

SAPIENZA Università di Roma - Facoltà di Lettere e Filosofia -
Corso di laurea in Storia, Antropologia, Religioni - a.a. 2018/2019

Eugenio Testa

Etnologia europea I - Ernesto de Martino: storia, umanità, mondo
(codice 1055664) - 6 CFU - M-DEA/01 Discipline demoetnoantropologiche

brani da **La fine del mondo** da preparare per l'esame:

[0]: Prefazione, § 1-8, p. 3-10

2.4: Dalla metastoria alla storia, § 196-201, p. 351-358

3.3: L'umanesimo etnografico, § 213-227, p. 389-413

5.3.4: L'ethos del trascendimento, § 381-401, p. 668-684

Ernesto de Martino

LA FINE DEL MONDO

CONTRIBUTO ALL'ANALISI DELLE APOCALISSI CULTURALI

A cura di Clara Gallini



Giulio Einaudi editore

Indice

- p. IX *Introduzione* di Clara Gallini
xcv *Nota redazionale*

La fine del mondo

- 3 Prefazione
- 11 Capitolo primo *Mundus*
- 13 1.1. Documentazione psicopatologica
- 14 1.1.1. Vissuto di alienazione e delirio di fine del mondo
- 86 1.1.2. Mutamento di significato
- 92 1.1.3. Contenuto fobico
- 94 1.1.4. Derealizzazione e depersonalizzazione
- 113 1.1.5. Delirio di negazione (sindrome di Cotard)
- 118 1.1.6. Paranoia di distruzione (reazione di Sansone)
- 119 1.1.7. Mania e melancolia
- 133 1.1.8. Catatonia, schizofrenia
- 168 1.2. Normalità e anormalità
- 168 1.2.1. Normalità e anormalità
- 181 1.2.2. Letture critiche
- 194 1.3. Il caso del contadino bernese
- 212 1.4. Il rituale del « mundus »
- 218 1.5. L'eterno ritorno
- 218 1.5.1. Iterazione mitico-rituale e tempo ciclico
- 230 1.5.2. Letture critiche
- 260 1.5.3. Il simbolismo mitico-rituale
- 268 1.5.4. Storia, storiografia e storiografia religiosa
- 283 Capitolo secondo Il dramma dell'apocalisse cristiana
- 284 2.1. Ipotesi di lavoro
- 304 2.2. Letture critiche

p. 336	2.3. Fonti neotestamentarie
351	2.4. Dalla metastoria alla storia
359	Capitolo terzo Apocalisse e decolonizzazione
361	3.1. Ipotesi di lavoro
367	3.2. Letture critiche
389	3.3. L'umanesimo etnografico
415	Capitolo quarto Il dramma dell'apocalisse marxiana
417	4.1. Apocalisse e rivoluzione
423	4.2. L'umanesimo marxiano
446	4.3. Marxismo e religione
463	Epilogo
465	5.1. L'apocalisse moderna
466	5.1.1. L'apocalisse dell'occidente
481	5.1.2. Letture critiche: saggistica
504	5.1.3. Letture critiche: opere letterarie
555	5.2. Il corpo e il mondo
555	5.2.1. Letture critiche
600	5.2.2. Le tecniche del corpo
628	5.3. L'ethos del trascendimento
629	5.3.1. Fine del mondo come crollo dell'ethos del trascendimento
636	5.3.2. Mondo dato, natura e utilizzazione culturale
653	5.3.3. Vitale, economico, utile, valore, presenza
668	5.3.4. L'ethos del trascendimento
	<i>Appendice</i>
687	Titoli possibili: Per una ricerca sulle apocalissi nell'attuale congiuntura culturale. Apocalissi africane, apocalissi del terzo mondo e apocalisse europea. Prospettive etnologiche e antropologiche di una ricerca sulle apocalissi.
697	Raccolta di letture critiche di Croce, Paci, Abbagnano, Heidegger, Husserl
701	<i>Bibliografia</i>
717	<i>Indice analitico</i>

Introduzione

I.

Le note preparatorie a «La fine del mondo».

Leggere un'opera postuma, e ancor piú mettervi mano per pubblicarla, non è un'operazione indolore. Si perpetra una violenza tra le piú radicali: quella contro un morto, che ha scritto certe cose soltanto per sé e non ha piú la possibilità di intervenire criticamente sulle proprie pagine, trasformandole da discorso privato in messaggio pubblico. D'altra parte, un manoscritto interrotto è una provocazione diretta per tutti noi, che siamo rimasti. È qualcosa che avrebbe potuto, e voluto, essere in piena responsabilità, e della cui mancata realizzazione è imputabile una legge naturale che concerne tutti gli uomini, ma che concede solo ai suicidi la facoltà di scelta dei modi e dei tempi di esecuzione della sentenza. Ed ecco il nostro metter mano all'altrui opera interrotta, mediante una tecnica impositiva, che non è poi tanto distante da quei comportamenti cannibalici, cui giustamente De Martino attribuiva un intento di appropriazione del morto, al fine di assicurarne la continuazione sociale. Il nostro gesto unidirezionale si giustifica solo se si tien conto che quella che è stata interrotta, pur nella sua imperfezione (nel senso etimologico della parola), è un'opera di indubbio significato culturale, i cui messaggi essenziali sono almeno in parte recuperabili al silenzio e riproponibili a un'attenzione attuale.

Quello che qui pubblichiamo non è un complesso strutturato, sulla via di una definizione formale, che ne avrebbe fatto un libro compiuto. Si tratta piuttosto di un insieme di note, piú o meno lunghe, piú o meno argomentate, da cui l'Autore avrebbe attinto per un'ulteriore stesura, che sarebbe stata quella definitiva del saggio su *La fine del mondo*. In prima approssimazione, potremmo indicare questo insieme come un complesso materiale preparatorio per un libro, che non poté essere scritto. Si tratta di un'opera incompiuta non tanto per quantità, quanto per qualità, nel senso che essa rappresenta la fase intermedia di un progetto.

La fine del mondo

Prefazione

(br. 1-8)

Si radunano qui otto brani, di inquadramento generale alla problematica delle apocalissi culturali, che in una certa misura possono servire da chiave di lettura per le sezioni particolari del libro.

Il materiale – proveniente da diverse cartelle – è stato organizzato così:

Brani 1 e 2: il *Progetto dell'opera*, in due versioni assai simili quanto allo schema dei capitoli. Tale *Progetto* (che ci indica anche il titolo del libro) sembra essere il definitivo, o comunque riferirsi a una fase assai avanzata del lavoro.

Brani 3-5: schemi probabilmente precedenti. In particolare, il br. 5 fa riferimento a una serie di esempi – *Aiora*, lamento funebre, ecc. – che non verranno più trattati. In ogni caso, mancano riferimenti al rituale del *mundus*, che sarà invece uno dei temi centrali dell'opera.

Brani 6-8: sembrano voler presentare l'intera tematica non tanto secondo i diversi esempi storico-culturali, quanto secondo un approccio metodologico più generale, che considera come primario l'esame del rapporto crisi - reintegrazione culturale.

- 1 *La fine del mondo.*
Contributo all'analisi delle apocalissi culturali.

Progetto dell'opera.

Prefazione

Introduzione

Capitolo I *Mundus*

Capitolo II Il dramma dell'apocalisse cristiana

Capitolo III Apocalisse e decolonizzazione

Capitolo IV Il dramma dell'apocalisse marxiana

Epilogo

L'opera vuol essere un contributo all'analisi etnologica delle apocalissi culturali, intendendo per etnologia la comparazione critica delle storie degli etne oggi viventi, a partire dalla storia della cultura occidentale come centro di riferimento e al tempo stesso come unità di misura destinata ad essere messa in causa e ad essere a sua volta misurata nel corso della misurazione confrontante, dando luogo in tal modo ad un incremento della consapevolezza antropologica (o umanistica). L'argomento delle apocalissi culturali si presta in modo particolare a saggiare le potenze di questa «etnologia riformata» perché come occidentali e come borghesi portiamo oggi un acuto senso del «finire», e tale «finire» – quale che sia il modo col quale lo viviamo – forma documento interno attuale, nodo operativo presente, e quindi stimolo alla problematizzazione deliberata mediante la ripresa sistematica della nostra storia culturale e mediante il confronto di questa storia con quella delle culture «aliene». L'opera si iscrive quindi in quel moto umanistico che, dopo l'epoca delle scoperte e della fondazione dei grandi imperi coloniali, trapassa dall'umanesimo filologico-classicistico all'umanesimo etnografico. Inoltre l'opera consente di riconsiderare in una più matura prospettiva la tematica del *Mondo ma-*

gico (il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile), di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (la crisi del cordoglio nel mondo antico e nella civiltà cristiana), le ricerche etnografiche nell'Italia meridionale (il ritorno irrelato del cattivo passato in *La Terra del rimorso* e i limiti con cui Cristo è andato oltre Eboli in *Sud e magia*). Ma anche spunti e motivi di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* confluiscono in quest'opera, soprattutto per quanto concerne la problematica di una etnologia che metta in causa la civiltà occidentale e che si lasci quindi guidare dal criterio fondamentale dell'etnocentrismo critico.

Nella esecuzione dell'opera si fa valere l'istanza della ricerca interdisciplinare (con una particolare formula metodologica) particolarmente in rapporto alla necessità di confrontare le apocalissi culturali con i loro rischi psicopatologici e di determinare il carattere di difesa e di reintegrazione che le apocalissi culturali rappresentano rispetto a tali rischi. Ad illustrare questo rapporto e questo carattere viene prescelto un documento psicopatologico della fine, in cui il contenuto del delirio si riferisce a frammenti disarticolari di configurazioni storico-religiose di civiltà cerealicole, e si analizza il diverso orientamento di queste figure e di quel delirio (cap. I: *Mundus*). Dopo un rapido esame della tematica delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro dell'eterno ritorno, si analizza il dramma dell'apocalisse cristiana, cercando di individuare, nel documento neotestamentario, i rischi psicopatologici della «fine» e la struttura della *synteleia tōn aiōn* nel quadro del piano irreversibile della storia della salvezza (cap. II: *Il dramma dell'apocalisse cristiana*). I movimenti profetici di liberazione dei popoli già coloniali nell'epoca della decolonizzazione formano oggetto del capitolo III: e anche qui cercando di cogliere il dramma fra rischio psicopatologico (soprattutto nelle culture di cacciatori e raccoglitori) e reintegrazione culturale (cap. III: *Apocalisse e decolonizzazione*). Il capitolo IV valuta la apocalisse marxiana come proposta di demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del «finire», e come compito operativo che tematizza il «cominciare» umano in quanto consapevole fondazione del mondo: ma, al tempo stesso, si indicano i limiti interni connessi all'apocalisse marxiana, cioè l'occultamento di quell'ethos del trascendere che sta alle radici della stessa fondazione inaugurale di un mondo economico-sociale come di tutte le altre fondazioni valorizzatrici (cap. IV: *Il dramma dell'apocalisse marxiana*). L'epilogo si intrattiene più distesamente sull'ethos del trascendere valorizzante, conducendo il discorso antropologico sulla base dei risultati dell'analisi etnologica.

- 2 *Progetto dell'opera.*
 - I. Prefazione
 - II. Introduzione
 - III. *Mundus*
 - IV. Il dramma dell'apocalisse cristiana
 - V. Apocalisse e decolonizzazione
 - VI. Il dramma dell'apocalisse marxiana

- 3 *Sezioni del saggio in preparazione su «La fine del mondo».*
 - A. Documento psichiatrico.
 - B. Documento etnopsichiatrico.
 - C. Documento letterario e filosofico.
 - D. Documento marxiano.
 - E. Documento etnologico: popoli primitivi ed escaton.
 - F. Documento cristiano: Cristianesimo primitivo ed escaton.
 - G. Documento cristiano: storia dell'occidente ed escaton.

- 4 L'analisi della esperienza e del pensiero della fine nell'Europa contemporanea:
 - a) Dalla crisi della teologia della storia a quella del concetto di progresso.
 - b) Il mondo privo di senso e la discesa agli inferi nella letteratura, nelle arti figurative e nella musica.

Il documento clinico della fine: il vissuto di fine del mondo nella schizofrenia, la sindrome di Cotard, le esperienze di spersonalizzazione e di derealizzazione.

Il differimento della fine nella dinamica del Cristianesimo primitivo.

I temi millenaristici dell'occidente ed il loro significato storico-culturale.

I temi millenaristici ed escatologici del terzo mondo e i compiti che pongono alla civiltà moderna.

- 5 Aiora.
Lamento.
Struttura incantesimi lucani.
Akitu.
Ciclicità del divenire in India (exempla della ripetizione rituale del mito delle origini).
Calendario romano.
Morte rituale nei riti di pubertà.
L'escaton giudaico-cristiano.
Utilizzazione tarantismo.
Movimenti di liberazione del terzo mondo.
Spengler.
L'istinto di morte (Günther Anders).
Samuel Beckett, Robbe-Grillet, G. Marcel.
Hölderlin.
Nietzsche.
L'esistenzialismo ateo di Sartre.

Che il mondo possa finire è un tema antico quanto il mondo, per quanto la sua importanza culturale, la tonalità con cui è vissuto, la dinamica in cui è immesso siano diversi nella varietà delle epoche e degli ambienti storici, dei gruppi sociali e degli individui, e infine delle forme di coerenza culturale alla cui dinamica partecipa.

