra le cartelle del cosiddetto *Epilogo* questa dialettica riceve un'attenzione capace di delineare direttive di percorso relativamente nuove ri-

spetto a quelle del De Martino più consueto, studioso del simbolismo mitico-rituale. Le note ruotano attorno a discorsi diversi, trattati con linguaggi diversi, la cui sintesi dovrebbe essere rappresentata dal tentativo di interpretare la genesi della cultura come risultanza dell'affermazione di quel principio trascendentale – l'ethos del trascendimento – cui si ricondurrebbe la co-definizione del soggetto e del mondo.

8. Il processo di strutturazione della «presenza» trova nel corpo un luogo drammatico di esplicitazione. Qui sta un'altra delle nuove direzioni metodologiche, di cui De Martino stava sperimentando le strade. Veniamo dunque a quell'insieme di note cui è stato dato dall'autore stesso un titolo – *Le tecniche del corpo* – che non rende del tutto ragione della centralità teorica che vi viene ad assumere il ruolo del corpo, inteso come luogo cruciale della presenza.

Di certo, caratterizza tutta l'etnografia demartiniana la focalizzazione di uno sguardo rivolto al corpo come attore del dramma rituale¹⁷. Ora, le letture di Sartre, Merleau Ponty, Brunschwig, segnalano l'emergere di nuove forme di attenzione verso un corpo ravvisabile come luogo primario di esperienze che non troverebbero composizione e intelleggibilità all'interno della griglia culturale che separa convenzionalmente soma e psiche. Le note della *Fine del mondo* riorientano però in modo radicale l'approccio fenomenologico: ed ecco il corpo diventare il teatro primario di quella dialettica tra io e mondo, soggetto e cultura, che forse proprio qui, in questo luogo preciso, si spera di riuscire a cogliere, nel felice attimo aurorale in cui l'universalmente umano assumerebbe concreta forma storica.

Il corpo è un luogo paradossale di memoria e di oblio. I vissuti del proprio battito cardiaco, della stazione eretta, della prevalenza della mano destra sulla sinistra segnalano scelte culturali ancestrali, culturalmente trasmesse e quotidianamente rinnovate. Iscritta nel corpo, la stessa gestualità riproduce, rinnovandoli, saperi antichi e socializzati. La memoria – o almeno: questa memoria – necessita dell'oblio. Oblio – « felice oblio » – è possesso di un'acquisizione culturale serbata nella zona d'ombra dell'inconscio. L'inconscio è dunque l'esistenza in noi di storie collettive di cui siamo eredi e partecipi senza sapere di esserlo. Non è il buco nero dove si sprofondano le rimozioni ma piuttosto un processo cumulativo e aper-

¹⁶ In Italia, il primo sistematico saggio critico su Lévi-Strauss è quello di S. MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze 1969.

¹⁷ Sulla dimensione visuale dell'etnografia demartiniana cfr. C. GALLINI - FR. FAETA, *I viaggi nel Sud di Ernesto De Martino*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

to. Funziona sulla dialettica memoria-oblio. Perché se la memoria è necessaria alla trasmissione della cultura, l'oblio è altrettanto necessario ai fini della sua innovazione. Di fatto, è sulla messa in ombra del progresso che si costruisce la banalità del quotidiano: cioè quel mondo dell'ovvio, dell'evidenza non problematizzata nelle sue radici che De Martino indica col nome di «domesticità»: imprestito heideggeriano anche questo, profondamente trasformato di senso, perché rinvia a un umano culturale, in cui il soggetto non è concepibile irrelatamente dagli altri.

È appunto nel cuore della domesticità che si situa la funzione dell'oblio. Zoccolo duro di ogni nostro fare, la domesticità si caratterizza come «utilizzabile» perché è appunto a partire da essa e su di essa che l'uomo si pone come soggetto nel mondo degli uomini e delle cose, senza dovere ogni giorno ricominciare da capo tutta quella storia che in lui si ricapitola.

Per converso, quando questa dialettica tra memoria e oblio viene per qualche ragione ad incrinarsi, sarà appunto l'ovvio, il banale, il quotidiano a farsi problematico, proponendosi con tutta l'urgenza di un perché senza risposte. L'apocaliss è soprattutto questo: il crollo, l'abdicazione del soggetto rispetto al tessuto culturale di cui si sostanzia.