- 6 a) L'esserci-nel-mondo, la presenza.
b) Il rischio di non esserci-nel-mondo, di perdere la presenza.
c) La ragione (le forme di coerenza culturale) come reintegrazione della presenza nel mondo. La ragione simbolica. I valori.

- 7 Il doverci essere nel mondo degli uomini. L'ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva. Riconoscimento della intrasensibilità di questo ethos fondatore di tutti i trascendimenti, suprema regola dell'oltre che non può essere oltrepassata.

Il mondo come patria culturale dell'operabile secondo valori. La operabilità del mondo come progettante comunitario orizzonte del fare. La progettazione comunitaria dell'utilizzabile in quanto testimonianza inau-

gurale della valorizzazione intersoggettiva della vita. Economia e società primo orizzonte della domesticità del mondo, nello sfondo di un mondo appaesato. La dialettica interna di positivo e negativo in ciascuna forma di valorizzazione.

Il crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: rischio radicale dell'essistere. Il mutamento di segni dell'ethos del trascendimento valorizzante e la destrutturazione progressiva dell'appaesamento culturale del mondo. Il mutamento di segno nel documento psicopatologico e in quello letterario-filosofico.

Le difese storico-culturali da questo rischio. La iterazione rituale di un mito di origine e di fondazione, l'anticipazione rituale di un mito di compimento e risoluzione definitiva (escaton). L'escaton cristiano. L'escaton nelle civiltà coloniali in movimento. Il progresso della presa di coscienza della storicità della condizione umana attraverso a) la iterazione rituale del mito delle origini (massimo occultamento della storia); b) l'anticipazione rituale del mito di compimento (la storia come speranza di un termine futuro della storia); c) la storia fra origine e termine ricevente senso da un evento mitico centrale, la incarnazione dell'uomo-dio; d) il riconoscimento della centralità di ciascun uomo vivente nella società e nel mondo, e della integrale umanità della cultura e della storia. Il simbolismo civile come unico possibile.

- 8 a) Il dover essere nel mondo come ethos del trascendimento della vita nel valore. Il dover essere nel mondo come apertura alla valorizzazione della vita, alla progettazione comunitaria dell'operabile secondo forme di coerenza culturale.

La progettazione comunitaria dell'utilizzabile come forma inaugurale della vita intersoggettiva.

Il mondo come orizzonte culturale di operabilità della vita. La domesticità, la ovvietà, ecc. del mondo.

b) Il rischio del crollo del valorizzabile. La crisi radicale dell'ovvio, del domestico, dell'operabile nel:

- 1) il mutamento di segno del mondo nel documento psicopatologico;
2) il mutamento di segno del mondo nel documento letterario e filosofico contemporaneo.

c) La ripresa del rischio di non esserci al mondo nell'orizzonte culturale della ripetizione rituale del mito di origine e di fondazione del mondo.

d) La ripresa del rischio di non esserci al mondo nell'orizzonte culturale dell'anticipazione rituale dell'escaton: 1) l'escaton cristiano; 2) l'escaton nei movimenti di liberazione dei popoli coloniali.

e) La ripresa del rischio di non esserci nell'orizzonte culturale dei simboli civili.

Capitolo primo

«Mundus»

(br. 9-158)

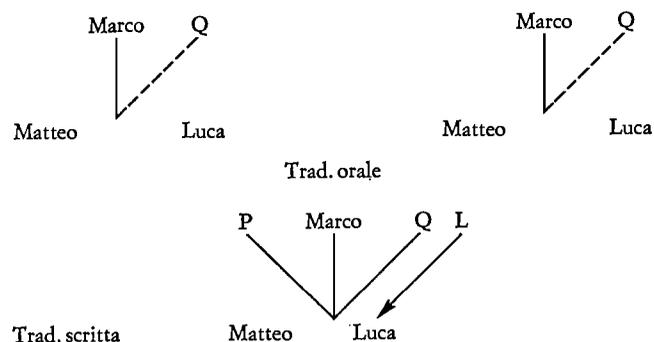
In questo capitolo l'A. intende prendere in esame tutta la dinamica che va dalla crisi esistenziale al simbolismo mitico-rituale, inteso come strumento di reintegrazione culturale. La documentazione psicopatologica relativa alla descrizione delle forme assunte dal «delirio di fine del mondo» viene contrapposta alla documentazione storico-religiosa: cioè a quel complesso di riti e/o di miti, largamente diffusi nel mondo antico, che periodicamente celebrano la fine e la rinascita del mondo. In particolare, l'attenzione intende rivolgersi all'esame del rituale romano indicato col nome di *mundus patet*. *Mundus* era la fossa che, tre volte l'anno, veniva aperta ritualmente, perché i morti tornassero a circolare sulla terra. I giorni in cui restava aperto questo collegamento con l'al di là venivano considerati nefasti, ed ogni attività umana restava sospesa, celebrandosi così, in forma limitata e simbolica, una temporanea «fine del mondo». Il rituale del *mundus* evocherebbe il rischio della crisi di fine del mondo, esorcizzandolo e controllandolo, attraverso la limitazione, nel tempo e nello spazio, del ritorno dei morti e della fine di ogni attività culturale umana.

I problemi che si connettono a questo nucleo centrale di argomenti sono numerosi, e vanno dalla raccolta di materiale di confronto a questioni teoriche di ordine più generale. Si discute in particolare della liceità dell'impiego della documentazione psicopatologica come strumento euristico per l'analisi della genesi, struttura e funzione del simbolo mitico-rituale, ma assieme si distingue tra comportamento patologico e comportamento rituale. Connettendo direttamente i due parametri «mondo» e «tempo», e partendo dall'analisi dei rituali di rinnovamento ciclico del mondo, l'A. si apre alla problematica relativa alla concezione ciclica del tempo, propria di molte civiltà precristiane e non cristiane. Analizza inoltre struttura e funzione di questo come di ogni altro simbolismo mitico-rituale, per passare infine a riflessioni di ordine ancor più generale sui rapporti tra mito e storia e sul senso della storia ed infine a proposte di metodologia storica e storico-religiosa.

Il materiale preparatorio al capitolo 1 è molto abbondante e presenta un certo squilibrio tra documentazione psicopatologica, largamente presente, e documentazione storico-religiosa relativa al rituale del *mundus*, che è assai lacunosa. Molto consistente è però il materiale relativo alle questioni teoriche più generali, di cui si è detto.

L'ordinamento in blocchi, che qui si propone, segue un ordine espositivo che non è necessariamente quello dell'A. Tien conto comunque del fatto che il materiale di cui ai blocchi 1.2, 1.3, 1.4 e 1.5 era contenuto in una medesima cartella, il che potrebbe indicare la stretta connessione proposta dall'A. fra i temi trattati in quella sede.

dopo la morte di Gesù. Nella predicazione di Gesù dovette prevalere una esperienza del $\nu\upsilon\nu$ orientata verso la imminenza del Regno, garantita nel passato del regno messianico della apocalittica giudaica; nella predicazione apostolica dopo la morte di Gesù il $\nu\upsilon\nu$ si orientò verso l'anticipazione attuale di un eschaton indeterminato e tuttavia certissimo sulla base del già accaduto.



2.4. Dalla metastoria alla storia (br. 196-201).

Si raccoglie qui un piccolo complesso di appunti, di diversa provenienza, concernenti il confronto tra le concezioni metastoriche del divenire (eterno ritorno, unilinearità cristiana tra *arché* ed *eschaton*) e una concezione moderna e laica, che fondi i propri valori sull'origine e destinazione umana dei beni culturali.

196 Si danno tre immagini fondamentali del divenire storico: l'eterno ritorno dell'identico, la unilinearità dello sviluppo da un'*arché* ad un *eschaton* e la frantumazione dell'accadere nel relativismo delle culture e delle epoche. L'eterno ritorno dell'identico fu il tardo erede speculativo della destorificazione mitico-rituale delle religioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana: al periodico riassorbimento della proliferazione storica del divenire nella esemplarità di un mito di fondazione nell'*illud tempus* delle origini corrisponde, nella riflessione speculativa, la teoria delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo. La unilinearità dello sviluppo da una *arché* ad un *eschaton* fu inaugurata nella tradizione religiosa giudaico-cristiana, riplasmandosi in particolare nel Cristianesimo in un evento centrale decisivo, per cui fra la fondazione divina del mondo ed il suo irreversibile processo di ritorno a Dio si inseriva un momento privilegiato del tempo, l'incarnazione, scandente il corso dall'*arché* all'*eschaton* in due fasi, nel prima e nel poi della promessa. Questa immagine della storia si fondava sulla fede nel Cristo, e fuor di quella fede non aveva nessun senso: col venir meno di questa fede nell'evento centrale furono tentate due vie: quella di una unilinearità interamente mondana della storia (il progresso della scienza nell'epoca positivista; il progresso dell'idea nella speculazione idealistica; il rovesciamento di questo progresso nella dialettica marxiana) e quella della frantumazione relativistica, ora biologizzante alla Spengler, ora variamente congiunta ai vari esistenzialismi negativi, ora – sotto coverta di un nuovo scientismo – riplasmandosi nella contemplazione della molteplicità irrelata delle culture umane.

Contro queste immagini della storia è oggi da far valere:

- a) Il riconoscimento della reale dispersione attuale delle genti, delle culture e delle storie, cioè la liquidazione definitiva della duplice eredità mitica di un eterno ritorno dell'identico come di un piano unitario della storia universale.
- b) Il riconoscimento di un dover relazionare (confrontare) l'attuale molteplicità delle genti, delle culture, delle storie nella prospettiva di un comprendere e di un operare che unifichi l'umanità dispersa: unificazione che sta però come compito davanti a «noi», e non come piano prestabilito da Dio o dalla Materia (il che equivale a dire che «noi» in quanto uomini dobbiamo costituirci, qui ed ora, come datori di senso di un'epoca della storia umana, senza mai ricorrere al pigro presupposto che la storia questo senso lo abbia da sé, indipendentemente da noi. Senza dubbio vi è una rosa di condizioni che delimita la possibilità dei conferimenti di senso, ma la storia rischia sempre di nuovo di perdere qualsiasi senso, malgrado tutte le condizioni affinché ne abbia uno).
- c) Il riconoscimento che al centro dell'impulso confrontante, unificante e pianificante siamo «noi» in quanto occidentali, cioè in quanto depositari dell'unica cultura umana che, a capo di un lungo corso storico, ha prodotto la scienza del confronto di sé con le altre culture: la etnologia.
- d) Il riconoscimento che nel confronto non si tratta di liquidare l'occidente, ma di metterlo in causa, di assumere coscienza dei limiti del suo umanesimo fin'oggi corporativo, e di restituirgli la potenza egemonica compromessa: il che sarà possibile se verrà dato un significato integralmente mondano e umano all'*omnia omnibus factus sum ut omnes facerem salvos* di Paolo (etnocentrismo critico).
- e) La risoluzione della filosofia in antropologia quale risultato dell'umanesimo promosso dalla scienza del confronto degli etne, a partire dall'occidentale e dalla sua storia come centro operativo confrontante e unificante.

L'uomo è sempre vissuto nella storia, cioè nella produzione attiva della vita e dei valori comunitari che la rendono possibile come vita umana. Ma se si prescinde dalla cultura occidentale e dalla tradizione giudaico-cristiana, l'uomo ha respinto la presa di coscienza culturale di questa genesi e destinazione integralmente umane di tale produrre, istituendo valori egemonici consapevoli nei quali si esprimeva in modo sistematico e

organico il mascheramento della storicità della esistenza umana. Senza dubbio la storia ha avuto sempre di nuovo ragione di questa pretesa, obbligando società ed epoche e singoli individui a mutare di maschera destoricatrice, o a modificarla via via nel tempo, una volta che ne avesse adottata una: ma sia che mutasse di maschera, sia che ne modificasse nel tempo i tratti della maschera adottata, l'uomo – sempre nelle culture extraoccidentali – non attribuiva mai il mutamento o la modificazione a operazioni integralmente e consapevolmente umane, ma l'uno e l'altra o restavano non percepiti dalla coscienza, o erano attribuiti a interventi extraumani, a rivelazioni, a vicende di demoni, di eroi, di numi operanti su un piano metastorico, mitico, alle «origini», *in illo tempore*. In tal guisa la storicità era doppiamente esorcizzata rispetto alla coscienza: attraverso la maschera che la occultava, e attraverso l'occultamento di quel divenire storico che investiva la stessa mascheratrice. Il rigido principio a cui si ispirava questo orientamento era di riassorbire la proliferazione storica del divenire nella iterazione di uno stesso mito di fondazione dell'ordine, ovvero, allorché non era possibile altrimenti, di ridurre il mutamento alla irruzione dell'extraumano nell'umano (sogni, visioni, rivelazioni, potenza della parola e del gesto rituali, ecc.).

La tradizione giudaico-cristiana segna in un'area della terra e in un'epoca della storia la prima apparizione della storia per entro la stessa coscienza destoricatrice in atto (cioè per entro il simbolismo mitico-rituale) sia pure come storia della salvezza, come patto di Dio con il popolo eletto, come predicazione di Gesù del Regno sopravveniente, come cristologia e come dottrina del Paracleto fra le due *parusie*, la storia fa breccia nella coscienza mitico-rituale in una misura sconosciuta a tutte le altre culture dell'ecumene. In seguito, nel mondo moderno – cioè a partire dall'umanesimo e dal rinascimento –, la storicità si è sempre più allargata nella coscienza culturale, fino a reclamare tutta per sé la coscienza, e ripiandandosi come umanesimo integrale, o, se si vuole, come religione dell'uomo. Ma ora c'è da chiedersi: che cosa significa questo? Ove mai il destino dell'uomo fosse quello di star mascherato nell'esistenza o di perire, significa questo umanesimo semplicemente la sconfitta dell'uomo o almeno dell'uomo occidentale? E ancora: dato che non possiamo neppure cambiar maschera in quanto ora non potremmo farlo che per giuoco carnevalesco e qui non si tratta di far carnevale, ma di esistere come uomini in società – questo non poter cambiar maschera non equivale forse ad una sentenza di morte? Il sillogismo sarebbe tremendo: l'uomo può vivere nella storia solo mascherandola, la vita culturale è questa masche-

ra, ma d'altra parte l'uomo che sappia questo non può assumere più nessuna maschera, e quindi – tale è questo «sillogismo» – l'uomo (e sia pure l'uomo che ha espresso la civiltà occidentale) è destinato a perire nella misura in cui demistifica la storia.

197 L'uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture, salvo quella occidentale alimentata dalla tradizione giudaico-cristiana, hanno mascherato la storicità della esistenza umana. Sempre salvo l'occidente, la storia della cultura è la storia dei modi con cui l'uomo ha finto a se stesso di stare nella storia come se non ci stesse. D'altra parte la storia ha sempre avuto ragione di questa pretesa, obbligando società ed epoche a cambiar di maschera destoricatrice: nel caso della tradizione giudaico-cristiana la sua vittoria è stata più radicale, perché dapprima è apparsa in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale (l'irreversibilità del piano divino della storia, l'incarnazione come momento privilegiato del divenire) e infine è riuscita a liberarsi da questa stessa coscienza, e per reclamare tutta per sé la coscienza culturale egemonica. Il problema è oggi di chiedersi il significato sia del proposito di mascheratore delle religioni tradizionali, sia della vittoria della storicità nella consapevolezza del mondo moderno. Significa per caso la sconfitta dell'uomo, dato che è suo destino quello di star mascherato nell'esistenza o di perire? D'altra parte, se oggi è impossibile «cambiar maschera» dato che solo a carnevale si mette per giuoco una maschera e qui non si tratta affatto di giocare ma di esistere, non equivale questa situazione ad una sentenza di morte? Il sillogismo sarebbe tremendo: l'uomo vive nella storia mascherandola, una storia smascherata, ridotta se stessa, è la morte dell'uomo, l'uomo muore perché ormai è prigioniero della consapevolezza che la maschera – qualunque maschera – non è che tale, e perché d'altra parte il volto dell'esistenza è composto nel rigore della morte.

197.1 L'uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture umane, salvo quella occidentale, hanno speso tesori di energia creativa per mascherare la storicità della esistenza. Si potrebbe dire che la storia culturale umana è la storia dei mascheramenti della storicità dell'esistenza, la storia dei modi con cui l'uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse. Ma occorrerebbe subito aggiungere che questi mascheramenti ricevono il loro senso nella misura in cui la storia ha sempre di nuovo vinto, obbligando o a cambiar maschera destoricatrice, ovvero – com'è stato

il caso della tradizione giudaico-cristiana e della cultura che ha alimentato – apparendo in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale per liberarsi infine di questa stessa coscienza drammatica e ambigua, e per chiedere a gran voce di coincidere senza residuo con la coscienza culturale egemonica. Che cosa significa questa paradossale avventura dell'uomo come maschera della sua propria storicità, e che cosa significa la sconfitta del suo proposito mascherante? Significa per caso la sconfitta dell'uomo, ove mai fosse vero che nell'esistenza si sta mascherati o si muore? E come si potrebbe, se così fosse, cambiar maschera, una volta guadagnata la mortale consapevolezza che si tratta sempre di maschera e che dietro di esse c'è il volto? E infine: non equivarrebbe, questa situazione, ad una sentenza di morte, visto che una esistenza sotto il segno della ipocrisia della maschera è insostenibile, che non è possibile abbassare il mascheramento esistenziale ad una festa di carnevale, e che d'altra parte la nuda storicità del volto scoperto è destinata a produrre prima o poi la rigidità del volto di un cadavere?

La cultura religiosa come maschera della storicità dell'esistenza ha assolto – e in parte assolve ancora in quest'epoca di transizione – una funzione positiva. Il simbolismo mitico-rituale ha protetto dalla crisi esistenziale nella misura in cui ridischiudeva di fatto la operabilità comunitaria del mondo. In società e in epoche in cui il distacco della cultura dalla natura correva sempre il rischio di fallire, occorreva destoricare la storia per consentirsela e reprimere la coscienza egemonica della storicità per mantenersi nel mondo quali uomini. Al tempo stesso le immense alienazioni connesse ai momenti critici dell'esistere erano riprese e mutate di segno sul piano della coscienza mitico-rituale, che per vie mediate e con tecniche appropriate le rendeva di nuovo cospiranti col vivere mondano, con il decidere e con l'operare nel quadro di una comunità di viventi. Il simbolismo mitico-rituale delle religioni tradizionali mascherava l'asprezza della storicità, e aiutava a riplasmare la crisi di alienazione secondo modelli di riappropriazione del rischio di alienarsi radicalmente e senza compenso. Ma con l'apparire della storia nella stessa coscienza mitica (il Dio-Uomo, l'irreversibile piano divino, ecc.) fu gettato il germe della dissoluzione per l'efficacia della protezione mitico-rituale. Da allora la storia prese a crescere, e il simbolismo mitico-rituale a declinare. Al tempo stesso la consapevolezza di ciò che l'uomo può fare col proprio lavoro e con la propria iniziativa rese meno rischiosa la crisi esistenziale.

198 L'alternativa è chiara: o si accetta o non si accetta la realtà della condizione umana, che è limite ed iniziativa che oltrepassa il limite, situazione e valore che trascende la situazione, morte e opera che sopravvive alla morte. Se non si accetta questa condizione, perché l'accettarla comporterebbe l'annientamento dello stesso coraggio civile creatore di civiltà e di storia, allora non resta che negare realtà a questa condizione, e occultarla e mascherarla nei grandi temi protettivi della vita religiosa, del mito e del rito, della teologia e della metafisica, della magia e della mistica. Non resta cioè che svalutare a mondo di segni e di simboli i ritmi dell'opera quotidiana, e svolgere all'ombra di un ordine già istituito *in illo tempore* il compito di istituire, qui ed ora, un ordine nuovo. Il fare sarà allora mascherato nel ripetere e nell'imitare, lo star desto sarà ricompreso in un sognare, e nella storia si starà come se non ci si stesse, perché si è già fuori; ma intanto, per questa *pia fraus*, si opererà e si creerà, e si innalzerà l'edificio della civiltà. Se invece si accetta la condizione umana, e si riconosce senza scandalo che essa ha un limite che l'opera è chiamata senza sosta a valicare, e si scorge nell'al di là dell'opera dotata di valore l'unico modo di distaccare l'uomo dalla natura e di avviarlo dal transeunte al permanente; se si ha coraggio e forza di creare opere di poesia e di scienza, di economia e di vita morale senza bisogno del sistema tecnico-protettivo di una vera patria in cui è tutto già a suo posto, e nella quale saremo infine reintegrati: allora si batte la via dell'umanesimo storicistico, della civiltà moderna, della coscienza che i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall'uomo per l'uomo, e chiamano al giudizio e all'opera secondo questo criterio fondamentale. L'alternativa è chiara: ma la prima delle due resterà in piedi sempre che la rete di limiti dentro la quale siamo chiamati ad operare è troppo fitta e tenace perché ci sia dato districarcene senza fare appello a un mondo metastorico già fatto, a una civiltà divina, che rassicuri il fanciullino di Cebete; e la seconda alternativa resta un compito da realizzare, e una dignità da proteggere dall'insidia rinascente della prima opzione, che spinge verso la magia e la religione. Se dovessimo definire la nostra epoca, e noi stessi in essa, dovremmo dire che noi siamo attualmente impegnati proprio nell'alternativa, e la stiamo decidendo con pena e tormento: alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi c'è l'insidia dell'angoscia e il bisogno del porto sicuro.

199 Perché io dovrei avere bisogno dell'immagine di Cristo per amare gli uomini, e per mettere in causa me stesso davanti ai loro dolori e alle loro miserie? Perché questa necessità del «mediatore» per aprirmi e impegnarmi verso la gente che vive intorno a me e che incontro nella concretezza di volti che riflettono biografie personali e chiedono a me, qui ed ora, decisioni in loro nome e non in nome di Cristo? Certo, posso aver bisogno di stimolanti per aprirmi e per mettermi in causa davanti alla gente concreta: e posso anche ricorrere al buon vino per ristabilire col mondo degli uomini un rapporto che si è venuto inaridendo. Ma il valore non sta nello stimolante, poiché vi è anche una ubriachezza tetra, che chiude invece di aprire, immergendo in una disperata melancolia che è la negazione dell'amore: il valore sta in ciò che è stimolato, cioè, in ultima istanza, nella qualità della testimonianza resa agli altri, e quindi in una ebrietà che non ci sceglie, ma che noi scegliamo lucidamente approfittando di certe agevolzze concesse alla comunicazione quando qualche calice sia stato svuotato in compagnia. Comunque sia costituisce un segno di debolezza e di fragilità, una improprietà e una carenza l'aver bisogno di un mediatore – il Cristo, il calice della mensa eucaristica o quello della mensa profana – per riscoprire il vivo dei volti umani e per ristabilire nelle folle anonime, nei vicinati, nelle famiglie il circuito di una comunicante operosità sociale: infatti il volto umano come tale, senz'altro stimolante che la sua stessa immagine, racchiude in potenza quanto occorre per spingerci, se lo vogliamo, alla grande avventura di un incontro trasformatore. Senza dubbio possiamo non volere, anzi per lo più non vogliamo quest'incontro: ed allora ricorriamo al mediatore: ma se è vero che dobbiamo a questo proposito essere indulgenti con noi stessi, e accogliere la politica dei simboli stimolanti, è anche vero che, in una prospettiva di rigorismo estremo, già cominciamo ad offendere l'altro quando, per raggiungerlo, abbiamo bisogno di un *détour*, di un *Umweg* (come diceva Marx).

200 Noi oggi abbiamo sempre meno bisogno della Madonna per offrire un modello culturale di plasmazione e di condotta nei rapporti fra i due sessi nella società. Sempre di più per sapere ciò che una donna deve fare verso un dato uomo, o ciò che un uomo deve fare verso una data donna prevalgono le memorie di volti di uomini e di donne in carne e ossa, le memorie-modello che ciascuno di noi porta con sé, e che costituiscono il patrimonio più prezioso del suo capitale simbolico.

201 *Osservazioni sulla libertà religiosa.*

Se la vita religiosa è un sistema tecnico che protegge dal rischio di non poterci essere in nessuna possibile storia civile e che ridischiude in vario operare umano che una crisi senza orizzonte comprometterebbe, la libertà religiosa risulta saldamente fondata nella società in cui si articola la civiltà moderna. Chi spezzerebbe le grucce a uno zoppo con l'argomento che il normale camminare non ha bisogno di grucce? Ciò che occorre è ridurre per quanto possibile gli incidenti e le malattie per cui il numero degli zoppi è così elevato da rendere inevitabile la richiesta o la utilizzazione di grucce: ovvero il problema può essere di sostituire il mezzo delle grucce con una tecnica ortopedica più efficace. Fuor di metafora, il problema è unicamente quello di una maggiore potenza di espansione dell'umanesimo moderno, e di una riplasmazione della società e dello stato che consenta una maggiore sicurezza esistenziale e una più saldamente fondata confidenza nella potenza dell'opera umana. Ciò significa che la libertà religiosa deve essere salvaguardata dallo stato nella misura in cui lo stato salvaguarda la sua propria libertà di dilatare e umanizzare la *civitas humana* (non *diaboli!*) a cui è preposto. L'uso della forza contro la Chiesa (e intendiamo di quella vera forza che è il diritto) non può andare oltre la difesa dalle usurpazioni della *civitas dei* nella sfera della *civitas humana* presieduta dallo Stato. Ma la persecuzione religiosa come tale è una prevaricazione con la quale lo Stato, in luogo di assolvere al suo compito di rendere sempre meno teogenetico un certo regime esistenziale, pretende di colpire direttamente il sistema protettivo che, finché è richiesto, sta a testimoniare appunto che il suo compito non è stato assolto: pericolosa prevaricazione, che o disgrega la società o prepara, con le persecuzioni e le violenze, una più vigorosa ripresa del bisogno del divino. Perseguitando una religione che è ancora nei cuori si suscitano soltanto dei «martiri», tanto più se la lotta non si compie in nome di una religione più elevata, ma in nome di un umanesimo integrale che richiede una forza morale ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza.

Capitolo terzo

Apocalisse e decolonizzazione

(br. 202-27)

Il terzo capitolo avrebbe dovuto avere per oggetto i movimenti chiliastici diffusi nel terzo mondo, come manifestazione di lotta anticolonialista.