9. Non solo l'impostazione metodologica della *Fine del mondo* viene da lontano: altrettanto può dirsi dell'interesse di De Martino per la questione delle apocalissi, che appare intrinsecamente connessa al problema della presenza umana nel mondo. Problema che, a partire da *Il mondo magico* (Torino 1948, 1ª ed.), ha costituito uno dei punti nodali intono ai quali ha gravitato l'attività teorica demartiniana, impegnata in un arduo sforzo di approfondimento critico che non ha conosciuto soluzioni di continuità. La correlazione in esame traspare nitidamente nel brano che recita: «La presenza è il centro di tutto ciò che è altro, e quando questo centro comincia a diventare altro, è il tutt'altro che si manifesta, cioè si annunzia la catastrofe dell'umano»¹⁸. L'apocalisse coincide con il dramma della presenza che si aliena a se stessa, che precipita nell'inerzia, venendo così meno al compito di contrapporre sé al mondo esterno, di costituirsi in quanto «movimento che trascende la situazione nel valore»¹⁹. La fine del mondo non implica necessariamente scenari remoti di disastri cosmici, che pure segnalano nel modo più esplicito ed esteriore il regresso

al caos, ma può essere considerata in termini a noi assai più prossimi e più coinvolgenti, qualora la si veda come il riflesso del disfacimento del nostro esserci nel mondo, della reificazione della presenza umana divenuta incapace di emergere oltre la dimensione della natura che la circonda e che è pronta a risucchiarla.

Non è mera coincidenza, dunque, se la formula utilizzata nel saggio del '53-'54 riecheggia in termini pressoché identici nell'opera postuma, che parla di «catastrofe del mondano» (br. 381) per svelare il senso più profondo della fine del mondo, intesa come potenzialità negativa che grava su tutte le umane culture e che diventa atto nella misura in cui il «trascendere valorizzante» (la costante per eccellenza del pensiero demartiniano) subisce un arresto o uno scacco. Va tuttavia osservato che nelle pagine della *Fine del mondo* la riflessione dell'Autore prende una strada nuova che, a nostro avviso, non contraddice i risultati teorici acquisiti, ma tende ad integrarli, puntando alla individuazione del fondamento trascendentale dell'esistere umano connotato culturalmente. In questa ottica l'attenzione si concentra sull'ethos del trascendimento – tema già prefigurato nelle parti introduttive di *Morte e pianto rituale* – al quale sono dedicati gli importanti scritti che costituiscono la parte finale dell'*Epilogo*; tra le molteplici definizioni che si riscontrano spicca, per la ricchezza delle implicazioni contenute, la seguente: «Questo ethos del trascendimento è quindi il vero principio in forza del quale diventa possibile un mondo cui si è presenti: principio che per essere la regola interna di tutti i trascendimenti non è a sua volta trascendibile, ma solo raggiungibile nella tensione più alta dell'autocoscienza dell'esistere» (br. 381).

Non mancano, com'è agevole arguire anche da questo brano, gli argomenti che sollecitano una puntuale disamina che abbracci gli ambiti – indissociabili, dato il peculiare taglio del discorso di De Martino – della filosofia e dell'antropologia; al presente noi cogliamo l'occasione per mettere a fuoco l'inestricabile intreccio di continuità e di discontinuità. Alla prima polarità rinvia l'esplicito richiamo al binomio presenza-mondo, prevalentemente analizzato da De Martino dal punto di vista della presenza che emerge dal resto come entità autonoma, si struttura (anche se mai in maniera definitiva) e si autodefinisce in rapporto alla funzione valorizzatrice, che la porta ad assumere come proprio oggetto il mondo. La contrapposizione in esame costituisce il nucleo insopprimibile dell'ordine culturale in quanto tale: le linee essenziali della ricerca inaugurata da *Il mondo magico* possono essere ricapitolate in questa sintesi, ovviamente schematica, fatta allo scopo di mettere in luce il passo ulteriore compiuto nell'opera postuma. Quest'ultimo conduce alla scoperta della dimen-

¹⁸ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «S.M.S.R.», XXIV-XXV, 1953-54, p. 18.