E la parte rimasta, in misura forse maggiore delle altre, in fase di abbozzo, in quanto meno documentata. Manca di lettura critica il principale studio italiano sulla questione, il saggio di V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960 – peraltro ben noto all'A., che ad esso si riferisce spesso in modo generale.

Diamo qui brevemente i dati essenziali della questione. Ideologie apocalittiche possono essere presenti presso culture arcaiche già in situazione precoloniale. A queste, l'A. dedica una parte di attenzione nei suoi appunti, anche se il massimo dell'interesse avrebbe dovuto esser riservato allo studio delle apocalissi nei movimenti di decolonizzazione.

Di fatto, in diverse zone dell'Africa e dell'Oceania, il processo di decolonizzazione ai suoi inizi ha assunto la forma di movimenti chiliastici, nei quali il gruppo locale in rivolta si preparava in vista di una prossima fine del mondo e dell'avvento di un nuovo tempo di libertà. Questi movimenti si organizzavano per lo più sotto la direzione di un *leader* carismatico, che avallava la propria autorità affermando di essere in contatto diretto (mediante sogni, stati di «possessione», estasi profetiche, ecc.) con gli dèi o gli antenati.

Senso pratico di questi movimenti è la rivolta allo sfruttamento del bianco e la affermazione della necessità storica di riappropriarsi delle antiche libertà politiche e culturali, sottratte dai bianchi a popolazioni un tempo autonome. Quadro ideologico di riferimento è una tematica escatologica che attinge le proprie immagini da un lato dal patrimonio tradizionale di credenze connesse ai rituali di fine d'anno, dall'altro dal complesso più moderno degli insegnamenti neotestamentari veicolati dalle missioni. Per quanto interessa più da vicino la nostra problematica, la novità ideologica di questi movimenti revivalistici consiste – come già per il cristianesimo delle origini – nella definitiva rottura dei vecchi schemi arcaici di una ciclica iterazione temporale e nella proposta di un «tempo» e di un «mondo» nuovo, aperto a una storia unilineare.

D'altra parte, le culture tradizionali possono anche rispondere in modo negativo all'impatto della colonizzazione, e lasciarsi estinguere. In questi casi, l'annuncio di una prossima fine del mondo non diventa segno di riscatto, ma è indice del riconoscimento della necessità irrimediabile di una fine senza ricominciamento. Si veda per questo la lettura critica del saggio di Lommel sui cacciatori australiani. Un'ipotesi dell'A. (di cui non è rimasta traccia negli appunti scritti) era che il grado di attività o passività delle diverse risposte apocalittiche fosse in qualche modo correlabile al livello tecnico-economico delle varie etnie.

alla storia e al tempo, legati all'angoscia e al dolore. In realtà vi sono due atteggiamenti della umanità in rapporto alla storia: o rifiuto o accettazione. Il rifiuto della storia può essere considerato come tentativo di una rinascita del tempo, come partecipazione alle azioni archetipiche di dèi ed eroi, nel quadro di una particolare economia della salvezza di carattere quasi platonico. Eliade circoscrive questa concezione della storia con le seguenti parole: «...» (cita il passo del *Mythe de l'éternel retour* sulla importanza dell'*Urzeit* in tutte le culture arcaiche e a livello etnologico, pp. 38 sgg.; ed. tedesca). La seconda posizione dell'uomo di fronte al tempo e alla storia è rappresentata soltanto dalla Bibbia («ist keine andere als die der Bibel»). La durata temporale possiede un senso profondo e una direzione determinata: la storia è ordinata da Dio. Meglio detto, la storia è manifestarsi di Dio. L'umanità avanza verso il futuro in quanto vi è un punto terminale della storia, la pienezza dei tempi. Ciò che soprattutto vediamo davanti a noi è una tensione apocalittica ed escatologica e così considerato il messianismo è da considerarsi come la *Sehnsucht* verso la compiutezza futura: «il messianismo è la spina dorsale della Bibbia. In tutti i suoi libri, è il suo insuperabile impulso verso un futuro terminale e questo impulso è il movimento della stessa fede» (Gelin A., *Messianisme*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928-59, fasc. XXVIII, 1955, col. 1165-212, il passo citato è a col. 1166).

In tal modo, entrambe le direzioni, l'una orientata verso il futuro, l'altra verso il passato, costituiscono due importanti elementi dello slancio vitale. Il modo caratteristico con cui di volta in volta si presenta il secondo componente di ogni messianismo rappresenta un momento importante nella istituzione di una tipologia dei movimenti salvifici.

Il messianismo è quel particolare tipo di credenza nella salvezza che ha per contenuto la derivazione soprannaturale o comunque dà una forza straordinaria della salvezza stessa, la promessa di questa salvezza da parte di profeti e la sua attuazione mediante una particolare persona – il Messia – o mediante un popolo nel suo complesso – pensato allora come Messia.

3.3. *L'umanesimo etnografico* (br. 213-27).

In questo blocco si raccolgono appunti di carattere generale, concernenti il significato della ricerca etnografica. L'incontro etnografico, come tematizzazione del proprio attraverso il confronto con l'alieno, pone le basi per un nuovo umanesimo. Come si è detto nell'introduzione a questo capitolo, il *Progetto dell'opera* (br. 1) prevede l'inserimento di questa problematica nelle parti conclusive del libro, laddove si affrontano questioni di ordine generale.

La nostra collocazione di questo blocco di appunti entro l'insieme delle note preparatorie al capitolo III tien conto del fatto che il br. 215 (costituente una stesura a livello abbastanza elaborato) apparteneva alla stessa cartella di materiale, di cui a questo capitolo. Quanto al br. 118, esso fa riferimento all'intervento di De Martino nel dibattito attorno al libro di A. E. Jensen, *Myth and Cult among Primitive Peoples in Book Review* della rivista «*Current Anthropology*», 6, 2, apr. 1965, pp. 207 sgg. (l'intervento era stato richiesto nel dicembre 1963, come anche data l'appunto).

A questo nucleo centrale di note abbiamo annesso altri appunti sparsi, provenienti in parte dal materiale stesso preparatorio a *La fine del mondo*, in parte da cartelle diverse. È in particolare il caso delle lunghe osservazioni a Lévi Strauss (br. 227).

- 213 Una etnologia adeguata alle esigenze dell'umanesimo moderno deve prender coscienza che il suo oggetto non è semplicemente la scienza delle culture a basso livello tecnico, o non-letterate o «cosiddette primitive», ma piuttosto la scienza del loro rapporto con la cultura occidentale, a partire dall'incontro etnografico in quanto tematizzazione di tale rapporto.

(Al centro della ricerca etnografica sta oggi, come ai tempi delle scoperte, l'incontro etnografico, intendendosi sotto questo nome l'incontro dell'etnografo occidentale sia con culture aliene [...])

- 214 Il concetto di incontro etnografico come tematizzazione del nostro e dell'alieno nel senso or ora dichiarato comporta una interna paradossia dalla cui analisi dipende la formulazione di una metodologia etnologica ade-

guata. Di solito viene raccomandato all'etnografo di osservare senza preconcetti i fatti etnografici e di descriverli con esattezza. Ma tale raccomandazione, proprio in ragione della sua ovvietà, dice molto poco quando si ritiene di aver dato con essa il fondamento della ricerca etnologica: in realtà proprio questo «fondamento» chiede di essere «fondato». Quando l'etnografo osserva fenomeni culturali alieni, cioè impartecipi al corso storico attraverso il quale si è venuta formando la cultura cui l'etnografo appartiene (cioè la cultura occidentale che non a caso è l'unica ad aver posto il problema «scientifico» dell'incontro etnografico), l'osservare è reso possibile da particolari categorie di osservazione, senza le quali il fenomeno non è osservabile. Queste categorie, che entrano in azione nell'atto di sorprendere in vivo un fenomeno culturale alieno e nel discorso etnografico che lo descrive, sono molteplici; natura e cultura, normale e anormale, psiche sana e psiche malata, conscio e inconscio, io e mondo, individuo e società, male e bene, dannoso e utile, brutto e bello, vero e falso, linguaggio, economia, tecnica, razionale e irrazionale, conscio e inconscio, spazio, tempo, sostanza, causa, fine. Ora già soltanto l'impiego di queste categorie nella osservazione etnografica delle culture aliene (e non impiegarle equivarrebbe a non poter osservare e descrivere nessun dato etnografico) trascina inconsapevolmente con sé la intera storia della cultura occidentale, le sue decisioni e le sue scelte, le sue polemiche e le sue distinzioni, senza che l'etnografo sia minimamente garantito, finché dura tale inconsapevolezza, dal proiettare arbitrariamente quelle decisioni e quelle scelte, quelle polemiche e quelle distinzioni, nella cultura aliena che ne è invece impartecipe o partecipe secondo modalità storiche diverse. Così per esempio se noi impieghiamo la categoria «magia» nella osservazione dei fatti etnografici, un grande corso storico dell'occidente entra in causa, e cioè la polemica cristiana contro il magico come usurpazione demoniaca, la polemica della magia naturale contro la bassa magia cerimoniale, la polemica della nuova scienza contro la magia cerimoniale e naturale, la varia crisi dello scientismo positivistico che si consuma nell'epoca moderna e contemporanea, la rivalutazione del magico da parte di artisti e di letterati, il magico del fanciullo nella prospettiva della psicologia evolutiva e il magico dello schizofrenico nella prospettiva della psicopatologia, e infine i dibattiti sulle attitudini paranormali e in particolare sulla cosiddetta percezione extrasensoriale. In modo confuso, frammentario, più o meno inconsapevole in rapporto alla educazione ricevuta e alle letture fatte — l'etnografo fa rifluire immediatamente questa storia nel momento stesso in cui impiega la categoria di «magia» come predicato del giudizio etnografico: ma appunto perché confusa, frammentaria,

inconsapevole questa storia culturale è esposta al pericolo di trapassare in modo immediato, acritico, dogmatico nella osservazione e nella interpretazione del fenomeno culturale alieno designato come «magia». (In nota: altro esempio: normale e anormale, psiche sana e psiche malata). Si profila così il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e da descrivere, la propria vocazione specialistica; ovvero si affida ad alcune «ovvie» categorie antropologiche, assunte magari in un loro preteso significato «medio» o «minimo» o «di buon senso», e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione (cioè la sua vocazione specialistica viene questa volta compromessa dalla impossibilità di una osservazione «oggettiva»). L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del «proprio» e dell'«alieno». L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche «noi» avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente. Ricerca interdisciplinare. La etnologia come scienza che nasce dal confronto del proprio con l'alieno (con il più alieno in quanto alieno etnografico) si palesa pertanto come riconoscimento della attuale dispersione degli *etne* e delle loro culture e come confrontante evocazione di quelle storie irrelate nell'incontro etnografico che stanno inizialmente in un reciproco scandalo. L'unità dell'umano non sta quindi come presup-

posto speculativo secondo l'immagine di un «piano»: il suo ideale e il suo compito è l'unificazione dell'umano, ma attraverso la efficacia mediatrice di un incontro sul terreno con umanità aliene e di una sempre rinnovata tematizzazione di questo incontro.

(L'unità dell'umano si configura dunque nella prospettiva etnologica non come un presupposto ma come un compito, cioè come ideale dell'unificazione, da attuare sempre di nuovo mediante la ricerca e il confronto, a partire dal riconoscimento iniziale di una dispersione e di una alienità fra le umanità viventi e istituendo come centro del processo euristico e confrontante l'umanità occidentale in quanto «propria». Non dunque un europeocentrismo dogmatico, e neppure un irrelato relativismo culturale formano la base della ricerca etnologica, ma un europocentrismo critico, elettivamente disposto al reale incremento della coscienza umanistica.)

215 [...] In tal modo si è venuta raccorciando la distanza che separava le forme culturali subalterne interne alla civiltà occidentale e le culture indigene dell'epoca coloniale: la differenza fra le une e le altre appare sempre più esser di misura e non di qualità, e sempre meno appare giustificabile una distinzione rigorosa dell'oggetto della etnologia da quello delle tradizioni popolari, poiché in entrambi i casi oggi stanno davanti a noi sincretismi interculturali, rapporti fra livelli diversi di cultura, dinamiche messe in movimento da questi rapporti. Ma vi è qualche cosa di più. Non soltanto l'etnologia intesa come scienza delle civiltà primitive, rischia di perdere l'oggetto della sua ricerca, ma nell'interno della cultura europea la influenza della cultura extraoccidentale ha concorso a mediare una varia presa di coscienza della importanza, anche per l'occidente di oggi, dell'arcaico, del mitico, dell'inconscio, e non già come «fase» superata di una immaginaria storia umana unilinearmente percorrente il suo cammino trionfale, ma come dimensione antropologica permanente che l'occidente avrebbe malamente repressa. Questo orientamento si manifesta in modo più immediato nell'arte e nella letteratura moderna, nella psicoanalisi e nella teoria junghiana degli archetipi, nella ripresa di impegno speculativo sul mitico, in ideologiche politiche idoleggiatrici dell'*Urr*, nel costume e in certa disperata sensibilità di protesta e di evasione.