¹⁹ ID., *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro* cit., p. 103.

sione che sta «oltre» i processi precedentemente indagati, all'individuazione del fondamento metafisico (ed è questo l'aspetto sul quale maggiormente si è appuntata la critica), fondamento dal quale procede e dal quale trae alimento il concreto farsi presente al mondo con l'impegno di oltrepassare nel valore le sue situazioni. La teorizzazione dell'ethos trascendentale del trascendimento, che rende pensabile la stessa presenza, va inquadrata in una simile prospettiva di ricerca, al cui interno è definito il profilo scientifico dell'antropologia. «L'antropologia non è che la presa di coscienza sistematica di questo ethos, la determinazione dei distinti modi del suo manifestarsi storico, la individuazione [...] di ciò che appartiene alla struttura universale dell'esistenza e di ciò che invece si riferisce solo a singole formazioni storico-culturali transeunti» (br. 382). Ethos che condivide con la presenza il rischio supremo di non poterci essere, la possibilità del crollo come elemento costitutivo della sua dialettica interna: a conclusione di un percorso ancora una volta circolare, l'accento torna a cadere sulla problematica apocalittica.

In questa sede si è tentato di dare risalto soprattutto alla coerenza interna della *Fine del mondo*: operazione, questa, di non facile attuazione, tenuto conto sia della straordinaria ampiezza del progetto che dello stato frammentario e incompiuto del testo, ma, proprio per questo, prioritaria rispetto a qualsiasi altro tipo d'intervento critico. Ci sembra, in conclusione, che la sistematicità del pensiero emerga in tutto il suo rigore, dominando pienamente il vastissimo materiale; il possesso di questa non comune prerogativa legittima l'accostamento dell'opera postuma di De Martino ai classici, laddove il fattore differenziante rispetto a questi ultimi risiede nella sottile vena di inquietudine intellettuale che la pervade in ogni sua pagina. Inquietudine che è la spia di una ricerca mai paga dei risultati acquisiti, animata da una tensione permanente, capace di spingersi ad altezze vertiginose. L'opera cattura per il vigore teorico e per l'assoluta novità dell'impianto, ma la sua stessa arditezza accende la discussione, sollecita un continuo interrogare ed interrogarsi. È come se dietro un primo livello illuminante perché rischiarato dalla ragione storica finalmente attrezzata a comprendere la contemporaneità, si celasse un secondo livello più problematico, fatto per trasmettere dubbi fecondi più che per distribuire certezze. Pensiamo che la grandezza del libro, oltre che il suo fascino intatto e la sua sorprendente modernità dipendano, in buona misura, dalla singolare fusione di tali livelli.

CLARA GALLINI e MARCELLO MASSENZIO

Nota redazionale

1. Il ruolo di Angelo Brelich.

Il ruolo sostenuto da Angelo Brelich nell'identificazione del *corpus* dei materiali della *Fine del mondo* e in tutto l'impianto originario dell'iniziativa editoriale risulta dalla documentazione raccolta presso l'Archivio De Martino, molto utile a recuperare la memoria di eventi tanto lontani.

Appena due mesi dopo la morte di Ernesto De Martino – avvenuta l'8 maggio 1965 – Angelo Brelich prese l'iniziativa di convocare e coordinare una prima riunione delle persone che potevano essere più appropriatamente coinvolte nel progetto di una pubblicazione degli inediti: Vittoria de Palma, Clara Gallini, Giancarlo Montesi, Giovanni Jervis. Di questa riunione si conserva nell'Archivio De Martino un «Verbale riunione del 6.7.1965» (di una pagina più due righe, da cui citiamo). Nel corso di quella prima riunione, A. Brelich aveva esposto per sommi capi «un piano redazionale per la pubblicazione del materiale *Fine del mondo*». Il progetto prevedeva una divisione di mansioni tra Clara Gallini e Giancarlo Montesi, ma sottolineava anche l'esigenza di confronti collettivi in corso d'opera, mentre «verrà discusso in seguito il problema di chi farà l'introduzione generale al volume».

Ma al di là di un'organizzazione del lavoro destinata (come vedremo) a ridimensionarsi drasticamente, resta pur sempre, come lascito fondamentale di Angelo Brelich, il criterio di base a suo tempo da lui disegnato con assoluta pregnanza per l'edizione dei materiali della *Fine del mondo*: tale criterio insiste sulla necessità di osservare un estremo rispetto nei confronti della natura e delle specificità testuali dei diversi scritti, che per essere resi fruibili richiedono un trattamento leggero e non invasivo. Citiamo ancora dal verbale:

Il prof. Brelich ritiene che il libro non vada «ricostruito» secondo le «intenzioni» di De Martino, ma che il lavoro vada «presentato» nello stato in cui è attualmente, con una cucitura redazionale che leghi insieme un minimo di citazioni di altri Autori (citati da De Martino) e un massimo di note autografe di De Martino.

Il piano di lavoro si precisa in modo più dettagliato e organico in una lettera, di cinque pagine, inviata da Angelo Brelich a Guido Bollati della casa editrice Einaudi il 6.1.1967. In essa Brelich riferisce di una riunione tenutasi presso «l'ultima abitazione di De Martino, dove si trovano tuttora i suoi libri e manoscritti, custoditi dalla sua compagna di vita Vittoria», con la partecipazione di C. Gallini e G. Montesi, e non più G. Jarvis che «sembra ormai definitivamente disinteressato al progetto». Ormai, «in base a un accurato riesame della situazione» lo scrivente è in grado di esporre l'«ordine dei capitoli», lo «stato del materiale» contenuto in ciascuno di essi, e il «lavoro richiesto ai collaboratori», i «risultati previsti» e il «progetto di contratto».

Il lavoro di redazione era stato diviso tra Clara Gallini – indicata come «ex-assistente di De Martino, ora professore incaricato all'Università di Cagliari» – e Giancarlo Montesi, «laureato in Storia delle Religioni ancora con Raffaele Pettazzoni e uno dei 'fedeli' di De Martino». Quanto al ruolo di Brelich, nello stesso documento sembra proporsi come quello di coordinatore e soprattutto garante:

Per il testo concordato e per i punti discutibili sentirebbero (scil. Gallini e Montesi), infine, anche il mio parere. Questa triplice filtrazione e ridiscussione della *moles indigesta* del materiale darebbe, mi sembra, sufficienti garanzie contro errori, disattenzioni, soggettivismi di ognuno di noi. Anche Vittoria De Martino sarebbe costantemente ascoltata. Eventualmente – ma di questo si potrà parlare a lavoro compiuto – potrei incaricarmi io di un'Introduzione».

In questo stesso documento, Angelo Brelich ritorna, in modo sistematico, sull'esposizione dei criteri su cui si sarebbe dovuta informare l'edizione dei materiali della *Fine del mondo*:

1. Coordinamento dei brani secondo una logica corrispondente – nei limiti del possibile – al modo di pensare dell'autore (tenuto conto delle indicazioni che si possono ricavare dai testi stessi).
2. Valutazione del materiale grezzo, per decidere quanto di esso debba *necessariamente* essere riportato nel volume (senza certe citazioni, anche lunghe, i discorsi originali non risulterebbero comprensibili), quanto invece possa o debba essere scartato o, eventualmente, ridotto a note bibliografiche o altro.
3. «Ricucitura» dei brani, ove sia necessario, con un minimo di indicazioni del collegamento tra di essi. Il criterio emerso nelle nostre discussioni è quello di rispettare al massimo l'originale; l'ideale sarebbe, teoricamente, di non aggiungervi nulla; in pratica ciò non sarà possibile, ma vorremmo contenere gli interventi inevitabili – tipograficamente ben distinti dai testi originali e dal materiale riportato – nei limiti più stretti, per non falsare eventualmente il pensiero dell'autore, attribuendogli idee o formulazioni che non avrebbe accettate.

Il contratto editoriale viene stipulato il 15 giugno 1967 tra la Casa Einaudi e A. Brelich, C. Gallini, G. Montesi, indicati come Autori della «edizione postuma provvisoriamente intitolata *L'esperienza apocalittica* di Ernesto De Martino».

Precocemente erosa da situazioni dolorose e paralizzanti, la realizzazione pratica del progetto editoriale sarebbe stata possibile solo dieci anni dopo, nel 1977, per opera di una sola persona. Il 12 marzo 1976 con un nuovo contratto gli editori affidano a Clara Gallini la cura dell'opera di Ernesto De Martino, *Le apocalissi culturali*. Angelo Brelich, già da tempo affetto da un cancro, lascia la vita il 30 settembre 1977.

2. I criteri redazionali.

La curatrice dell'edizione del 1977 ha lavorato principalmente sul *corpus* di materiali (22 dossiers) isolati da Angelo Brelich, cercando di atterrarsi alle linee a suo tempo tracciate, e di rispettare anche l'ordine dei capitoli e – salvo ragionate eccezioni – la collocazione dei relativi materiali in ciascuno di essi.