216 [...] Vive proprio come «colpa» il dato iniziale classificatorio di due umanità, quello di cui l'etnografo porta il documento interno e quello te-

stimoniato dalla cultura aliena, che stanno l'una di fronte all'altra nello scandalo della incomprensione reciproca, nella estrema indigenza di memorie comuni, ovvero nel tremendo reciproco giudizio per cui i rappresentanti delle culture aliene più lontane scambiano l'uomo bianco come uno spettro che torna dal mondo dei morti e l'uomo bianco inclina istintivamente a ravvisare in essi gli sconcertanti esemplari del *genus brutorum hominum*. Senza questa ricerca della sfida del culturalmente alieno, senza questa pungente esperienza dello scandalo sollevato dall'incontro con umanità cifrate, e soprattutto senza questa colpa e questo rimorso davanti al «fratello separato» e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta, l'ethos umanistico dell'incontro etnografico è colpito alle radici e viene a mancare la stessa condizione fondamentale che inaugura il compito più appariscente della ricerca etnologica, cioè il minuto e faticoso interrogare e interrogarsi circa il carattere e le ragioni, circa la genesi, la struttura e la funzione del comportamento culturale alieno che l'etnografo intende tematizzare. L'«umanesimo etnografico» è in un certo senso la via difficile dell'umanesimo moderno, quella che assume come punto di partenza l'umanamente più lontano e che, mediante l'incontro sul terreno con umanità viventi, si espone deliberatamente all'oltraggio alle memorie culturali più care: chi non sopporta quest'oltraggio e non è capace di convertirlo in esame di coscienza, non è adatto alla ricerca etnologica, e miglior prova di sé potrà eventualmente dare nell'ambito dell'umanesimo filologico e classicistico, che è pur sempre, malgrado tutto, un dialogo in famiglia. Senza dubbio non occorre andare molto lontano nello spazio per esperire comportamenti cifrati: il nostro vicino di casa o gli stessi nostri congiunti ne possono dar prova quotidianamente, e noi reagiamo volta a volta a questa incomprensibilità con l'indifferenza o con la curiosità, con lo stupore o col rammarico o con l'ira, o infine con uno sforzo di ricostruzione e di comprensione: l'incontro etnografico tematizza questo vario rapporto con l'altro nella situazione più sfavorevole, eleggendo ad argomento di ricerca il culturalmente alieno per eccellenza, vietando l'indifferenza e allenando sistematicamente ad una ascesi che reprime ogni sdegno per dischiudere la comprensione nelle condizioni peggiori, quando tutta la nostra storia culturale, il mondo nel quale siamo nati e cresciuti, è messo in causa.

217 (Questo umanesimo etnologico, le cui condizioni sono state poste dall'epoca delle scoperte geografiche, può maturare solo ora, nell'epoca che vive la crisi del rapporto coloniale e della società che lo esprime, e che

vede non soltanto moltiplicarsi i rapporti interculturali, ma è impegnata come non mai a fondare una nuova solidarietà dei rapporti umani sul nostro pianeta: «Il mondo è poco».

Ma la ricerca etnologica esprime questa esigenza e vi collabora per la parte che le spetta non soltanto perché elettivamente disposta a tematizzare il «nostro» e l'«alieno» sul piano interculturale, ma anche in altro senso: [...]

Questa tensione polare si venne sbilanciando ora verso l'uno [...]

218 *Magia e religione* (a proposito di una polemica in «Current Anthropology», dic. 1963).

La distinzione tra magia e religione o tra magia e scienza è stata largamente influenzata da prospettive etnocentriche della civiltà occidentale. Così quando si affermava che la magia era «scienza» falsa, se ne misurava il carattere mediante il concetto occidentale di scienza, e mediante la polemica antimagica che accompagna storicamente il sorgere della Nuova Scienza: quando si affermava che l'atteggiamento magico era coattivo mentre quello religioso impetrativo, per un verso si facevano valere le polemiche cristiane contro il paganesimo (o del protestantismo contro la efficacia *ex opere operato* dai sacramenti), e per un altro verso si faceva valere più o meno inconsapevolmente una immagine della magia mutuata dalla magia natura europea dei secoli xv e xvi; quando si assegnava alla religione un carattere «sociale» e alla magia uno «antisociale» prendeva acriticamente rilievo normativo il criterio polemico emerso soprattutto durante l'epoca dei processi contro le streghe. È stato molto facile notare che tutte queste polemiche interne della civiltà occidentale, con le dicotomie e opposizioni che comportano, non appartengono alle civiltà cosiddette primitive, e si è profilata così una tendenza a svalutare la distinzione fra magia e religione (o magia e scienza) in quanto categorie interpretative utili per l'etnologo.

Tuttavia la polemica è largamente viziata da un equivoco metodologico fondamentale. Il giudizio che l'occidente può dare di culture non occidentali non può non essere etnocentrico, almeno nel senso che non è possibile per lo studioso occidentale di culture non occidentali rinunciare all'impiego di categorie interpretative maturate nella storia culturale dell'occidente: una prospettiva assolutamente non etnocentrica è un assurdo

teorico e una impossibilità pratica, poiché equivarrebbe ad uscire dalla storia per contemplare tutte le culture, compresa la occidentale. L'unica possibilità è quindi l'impiego non dogmatico di categorie interpretative occidentali, il che significa un impiego critico, cioè controllato dalla consapevolezza esplicita della genesi storica occidentale di quelle categorie e dalla esigenza di allargarne e riplasmarne il significato mediante il confronto con altri mondi storico-culturali. Tale confronto si fonda sull'assunzione che le categorie interpretative dell'occidente e quelle degli altri *etne* non occidentali non siano «incommensurabili» (in questo caso si decreterebbe la impossibilità di ogni discorso etnologico), ma che una comune umanità abbraccia le prime e le seconde, consentendo il passaggio dalle prime alle seconde. Per un verso è dunque impossibile dire qualche cosa sul significato delle culture degli *etne* se non ci si impegna sul senso della civiltà occidentale; per un altro verso proprio questo senso, una volta dichiarato e giustificato, apre al dialogo con il significato delle altre culture in quanto fondato sul postulato della comune umanità.

219 *Umanesimo filologico-classicistico e umanesimo etnografico.*

Con l'epoca delle scoperte geografiche e della fondazione dei grandi imperi coloniali fu gettato il primo seme di un nuovo possibile umanesimo, che appena oggi, nell'epoca della decolonizzazione, si appresta a dare i suoi frutti. Sino al '500 l'umanesimo fu la presa di coscienza dell'umano mediata attraverso un ritorno diacronico dell'antichità classica: fu rammemorazione di un passato illustre attraverso la quale si espresse la esigenza di allargare la consapevolezza dell'umano oltre i limiti della memoria cristiano-medievale. Tuttavia la memoria umanistica del '300 e del '400 costituiva pur sempre un allargamento interno della consapevolezza culturale dell'occidente, un pietoso riconoscimento dei propri padri che valeva a riplasmare la stessa consapevolezza biografica dei figli attraverso i modelli da imitare o con cui gareggiare. Ma a partire dall'epoca delle scoperte si venne determinando una nuova situazione che racchiudeva la maturazione di una nuova dimensione umanistica. La scoperta delle genti transoceaniche – sia pure nel quadro di interessi coloniali e missionari – poneva in primo piano una nuova modalità di rapporto con l'umano: la modalità dell'incontro sincronico con umanità aliene rispetto alla storia dell'occidente, e quindi anche la modalità dello scandalo e la sfida di tale alienità. Non si trattava più di una rammemorazione interna e più estesa della propria ascendenza culturale, da ripercorrere facendo ri-

vivere nel tempo e attraverso la lettura di testi un mondo scomparso per sempre; si trattava invece della scoperta di collaterali viventi, umanamente cifrati dinanzi ai quali tuttavia non si poteva non reagire con l'impegno conoscitivo poiché la fondazione dei grandi imperi coloniali e l'attività missionaria erano comunque fondate sulla prassi del rapporto attuale, e sia pure sulla prassi del signoreggiamento o della conversione. Questo nascente umanesimo etnografico, anche se fece appello all'immagine del *genus brutorum hominum*, o alla testimonianza del peccato originale, o al paragone con il modello classico, o al mito del «buon selvaggio», introduceva potenzialmente una nuova dimensione valutativa: la dimensione del confronto non più soltanto interno e diacronico fra epoche successive della storia culturale dell'occidente, ma esterno e sincronico con umanità aliene rispetto alla totalità di tale storia e alla successione delle sue epoche. Con ciò la storia dell'occidente guadagnava potenzialmente 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 mediante la confrontante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società. Questo tema tuttavia non poté dispiegarsi in tutta la sua ampiezza e complessità sin quando non maturarono alcune condizioni. Il limite dell'umanesimo etnografico durante l'epoca del colonialismo e dell'attività missionaria fu il limite stesso del colonialismo e dell'attività missionaria: senza dubbio l'espansione della borghesia europea, lo sfruttamento delle terre transoceaniche, la protezione dei nuovi mercati, il rapporto amministrativo con la «gente di colore», lo sforzo drammatico connesso alla cristianizzazione dei pagani, furono condizioni per il primo configurarsi dell'umanesimo etnografico, ma solo nell'epoca della seconda rivoluzione industriale, della diffusione ecumenica della tecnica e del tramonto del colonialismo poteva essere oltrepassato il limite inerente ad un rapporto pratico fondato in ultima istanza su ragioni strumentali di potenza.

Il pericolo dell'umanesimo etnografico dispiegantesi nell'epoca della seconda rivoluzione industriale e della decolonizzazione è il relativismo culturale. Solo l'occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico, nel senso largo di una esigenza di confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre sincroniche e aliene: ma questo confronto non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l'etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al

tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell'occidente al centro della ricerca confrontante, l'etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell'etnocentrismo dogmatico.

220 L'immagine operativa più aderente alla metodologia storiografica, sia che si tratti di ricostruire un'epoca interna della storia della civiltà occidentale sia che invece la ricerca si volga alle civiltà extraeuropee e al loro confronto con quella europea, non è quella di un piano progressivo irreversibile della storia universale, che l'umanità percorrerebbe solidalmente attraverso fasi successive distinte anche se con ritmi diversi, con arresti parziali e con sviluppi secondari di scarso rilievo, ma è bensì quella di una pluralità di sviluppi storici di varia provenienza, una dispersione di sistemi di scelte in movimento e di diverse valorizzazioni della vita (la molteplicità e la eterogeneità delle culture). In questa dispersione però la civiltà occidentale si pone come l'unica che abbia portato alla coscienza il principio conoscitivo e operativo di una origine e di una destinazione integralmente umana dei beni culturali, di una determinazione storica di questi beni, di un ethos specificamente e universalmente umano che è trascendimento della vita secondo valorizzazioni comunitarie e tendenzialmente intersoggettive, e infine di un confronto sistematico con le altre culture nella prospettiva ideale di una unificazione dell'umano che non sia astratta unità instaurata una volta per sempre, ma concreta e sempre rinnovantesi disciplina unificatrice o una disciplina che senza respingere la possibilità di ulteriori alternative e scelte le componga sempre di nuovo in un complessivo orizzonte umanistico di cui individui e gruppi siano per quanto possibile consapevolmente e liberamente rispettosi. Per questo, e solo per questo, e nella misura in cui saprà scegliere effettivamente questo, l'occidente ha un possibile primato, pone cioè la sua candidatura alla sua *leadership* culturale. Ma nella misura in cui non provvederà a sanare le sue contraddizioni, ed accoglierà in modo inerte coscienze contraddittorie, senso della storia e religione mitologica, materialismo volgare e aspirazione ad un mondo migliore, alienazione tecnicistica ed esaltazione della potenza dell'uomo, privilegi sociali e fratellanza in Cristo, tentazioni colonialistiche e retorica della pace, la sua candidatura al primato morale e civile – che non è scritto in nessun cielo – può essere irrimediabile.

diabilmente respinta (o addirittura, data la immensa responsabilità di fatto che spetta oggi all'occidente nell'attuale congiuntura culturale, la sua candidatura respinta può significare praticamente la fine della civiltà *tout court*).

221 *(Storia senza opzioni filosofiche.)*

Che il Guariglia appartenga ad una sua propria «corrente di pensiero» e che questa corrente reagisca variamente nella sua ricerca etnologica, in modo esplicito o implicito, tacito o dichiarato, questo è del tutto naturale: e che questa corrente di pensiero sia la *Weltanschauung* cattolica non pare che possano esserci dubbi. D'altra parte che il Lanternari appartenga ad un'altra corrente di pensiero, e la faccia reagire a sua volta nella sua attività di cultore di etnologia religiosa, anche questo mi sembra pacifico. Ogni etnologo, come ogni studioso di scienze sociali, non si sottrae da reazioni del genere, lo sappia o non lo sappia, lo ammetta o lo neghi. Ora, ciò premesso, tutte le polemiche di merito sono legittime, tranne una: quella che fondandosi sulla assurda pretesa di una etnologia al riparo da qualsiasi opzione filosofica, oggettiva o scientifica in quanto così riparata, esibisca il merito di oggettività e di scientificità di una data ricerca etnologica perché priva di opzioni filosofiche, e neghi oggettività e scientificità ad un'altra ricerca scientifica per il semplice fatto che racchiude tale opzione. È estremamente facile mostrare che, in tutti i casi (nessuno escluso) chi esibisce come oggettiva e scientifica la propria ricerca nel senso dichiarato di ritenerla indenne da qualsiasi opzione filosofica, e rimprovera alla ricerca altrui di essere variamente guastata dalla filosofia, cioè dal vario reagire nel corso della ricerca stessa, da una determinata concezione della vita e del mondo, in realtà è semplicemente inconsapevole di aver fatto reagire nella propria ricerca un certo orientamento di pensiero, scambiando per oggettività e scientificità tale inconsapevole accettazione di criteri filosofici di scelta: cioè, per dire la stessa cosa in parole più povere, scambiando per oggettività e scientificità ciò che nel migliore dei casi è ignoranza e, nel peggiore, una palese slealtà e una palese ipocrisia (infatti, in dati casi, appare molto duro concedere che la persona in questione «non sappia» di usare criteri filosofici, ed è legittimo il sospetto che finga, per ragioni di comodo, di «non saperlo»).

222 1) Solo quando viene tematizzato un nostro comportamento culturale può diventar tema un comportamento culturale altrui diverso dal no-

stro. E solo quando è effettivamente tematizzato un comportamento culturale altrui la tematizzazione del nostro è del pari effettiva, progredisce cioè attraverso il confronto.

2) Ciò significa che l'osservazione etnografica include in modo deliberato e sistematico un confronto di storie culturali (la nostra e l'altrui) nella concretezza di un particolare modo del comportamento (per esempio il comportarsi davanti alla morte della persona cara è possibile nella osservazione etnografica se: a) possediamo il nostro comportamento corrispondente nella sua genesi storica attraverso la nostra cultura; [...]

223 L'amico Remo Cantoni concepisce la filosofia come una sorta di ministero in cui le pratiche relative alle varie fedi umane sono benevolmente accolte con un sorriso premuroso e subito emarginate con l'annotazione «prospettiva particolare». E poiché nel filosofico ministero dell'amico Cantoni per una questione di principio la commissione non si riunisce mai per decidere, le pratiche sono immediatamente archiviate per l'eternità, con una operazione burocratica che nel gergo impiegatizio di questo ministero si chiama «integrazione di tutti i risultati nel sistema della ragione». La gente, l'umile gente che crede, e che in quelle pratiche ha racchiuso un dramma o una speranza, leva altissima protesta per l'andazzo di così straordinario ministero e tumultua chiedendo a gran voce che la commissione si riunisca almeno una volta nell'eternità e sbrighi le pratiche decidendole: cioè, fuor di metafora, chiede e scongiura che il pensiero filosofico di Remo Cantoni desista almeno una volta dal voler piacere a tutti i costi alle belle dame, cui basta – mentre non basta alla umile gente – di essere infinitamente integrate nel sistema della ragione.

224 «Il fatto sociale totale» e il suo carattere tridimensionale, nel quale coincidono i molteplici aspetti sincronici della dimensione più strettamente sociologica, la dimensione storica o diacronica, la dimensione fisiopsicologica. Questa coincidenza o accostamento tridimensionale ha luogo solo in individui in carne e ossa (e quindi apprezzabili sotto il profilo fisiopsicologico), con le loro biografie in cui la diacronia dei singoli si innesta nella più vasta diacronia della storia comunitaria, e con la varietà concreta dei loro rapporti con gli orizzonti operativi di una data società. «Ciò che è vero non è né la preghiera né il diritto, ma il melanesiano di questa o quell'isola, Roma, Atene» (Mauss). Tuttavia è da osser-

vare che questa teoria del «fatto sociale totale» è ancora troppo intellettuale, e ciò per i seguenti motivi: *a*) lascia nell'ombra la qualità e l'ordine dei distinti orizzonti operativi dell'uomo in società; *b*) non intende il carattere decisivo (e non soltanto dimensionale) della comprensione storiografica di questa o quella società; *c*) non chiarisce a sufficienza il rapporto fra crisi esistenziale e simbolismo e il carattere specifico del simbolismo mitico-rituale; *d*) non offre ancora una metodologia interdisciplinare di ricerca nello studio delle società umane.

225 *La riforma dell'etnologia.*

L'etnologia è la scienza «storica» dell'etnos.

L'etnos designa le umanità non occidentalizzate viventi, quindi suscettibili di essere conosciute mediante l'incontro etnografico.

Le umanità non occidentalizzate viventi possono essere sia le civiltà cosiddette primitive, sia le civiltà dell'oriente prossimo, medio ed estremo (civiltà musulmana, indiana, cinese, giapponese) sia le formazioni culturali subalterne che sopravvivono nelle nazioni moderne dell'occidente (plebi rustiche). Etnologia in senso tradizionale, orientalistica e folklore ridistribuite nel concetto di «scienza dell'etnos».

La scienza dell'etnos è eurocentrica, cioè nasce dal rapporto della «civiltà occidentale moderna» con quanto è al di là della sua espansione unificatrice. L'incontro etnografico con le umanità non occidentalizzate viventi, come mediatore della autocoscienza del *telos* della civiltà occidentale, come messa in causa dei limiti storici di questa civiltà, come allargamento della sua umanità in vista dei suoi compiti unificatori del nostro pianeta nella attuale congiuntura culturale.

L'incontro etnografico come problema di «noi» (occidentali) e «gli altri» (non occidentalizzati): problema da risolvere mediante la conquista di una ragione storica che rigeneri nella mediatezza del pensiero «noi» e «gli altri» e scopra – oltre il «dato» della civiltà occidentale – il *telos* della umanità da unificare.

Conquista di tale ragione storica più alta mediante la storia dell'occidente e dell'etnos, mediante la «prova» e «riprova» delle categorie oc-

cidentalità. La loro verifica, modificazione, ecc., nel processo di comprensione dell'etnos.

Necessità del problema.

La scuola storico-culturale. Il significato di L. B.
Etnologia e filosofia.

Il funzionalismo.

La antropologia culturale. Etnologia e costume dell'etnos.

Significato dei millenarismi.

L'etnologia meridionalistica.

Appendice: le tecniche della ricerca etnologica:

- a*) la collaborazione interdisciplinare, il suo significato e i suoi limiti;
- b*) la ricerca sul campo e i suoi problemi.

Critica della «storia delle religioni».

Critica del relativismo culturale.

Critica del concetto tradizionale di «piano» della storia, di progresso unilineare dell'umanità (evoluzione dell'intera umanità secondo un piano e secondo diverse fasi di attuazione di esso): i temi del progetto, della unificazione come *telos*, del compito culturalmente e storicamente condizionato, della proposta di unificazione e della misura del suo successo dalla potenza di umanità di cui la proposta è portatrice.

226 *(Husserl.)*

Vi è una pagina di Husserl, *La crisi delle scienze europee*, che induce l'etnologo ad una particolare riflessione: «Portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel *telos* che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così – nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana – sia una mera follia storico-fattuale, un conseguì-

mento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata quella entelechia che è propria dell'umanità come tale... Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta o se non sia un mero tipo antropologico empirico come la "Cina" o l'"India"; e inoltre: se lo spettacolo dell'uropeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrando nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico. Noi ora siamo ben certi che il razionalismo del secolo XVIII, il suo modo di cercare un terreno su cui l'umanità potesse radicarsi, era una ingenuità. Ma con la rinuncia a questo razionalismo ingenuo, il quale, sviluppato conseguentemente risulta addirittura controsenso, occorre forse rinunciare anche al senso autentico del razionalismo? E che dire di un serio chiarimento di quell'ingenuità, del suo controsenso, e che dire della razionalità di quell'irrazionalismo che è tanto celebrato e che oltretutto si vuole da noi? Non è forse chiamato, se gli prestiamo orecchio, a convincerci a procedere razionalmente e a proseguire una fondazione razionale? O la sua irrazionalità non è per caso, in definitiva, un'angusta e cattiva razionalità, peggiore di quella del vecchio razionalismo? Non è forse la razionalità della ragione pigra, che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale?»

- 227 *Tesi di L.-S. sul rapporto fra storia ed etnologia*, saggio pubblicato la prima volta in «Revue de Métaphysique et de Morale», 54 (1949), n. 3-4, pp. 363-91 e compreso in *Anthropologie structurale*, Parigi 1958, pp. 3 sgg.

Posto che la sociologia, come intesa nei paesi anglosassoni, è un insieme di ricerche positive aventi per oggetto il funzionamento di società complesse e che la etnografia si volge invece a quelle che lo sono meno, e che quindi si potrebbe indifferentemente definire la sociologia come etnografia delle società più complesse e la etnografia come sociologia di quelle che lo sono meno (cioè la sociologia come branca della etnografia e la etnografia come branca della sociologia); e posto che, in generale, la storia ha per oggetto specifico di determinare monograficamente come le cose sono diventate quel che sono; il problema concerne i rapporti fra etnografia, etnologia e storia.

Critica della storia ideologica e congetturale della scuola evoluzionista e diffusionistica, e della teoria dei cicli culturali. Anche nella forma più moderata della distribuzione di certi tratti culturali in regioni limitate dell'America del nord, di determinati centri di origine e di limitati itinerari di diffusione (Lowie, Spier, Kroeber), «ciò che rende deludenti questi studi è che essi non ci apprendono nulla sui processi coscienti o incoscienti, tradotti nelle esperienze concrete, in virtù dei quali gli uomini che non possedevano una istituzione ne sono venuti in possesso, sia per invenzione, sia per trasformazione di istituzioni anteriori, sia per averli ricevuti dall'esterno» (p. 9).

La critica di Boas alla possibilità di una macrostoria in etnologia è consapevole del dilemma in cui la etnologia si dibatte: la conoscenza dei fatti sociali a partire dalla concreta osservazione di società particolari e dei loro comportamenti culturali, e impossibilità di ottenere questa conoscenza senza la storia di ciascun gruppo. Kroeber cerca di ristabilire la dimensione storica, ma a prezzo di rendere più elastici i troppo rigorosi criteri di validità che Boas aveva imposto alle ricostruzioni storiche, Malinowski abbandona il terreno della storia, limitandosi all'analisi di una singola cultura, alla descrizione delle sue istituzioni e delle loro relazioni funzionali, allo studio dei processi dinamici per i quali ciascun individuo agisce sulla società e la cultura sull'individuo: ma, il punto è — come si chiedeva Boas — come sia possibile questa conoscenza senza quella «dello sviluppo storico che ha messo capo alle forme attuali». Pericoli connessi al voler saltare dalla osservazione etnografica di una determinata società e dei suoi comportamenti culturali alla intuizione di verità eterne sulla natura e sulla funzione delle istituzioni sociali (p. 17).

Il problema di evitare di fare delle popolazioni studiate, dei riflessi della nostra propria società, delle nostre categorie e dei nostri problemi (p. 22).

Sia l'etnografia che la storia studiano società «altre» rispetto a quella in cui viviamo. La lontananza nel tempo o nello spazio è un carattere secondario rispetto alla similitudine delle posizioni.

- 227.1 L'articolo di Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*, cerca di stabilire una distinzione di prospettiva fra le due scienze, la prima «organizzando i

suoi dati in rapporto alle espressioni coscienti (la seconda invece), in rapporto alle condizioni incoscienti della vita sociale» (*Anthropologie structurale*, 1958, p. 25: ma l'articolo fu pubblicato per la prima volta nella «Revue de métaphysique et de morale», XL (1949), n. 3-4, pp. 363 sgg.). Ora questa distinzione non regge, perché la storiografia è stata sempre impegnata, almeno nella sua età più matura, a ricostruire le motivazioni inconsapevoli e gli inconsapevoli risultati dell'operare dell'uomo in società. Lo storiografo non si limita mai, se è veramente storiografo, a riprodurre il modo col quale la coscienza degli operatori storici apprende il proprio operare, ma dopo aver accertato tale coscienza, passa col sussidio di altri documenti contemporanei, e soprattutto della prospettiva acquistata attraverso ciò che è accaduto dopo, a ricostruire il vero senso di una iniziativa individuale, di un istituto, di un'epoca, di una civiltà e in generale di un «evento», oltre la coscienza che ne ebbero i contemporanei che vi furono impegnati (e quest'oltre è da intendere sia nel senso delle motivazioni che dei risultati). Lo storiografo della riforma protestante non si limita a ripetere per esempio la coscienza che della riforma ebbero Lutero, o Calvino, o i principi o Tommaso Münzer o Erasmo da Rotterdam o papa Leone X, ma comparando queste diverse coscienze del fenomeno, avvalendosi di determinati strumenti di analisi, esplorando documentazioni di diversa qualità e soprattutto tenendo presente (ciò che i contemporanei non potevano a priori fare) il modo col quale la riforma operò nella vita culturale europea – ciò che la riforma diventò di fatto attraverso queste coscienze parziali e il loro contrasto –, lo storiografo della riforma ricostruisce il fenomeno, ristabilisce le parti di ciascuno, verifica tutte le pretese coscienti, e infine le ricomprende in un «senso» complessivo, in una dinamica unitaria, in un dramma vivente che va oltre i singoli protagonisti. La rivoluzione francese fu vissuta nella coscienza in modo diverso da un aristocratico, da un *sans-culotte*, e diversamente ricostruita da Michelet e da Taine: onde poi lo storico dei nostri tempi, che si avvale delle esperienze di due guerre mondiali, e dei problemi scaturiti dall'antitesi fra democrazia borghese e democrazia socialista, avrà della rivoluzione dell'89 una coscienza necessariamente molto più complessa, ricca e «vera» di quella che ne ebbero i protagonisti o i suoi primi storiografi.