Due sono le principali discrepanze tra l'ordinamento esposto da Brelich nella lettera a Bollati e l'edizione del 1977:

1. I materiali psicopatologici, secondo Brelich in origine inclusi tra quelli di una Introduzione, e invece pubblicati nel capitolo *Mundus*;
2. La cartella intitolata *Il dramma dell'apocalissi marxiana*, al cui proposito Brelich scrive:

Non si vede ancora la precisa struttura (e forse nemmeno il titolo) di questa che è una delle parti più importanti dell'opera. Alcuni brani, a cominciare da un 'prologo crociano', trattano dell'eredità crociana e dell'ethos del trascendimento. Alcuni esaminano il rapporto tra io, corpo e mondo, attraverso la discussione di Janet, Bergson, Proust, Sartre, Merleau Ponty, il 'gestaltismo', ecc. – Alcuni, infine, si occupano degli aspetti escatologici del marxismo e, in generale, di 'marxismo e religione'.

In stretta coerenza tra titolo e contenuti, il blocco *Il dramma dell'apocalissi marxiana* conserva solo i materiali «marxiani».

Indicheremo ora schematicamente i criteri da noi seguiti per la trascrizione e l'ordinamento dei materiali.

Quanto alla *trascrizione*:

a) L'interlineatura è stata uniformata, al fine di rendere più agevole la lettura dei singoli brani. Dato il carattere degli appunti, che nel loro

interno spesso si strutturano secondo blocchi (progressivi o discontinui) di annotazioni, si è esteso all'intera trascrizione il criterio – come si è visto, seguito dall'A. in un certo numero di casi – di separare mediante interlineatura piú marcata i capoversi o i vari blocchi logici all'interno dei singoli brani.

b) La grafia delle eventuali intestazioni dei brani è stata uniformata. Quanto alle parole straniere, si è sempre mantenuta la grafia dell'A., ad eccezione dei nomi propri russi che sono stati uniformati alla traslitterazione correntemente usata.

c) Sono stati corretti i piú evidenti errori di dattilografia. Si sono aggiunte alcune parole evidentemente mancanti. Si è intervenuto nella punteggiatura. Si tratta, nel complesso, di «forzature» del testo, non numerose ma necessarie per la corretta comprensione di appunti, che l'A. probabilmente non sempre dovette rileggere. Si è ritenuto superfluo indicare l'avvenuta correzione.

d) Si è tenuto conto solo delle varianti definitive di parole, gruppi di parole, frasi o periodi successivamente corretti o sostituiti dall'A. anche senza previa cancellatura. Non sono quindi state indicate le stesure precedenti. L'applicazione di rigidi formalismi filologici ci è sembrata eccessiva rispetto alla finalità di un'agevole lettura di un testo, già così complesso.

e) Le lacune (che nella quasi totalità dei casi concernono l'inizio o la fine di una pagina, di cui non è stato reperito il raccordo) sono indicate con puntini tra parentesi quadre.

f) Le parti (intestazioni, brani, raramente pagine) scritte a mano dall'A. sono riportate tra parentesi onciali.

Quanto all'*organizzazione*:

a) Si è seguito il criterio di pubblicare tutto il materiale significativo. Sono stati esclusi:

1. Qualche frammento di annotazioni (spesso neppure numerate) che avessero l'evidente carattere di refuso.
2. Singoli articoli di studiosi vari, qualora siano stati solo raccolti e riportati interamente in traduzione senza commento. Se ne fornisce comunque, a suo luogo, l'indicazione bibliografica.
3. Quella parte di raccolta di fonti neotestamentarie relative all'esca-tologia cristiana, che non sia stata né commentata né semplicemente organizzata in una pagina contenente citazioni diverse. Anche per

questa parte, si fornisce a suo luogo un'indicazione che ne consenta il reperimento.

4. Un'intera cartella di circa duecentocinquanta fogli contenente letture critiche di Croce, Paci, Abbagnano, Husserl, Heidegger. Si tratta di una cartella non siglata, collocata assieme a tutte le altre relative a *La fine del mondo*, ma concernente una tematica filosofica che si collega molto latamente a questo oggetto specifico. L'inserimento di questa cartella avrebbe ulteriormente appesantito la già considerevole mole degli inediti, anche concernenti la parte teorica cui può essere riferita, e qui da noi raccolta nel blocco intitolato *L'ethos del trascendimento*. Se ne dà comunque in Appendice una sommaria descrizione. Ne sono però stati estrapolati sei brani di argomento piú specificamente antropologico e storico-religioso, che vengono pubblicati tra i presenti inediti.

b) Sono stati inclusi, ai fini di completamento e confronto, alcuni brani provenienti da cartelle diverse da quelle di *La fine del mondo*, relative alla raccolta di riflessioni sulla genesi, struttura e funzione del simbolismo mitico-rituale. La loro estraneità al *corpus* è sempre indicata nelle note redazionali.