227.2 «Gli uomini fanno la loro propria storia, ma non sanno che la fanno»: questa celebre formula di Marx è interpretata da Lévi-Strauss nel senso che il primo termine giustifica la storia, il secondo la etnologia (p. 31).

Ma è da osservare, in primo luogo, che almeno l'estensore della formula (in realtà l'intero orientamento della civiltà occidentale) è un uomo che «sa» che la storia umana è fatta da uomini; onde la formula di Marx giustifica l'impiego di un criterio unitario storiografico nella interpretazione di tutti i fatti umani, cioè nel riconoscere che qualsiasi ricerca storiografica partendo dall'analisi dei dati consci si muove verso il problema delle motivazioni «inconscie» e degli «inconsci» risultati dell'umano operare, al di là delle motivazioni e dei fini che appaiono alla coscienza degli operatori: storicamente «vero» è tutto il processo che dalle motivazioni inconscie, attraverso una certa necessaria limitazione della coscienza, mette capo a certi risultati che stanno oltre questa limitazione. Dalla formula di Marx discende quindi la ricerca storiografica come coscienza allargata dell'operare storico, come coscienza che «sa» molto di più intorno a quest'operare di quello che ne seppero gli operatori stessi. In secondo luogo è da osservare che la espressione «gli uomini non sanno di fare la loro storia» va intesa in senso relativo: infatti se gli uomini effettivamente non lo sapessero in senso assoluto, non potrebbero mai conquistare questo sapere, e d'altra parte se questo sapere potesse un giorno essere integralmente conquistato, e il fare la storia coincidesse puntualmente con la coscienza operativa che se ne ha, in quel giorno cesserebbe anche la storia (la storiografia ucciderebbe la storia): vi è sempre uno scarto fra operare e coscienza dell'operare, vi è sempre un inconscio, una zona d'ombra, sia per quel che concerne le motivazioni che per quel che concerne i risultati (proprio per questo vi è una storia).

«Gli uomini non sanno di fare la loro propria storia»: il «sapere» che invece la fanno è il grande principio ideale dell'occidente, nel senso che l'occidente è il pensiero metodico, in continuo sviluppo, di questo principio. Ma un operare storico consaputo come umano, per quanto angusto, labile, ecc. non manca mai in nessuna civiltà (si ricordi la polemica di Malinowski sul rapporto fra sacro e profano, fra mistica e lavoro) e d'altra parte l'uomo occidentale più consapevole di questo grande principio orientativo non possiede mai integralmente nel pensiero tutte le motivazioni e tutte le prospettive del proprio operare, altrimenti l'operare non avrebbe più senso, e l'uomo potrebbe utilmente essere sostituito da un robot.

La distinzione fra prospettiva storica e prospettiva etnologica, così come la formula Lévi-Strauss, è artificiale e incongrua. Ciò che resta è l'unica scienza storiografica, arricchita dalle istanze maturate nel corso dello

sviluppo di scienze quali la sociologia, la psicologia, la psichiatria, la psichiatria culturale, il folklore, la etnologia tradizionale, la antropologia, la linguistica.

227.3 L'articolo di Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*, e l'altro su *La notion de structure en ethnologie* avallano una distinzione fra etnologia e storia nel senso che la prima organizzerebbe i suoi dati in rapporto alle condizioni incoscienti della vita sociale, mentre la seconda li organizzerebbe in rapporto alle espressioni coscienti. In secondo luogo l'etnografia e la storia si fonderebbero sulla raccolta e l'organizzazione dei documenti mentre la etnologia e la sociologia studierebbero piuttosto i modelli costruiti a partire, o per mezzo, di questi documenti. In terzo luogo etnologia, storia, sociologia ed etnografia si orienterebbero ciascuna nel seguente modo: storia ed etnografia sono orientate più verso la osservazione empirica che verso i modelli, sociologia ed etnologia più verso la costruzione di modelli che verso la osservazione empirica, e d'altra parte, per quanto concerne la costruzione di modelli, etnografia ed etnologia sono orientate più verso modelli meccanici che verso modelli statistici, storia e sociologia più verso i modelli statistici che verso quelli meccanici.

227.4 *L'etnografia*: «osservazione ed analisi dei gruppi umani considerati nella loro particolarità, scelti spesso – per ragioni teoriche e pratiche, ma che non concernono la natura della ricerca – fra quelli che differiscono di più dal nostro nell'intento di restituire nel modo più fedele possibile la vita di ciascuno di essi».

L'etnologia: utilizzazione comparativa dei documenti presentati dall'etnografia, e orientamento prevalente della ricerca verso le condizioni incoscienti della vita sociale (mentre la storiografia è orientata prevalentemente verso le espressioni coscienti) (p. 25).

L'attività incosciente impone forme ad un contenuto; queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli uomini, a qualsiasi epoca e civiltà essi appartengano; pertanto raggiungendo la struttura incosciente, soggiacente a ciascuna istituzione o a ciascun costume, si ottengono principi di interpretazione validi per altre istituzioni e altri costumi, a condizione naturalmente di spingere abbastanza lontano l'analisi (p. 28).

L'etnologo procede in avanti, cercando di raggiungere, attraverso un cosciente che non ignora mai, un incosciente sempre maggiore verso cui si dirige, mentre lo storico si propone di considerare le attività concrete e particolari in una prospettiva sempre più ricca e completa (p. 32). «L'etnologo si interessa soprattutto a ciò che non è scritto non tanto perché i popoli che studia sono incapaci di scrivere, quanto perché il suo interesse è diverso da tutto ciò che gli uomini curano abitualmente di fissare sulla pietra o sulla carta» (p. 33).

227.5 Secondo Lévi-Strauss storia, sociologia, etnografia ed etnologia si differenziano fra di loro per la prospettiva con cui considerano le manifestazioni della vita sociale: storia ed etnografia sono orientate più verso la osservazione empirica che verso la costruzione di modelli, sociologia ed etnologia più verso la costruzione di modelli che verso la osservazione empirica; e d'altra parte, per quanto concerne i modelli, etnografia ed etnologia sono orientate più verso la costruzione di modelli meccanici, storia e sociologia lo sono di più verso modelli statistici. In particolare storia e etnologia si differenziano anche in altro modo, in quanto la prima organizzerebbe i suoi dati in rapporto alle espressioni coscienti della vita sociale, mentre la seconda li organizzerebbe in rapporto alle condizioni incoscienti (*Anthrop. struct.*, pp. 25, 313 sg.).

La quistione torna a p. 387, estesa al rapporto fra etnografia, etnologia, antropologia (antropologia fisica, antropologia sociale, antropologia culturale), sociologia, scienza sociale, geografia (antropogeografia), archeologia, preistoria (paletnologia), linguistica, folklore, tradizioni popolari.

Ibid.: La antropologia come scienza globale dell'uomo, in tutta la sua estensione storica e geografica, ecc. p. 397: la «oggettività» della antropologia intesa a) come «astrazione delle credenze, preferenze e pregiudizi dell'osservatore»; b) come costruzione di nuove categorie interpretative che consentono formulazioni valide non solo per un osservatore onesto e obiettivo, ma per tutti gli osservatori possibili; c) come scienza di «insiemi significanti» e delle loro strutture.

È tuttavia da osservare che gli «etnocentrismi» occidentali cominciano ad operare sin dal livello della raccolta dei fatti, poiché nella stessa scelta iniziale di tali fatti entrano in azione, in modo inconsapevole, certi risul-

tati della storia della civiltà occidentale: anzi la stessa ricerca di una obiettività scientifica come problema, la stessa etnografia come scienza, sono uno di questi risultati.

227.6 Il «discorso» di L.-S.:

1) In qualsiasi scienza l'ostacolo è costituito dalla interdipendenza dell'osservatore e del fenomeno osservato: questa situazione è universale.

2) Nell'astrofisica questa interdipendenza è trascurabile per la grandezza dell'oggetto, nella fisica atomica i valori statistici o medi annullano l'influenza dell'osservatore. Nelle scienze sociali applicate, dove le modificazioni introdotte dall'osservatore sono dello stesso ordine di grandezza dei fenomeni studiati, i metodi matematici di predizione scientifica sono inapplicabili.

3) Vi è tuttavia un dominio delle scienze sociali, la linguistica – e più precisamente la linguistica strutturale considerata dal punto di vista della fonologia – che più chiaramente presenta i due caratteri fondamentali che danno presa ad uno studio scientifico: *a*) le condotte linguistiche si situano al livello del pensiero inconscio (non siamo coscienti delle leggi morfologiche e sintattiche della lingua); *b*) non siamo coscienti dei fenomeni che utilizziamo per differenziare il senso delle parole e delle opposizioni fonologiche che consentono di analizzare ciascun fonema in elementi differenziali. La coscienza scientifica delle regole grammaticali e fonologiche della nostra lingua non modifica sostanzialmente l'esperienza del soggetto parlante. In linguistica, dunque, l'influenza dell'osservatore sull'oggetto d'osservazione è trascurabile: «non basta che l'osservatore prenda coscienza del fenomeno perché questo risulti modificato». Inoltre in linguistica disponiamo di lunghe serie statistiche (diacroniche o spaziali), e si presentano pertanto tutte le condizioni per un trattamento matematico.

4) I risultati della linguistica strutturale sono stati ottenuti in virtù della fonologia, nella misura in cui essa ha saputo «al di là delle manifestazioni coscienti e storiche della lingua, superficiali», attingere *realtà oggettiva*, cioè *sistemi di relazioni* che sono il prodotto della *attività inconscia* dello spirito. Può essere una tale riduzione (cioè riduzione a realtà

oggettive in quanto sistemi di relazioni dell'inconscio) essere intrapresa per altri tipi di fenomeni sociali?

5) Fenomeni presi in considerazione: la evoluzione dello stile del costume femminile, la moda. Analisi quantitativa della moda, tentata da J. Richardson e A. L. Kroeber, da cui risulta che questo prodotto inconscio della vita sociale risponde a leggi e può essere previsto nella sua evoluzione. *Le regole matrimoniali e i sistemi di parentela*, in quanto regole che assicurano la circolazione delle donne nel gruppo sociale sostituendo un sistema di relazione di consanguineità, di origine biologica, con un sistema sociologico di alleanza.

6) L'analisi strutturale può essere elettivamente applicata a fenomeni culturali (linguaggio, sistemi di parentela) in cui predomina l'attività inconscia. Ma questa elettiva applicazione può dischiudere all'analisi strutturale altri domini della vita sociale, cioè il diritto, l'arte, la religione, il mito.

7) L'ideale o il compito che dall'analisi strutturale derivano è la elaborazione di una sorta di «codice universale, capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche proprie di ciascun aspetto» della vita sociale (linguaggio, sistemi di parentela, arte, diritto, religione, economia, ecc.): un codice il cui impiego dovrà essere legittimo per ciascun sistema preso isolatamente e per tutti i sistemi quando si tratterà di compararli.

227.7 L.-S., *Anthr. struct.*, p. 228: lamenta lo stato di caos in cui versa la etnologia religiosa, e in particolare le teorie interpretative sul mito, contrapponendo a questo caos il rigore scientifico che potrebbe derivare da un approccio strutturalistico. Non si vuol qui contestare né l'approccio strutturalistico, né la raccomandazione euristica di considerare gli uomini come se fossero formiche, ma soltanto indicare i limiti di quell'approccio e di quella raccomandazione euristica.

Il paradosso fondamentale della osservazione etnografica e della ricerca etnologica è il seguente: per osservare il culturalmente alieno occorre necessariamente impiegare determinate categorie di osservazione, senza le quali i fenomeni culturali cessano di apparire all'osservazione. Queste categorie sono: religione, magia, tecnica; mito, rito; arte; economia, so-

cietà; diritto; politica; anima, spirito, forza; normale e anormale, sano e psichicamente malato; storia, cultura. Ma queste categorie sono concresciute, quanto alla loro distinzione e alle polemiche storico-culturali per entro le quali sono state distinte, con la storia culturale dell'occidente, dalla Grecia ad oggi: sussiste quindi il rischio che, impiegandole per culture aliene, impartecipi di tale storia, sia inconsapevolmente e acriticamente attribuito a tali culture la storia nostra, le nostre polemiche, le nostre scelte, le nostre distinzioni categoriali, introducendo in tal guisa, sin nella fase iniziale della osservazione, una distorsione etnocentrica dei fenomeni da osservare. Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegarle, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno.

Il paradosso può esser sciolto quando si prenda coscienza della limitazione etnocentrica delle categorie di osservazione impiegate dall'etnografo occidentale; quando si ripercorre esplicitamente la storia occidentale racchiusa nelle categorie di osservazione; quando si sappia, quindi, quale è il loro senso che deve essere epochizzato in quanto non pertinente alle culture aliene; quando attraverso tale *epoché*, si lasci apparire il senso alieno in quistione: e infine quando, attraverso l'apparire di tale senso alieno si procede ad una riforma delle categorie occidentali di osservazione e ad un incremento del sapere antropologico.