c) Ciascun brano pubblicato porta al suo inizio un numero progressivo, dato da noi. Può portare un'ulteriore sottotitolo nei seguenti casi:

1. che si tratti di varianti di stesura di un medesimo brano;
2. che si tratti di parti, chiaramente successive, di letture critiche di un medesimo testo.

d) I singoli brani sono stati raccolti e organizzati secondo blocchi di argomenti relativamente omogenei, articolati su tre livelli:

1. Blocco principale, corrispondente alla divisione in tre capitoli, *Prefazione* ed *Epilogo*, come indicato dall'A. nel *Progetto dell'opera* (cfr. br. 1).
2. Blocchi secondari, facenti capo a ciascun blocco principale. Per questa suddivisione, si è tenuto conto della tematica prevalentemente trattata nelle singole cartelle. Per ottenere il massimo dell'omogeneità, una volta individuata la tematica, si sono scartate dal blocco quelle annotazioni che non ci sono sembrate pertinenti e se ne sono eventualmente aggiunte altre, a nostro avviso piú affini, di diversa provenienza. Va anche precisato che non sempre una cartella conteneva appunti relativi all'argomento di un solo blocco, ma poteva contenerne due o piú.

3. Sottoblocchi, facenti capo a ciascun blocco secondario. I loro criteri costitutivi talvolta hanno coinciso con quelli esposti sopra, nel punto 2 (cartella contenente argomenti relativamente omogenei). In altri casi, si è intervenuto con nostre divisioni del materiale secondo temi.

e) Quanto alla *progressione degli argomenti*:

1. L'ordine di disposizione dei singoli blocchi principali segue, come si è detto, l'ordinamento in tre capitoli proposto dall'A. Non potendo però distinguere il materiale preparatorio alla *Prefazione* da quello preparatorio all'*Epilogo*, lo si è lasciato unificato e posto come quinto blocco principale. Al primo blocco si è riservata quasi esclusivamente la stesura dei vari progetti del libro.

2. La disposizione dei singoli blocchi secondari e sottoblocchi all'interno di ciascun blocco principale segue invece criteri prevalentemente nostri (a parte la generica indicazione fornita dalle cartelle). In alcuni casi l'ordine dei diversi temi successivi cerca di seguire le linee di sviluppo logico proposte dall'A. in appunti da noi considerati come pagine-chiave. Nella più parte dei casi però il materiale è stato organizzato disponendo in progressione:

- 2.1. appunti di ordine generale, ipotesi di lavoro relative al singolo tema trattato;
- 2.2. letture critiche sull'argomento, possibilmente disposte secondo l'anno di edizione dei testi esaminati;
- 2.3. ampliamento delle riflessioni dell'A. verso tematiche storiche, antropologiche, ecc. di ordine più generale.

f) Ciascun blocco principale, blocco secondario e sottoblocco porta un titolo e uno o più numeri d'ordine. I titoli dei blocchi principali sono quelli proposti dall'A. nel *Progetto dell'opera* (br. 1). Gli altri titoli e la numerazione sono stati dati da noi, per agevolare la lettura e il reperimento degli argomenti.

g) Ciascun blocco principale, blocco secondario e sottoblocco è preceduto da una breve nota redazionale, in cui si descrive lo stato del materiale e si fornisce una chiave di lettura molto sommaria, che non pretende di essere definitiva, ma vuole più che altro indicare la successione logica secondo cui è stato da noi organizzato il materiale.

A conclusione va detto che l'ordinamento degli inediti di Ernesto De Martino, da noi proposto, non va inteso nei sensi di una rigidità formale

e doverosa. Lo impedisce la qualità stessa di questi appunti, nati come momento di vigile e libera riflessione, all'interno di un quadro di coerenze teoriche già costruite e assieme da verificare in campi diversissimi tra loro. Ciascun brano ha un tono che è dominante per noi, ma potrebbe non esserlo per altri. Le sue possibilità di raccordo a brani da noi assegnati a blocchi e sottoblocchi diversi da quello cui è stato assegnato sono varie e numerose, proprio perché in ogni singola annotazione l'A. non perde mai di vista il quadro complessivo di riferimento.

Per questo, al di là degli stessi contenuti – sui quali si può esprimere accordo o disaccordo – resta il fascino di un puzzle, in cui ciascuna tessera porta dinamicamente in sé il duplice segno di un riferimento specifico e assieme di una presenza, talvolta segreta, talvolta esplicita, dell'intero disegno generale.

C. G.