Esempio: I fatti mitici delle culture aliene, in quanto sono raggruppati secondo la categoria di osservazione: «mito», sono raggruppati secondo una storia estranea alle culture aliene, cioè quella storia che dal rapporto *mythos-logos* del mondo classico giunge sino all'epoca moderna e contemporanea, rifluendo inconsapevolmente nell'uso corrente del francese *mythe*, del tedesco *Mythos*, dell'inglese *myth*, dell'italiano *mito*, e nelle scelte personali – più o meno consapevoli e arbitrarie – che il parlante fa per entro questa storia.

227.8 L.-S., *Anth. struct.*, p. 228, si lamenta che fra i capitoli della etnologia religiosa in cui regna il caos, quello del mito soffre in modo particolare della situazione di carenza che in questa sfera caratterizza la più recente ricerca etnologica. Ma il procedimento che segue L.-S. per avallare la necessità di una interpretazione strutturalistica in polemica con le altre (naturalistiche, sociologiche, psicologiche, ecc.) condivide almeno con que-

ste il punto di partenza: il non prender coscienza che «mito» è una categoria plasmata nel corso della storia della cultura occidentale e che nel momento in cui la impieghiamo come categoria di ricerca etnografica per osservare, descrivere e interpretare culture aliene, non partecipi di tale storia ma pur partecipi di una loro storia, sono messe in causa tutte le polemiche, le scelte, le distinzioni occidentali che sono racchiuse e recapitolate in «parole» come l'italiano *mito*, il tedesco *Mythos*, l'inglese *myth*, il francese *mythe*, ecc. e che sono estranee alle culture aliene di cui si occupa appunto la ricerca etnografica, etnologica e antropologica. I fatti mitici delle culture aliene, in quanto sono raggruppati come mitici, già includono l'esercizio della categoria occidentale di osservazione che prende il nome di «mito»: cioè già sono predisposti per accogliere tutte le distinzioni, polemiche, ecc. occidentali che sono così denominate. Ma è legittima questa operazione? Ove quelle distinzioni fossero chiaramente possedute e sospese, non potrebbe per esempio la realtà etnografica esser meglio raggiunta se si parlasse di «simbolo mitico-rituale» di «mito in azione» e di «orizzonte mitico del rito» (dove l'azione, il rito, investe anche il semplice «narrare»)?

227.9 *L'oggettività dell'etnologo (e dell'antropologo).*

L.-S., *Anthr. cult.*, p. 398, accenna alla oggettività dell'antropologo come quella che non consiste soltanto di fare astrazione dalle sue credenze, dalle sue preferenze e dai suoi pregiudizi, né soltanto di sollevarsi al di sopra dei valori propri alla società e al gruppo dell'osservatore, ma dei suoi stessi metodi di pensiero, raggiungendo così una formulazione valida non soltanto per un osservatore onesto e obiettivo, ma per tutti gli osservatori possibili. L'antropologia quindi elabora «nuove categorie interpretative», introducendo nozioni di spazio e di tempo, d'opposizione e di contraddizione altrettanto straniere al pensiero tradizionale quanto lo sono quelle che si incontrano oggi in certi rami delle scienze naturali.

227.10 L.-S., *Structures élém.*, pp. 74-80, segnala il valore duplice della sopravvivenza, che può essere in dati casi la testimonianza di una inerzia di ciò che ha perduto la sua ragione d'essere, e in altri casi la testimonianza di una ragione d'essere tanto fondamentale da esser l'ultima a morire: qualcosa come la rigenerazione e la circolazione del sangue nell'organi-

simo umano, che è l'ultima funzione ad arrestarsi determinando lo stato di morte. Ciò racchiude un avvertimento metodologico, e che cioè nei frammenti superstiti di sistemi culturali scomparsi più o meno disorganicamente e subalternamente ricompresi in sistemi culturali egemonici (per esempio il tarantismo pugliese superstite nell'Italia meridionale di oggi) sono da ravvisare i nuclei vitali dei sistemi scomparsi, la loro parte «più resistente» alla trasformazione e che continua ad assolvere, sia pure in forma attenuata e limitata, la loro funzione fondamentale. In generale questi frammenti superstiti hanno subito a loro volta influenze da parte della cultura egemonica, cioè trasformazioni sincretistiche di varia qualità (per esempio il sincretismo col culto di san Paolo nel caso del tarantismo salentino); si sono inoltre immensamente impoveriti di significati e di funzione rispetto a quando entravano organicamente nei sistemi culturali cui appartenevano: tuttavia le trasformazioni sono «esteriori» e l'impoverimento lascia meglio trasparire la funzione fondamentale. Percepiti in *statu moriendi* questi frammenti superstiti possono concorrere, insieme a documentazioni ed analisi di altro tipo e più dirette, a farci comprendere la nascita e la maturità del sistema scomparso così come i limiti di espansione e di unificazione del nuovo sistema che li conserva tuttavia come frammenti.

L.-S., *S. élém.*, p. 120, in polemica con le teorie psicologiche che stabiliscono «corrispondenze» o addirittura «identità» tra bambini, primitivi e psicopatici e che variamente fanno appello a principi come «la ontogenesi riassunto della filogenesi» e «regressione ad un livello evolutivamente inferiore di struttura», oppone il diverso criterio di «un fondo universale infinitamente più ricco di quello di cui dispone ciascuna società particolare, un fondo che in guisa ancora indifferenziata, si ritrova in ogni bambino e che costituisce il patrimonio, di cui l'umanità dispone *ab aeterno* per definire le sue relazioni al mondo e quelle rispetto all'«altri». Le società storiche, le singole culture, rappresentano soltanto un particolare sviluppo, differenziazione e organizzazione di alcune soltanto fra queste possibilità. Da osservare, a questa tesi di L.-S. che il problema fondamentale dell'umanesimo etnologico è il metodo per oltrepassare le limitazioni incluse nella cultura di cui l'etnologo fa parte (cioè la cultura occidentale), e soprattutto per oltrepassare la storia culturale «propria» inclusa nelle stesse categorie impiegate nella osservazione etnografica e nella interpretazione etnologica: il metodo per aprire le proprie categorie culturalmente condizionate alle altre culture (o alle subculture), in guisa da raggiungere quel «fondo universalmente umano» delle di-

verse possibilità di esser «uomo» e di comprendere; il movimento che, da quel fondo, fa di volta in volta emergere le singole scelte culturali.

227.11 L.-S., *Anthr. struct.*, p. 252, segnala un tipo di struttura del mito che è comune al *pecking order* dei gallinacci e di altri animali e ai sistemi di parentela (scambio generalizzato). Senza entrare per ora nella opportunità di questa «riduzione» e nel valore che essa può assumere come momento dell'analisi etnologica e antropologica, occorre segnalarne in ogni caso i limiti: e cioè che in quanto riduzione al comune e all'inconscio, e in quanto formalizzazione matematica, tale riduzione lascia aperto il problema della distinzione non meramente verbale, o oratoria, dei miti dai sistemi di parentela, e di questi prodotti culturali dal *pecking order* dei gallinacci.

lebnis). Linguaggio, comunicazione intersoggettiva, esprimibilità e pubblicizzazione del privato, continua ascoltazione e interiorizzazione del pubblico, scelta valorizzante che sempre oltrepassa le situazioni: tutto ciò non si aggiunge alla presenza, ma la fonda e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa «norma» che la rende «normale». Quando, come nell'angoscia esistenziale, la parola vien meno, la comunicazione è impossibile, il privato si fa ineffabile, il rapporto col mondo storico è insidiato alla radice, e il decidere secondo valori intersoggettivi è investito in una sorta di mortale stanchezza, allora si esperisce la perdita della «norma» della presenza, il mutar di segno della presentificazione, e si perde quindi proprio la presenza: si vive l'orrore del nulla, dove però il nulla ha il senso fondamentale dell'eticamente negativo per eccellenza, cioè il senso del vissuto recedere e annientarsi dell'ethos primordiale della presentificazione e del trascendimento.

5.3.4. *L'ethos del trascendimento* (br. 381-401).

Si definisce l'ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva come fondamento dell'esserci-nel-mondo, cioè come ultima e inderivabile pensabilità e operabilità dell'esistere. L'ethos del trascendimento non è un essere, ma un dover essere, realizzantesi nella cultura. Merito dell'esistenzialismo positivo italiano è appunto l'aver sottolineato la modalità doverosa dell'esserci.

Principio antropologico fondamentale, segno di apertura al futuro e pertanto caratterizzato dalla temporalità (si veda, per questo, la polemica con Merleau-Ponty, al br. 386), l'ethos del trascendimento giustifica e fonda la scienza del trascendimento valorizzante della vita, cioè la scienza della cultura.

Le note su questo tema sono di origine diversa, interna ed anche esterna alle cartelle di *La fine del mondo*.

381 Uno dei vertici più 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, quella sempre rinnovantesi progettazione comunitaria dell'operabile, quell'emergere dalla situazione mediante il vario impegno del deciderla, secondo valore, che per un verso fondano la finitezza del singolo e la inesauribilità del suo compito operativo e per un altro verso garantiscono l'apertura del singolo all'essere, la sua possibilità di assicurarsi, mediante l'intersoggettività dell'opera che vale,

il riscatto dal semplice esistenzialismo positivo di guisa che l'esistere è sempre in tale trascendere valorizzante che si distacca da una situazione, oltrepassandola in un progetto operativo valorizzante. 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.

Il riconoscimento che la costituzione fondamentale dell'esserci non è l'essere-nel-mondo ma il doverci essere-nel-mondo comporta una serie di orientamenti dell'analisi che sono di importanza decisiva per la esatta impostazione di una ricerca che ha per argomento le apocalissi culturali. In primo luogo il doverci-essere-nel-mondo comporta, in quanto principio, il rischio radicale di non poterci essere in nessun mondo possibile, la possibilità del crollo di quell'ethos del trascendimento che regge il mondo proprio perché sostiene e alimenta il farsi presente ad esso con l'impegno e l'energia del trascendere le sue situazioni. L'ethos del trascendimento valorizzante, appunto per la sua qualità di testimonianza primordiale di *humanitas*, è insidiato dal flettersi del suo slancio su tutto il fronte della possibile valorizzazione, appare cioè insidiato, proprio nel suo carattere di principio, da un mutamento di segno che coinvolge il finire del mondo e della presentificazione al mondo. È questo il significato del riconoscimento secondo cui «ciò che può perdersi, ciò che può in ogni caso annullarsi, è lo stesso fondamento metafisico dell'essere». Senza dubbio l'ethos del trascendimento è sempre di nuovo chiamato a combattere l'insidia estrema di perdersi o annullarsi: e ciò che chiamiamo cultura nella sua positività è appunto il vittorioso battersi dell'uomo per mantenere sempre aperta la possibilità di un mondo culturale possibile, l'esorcismo solenne che contro il rischio del «finire» fa ostinatamente valere la varia potenza dell'opera che vale e dei *mores* che essa genera e sostiene. Ma, al tempo stesso, il dramma della cultura acquista il suo più pieno valore umano proprio perché «il doverci essere in un mondo culturalmente significativo» è esposto al rischio di «non poterci essere in nessun mondo culturale possibile», e quindi può dissiparsi, al limite, nei sintomi di una malattia mortale, avviandosi senza possibilità di ripresa al suo esito catastrofico. In questo senso «la fine del mondo» è una possibilità antropologica permanente, che travaglia tutte le culture umane. Qui già si profila un primo profondo divario che separa l'orientamento della nostra analisi da quella che potrebbe discendere dall'esistenzialismo heideggeriano. Nella prospettiva di tale esistenzialismo

l'esserci racchiude necessariamente nella sua struttura trascendentale l'essere nel mondo: l'analisi dell'esserci si risolve quindi necessariamente nella declinazione delle diverse modalità di essere nel mondo. Nella prospettiva adottata, invece, la struttura trascendentale dell'esserci è il doverci essere nel mondo, in atto di farsi valere contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: la catastrofe del mondano non appare dunque nell'analisi come un modo di essere al mondo, ma come una minaccia permanente, talora dominata e risolta, talora trionfante, alla quale il dover essere nel mondo è esposto in modo coesenziale alla sua stessa qualità di supremo principio operativo che sta alla radice dell'umano presentificarsi al mondo e [...]

382 *Ethos del trascendimento = doverci-essere-nel-mondo.*

Che il *Dasein* sia *in-der-Welt-sein* è il tema fondamentale dell'esistenzialismo heideggeriano. Ma l'esserci come *esser-nel-mondo* rimanda alla vera condizione trascendentale del doverci essere. In tanto è pensabile la presenza, in quanto si dispiega l'energia presentificante, l'emergere valorizzante della immediatezza della vita: il che significa che proprio questa energia, questo «oltre» costituisce la vera condizione trascendentale dell'esistenza. La mondanità dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità, al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'essere, secondo modi distinti di progettazione e di intersoggettività. L'uomo è sempre dentro l'esigenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere, e solo per entro l'oltrepassare valorizzante l'esistenza umana si costituisce e si trova come presenza al mondo, esperisce situazioni e compiti, fonda l'ordine culturale, ne partecipa e lo modifica. All'uomo non è dato mai trascendere questa stessa energia del trascendimento, che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente, la riconosca come tale oppur no: l'uomo non può che esercitarla ridischiudendosi sempre di nuovo al suo imperativo o patire variamente la sua crisi, sino al limite di quell'annientamento che, per l'individuo, sono la follia e la morte, e per le comunità la decadenza o il crollo della loro visione della operabilità del mondo. Ma sia che questa energia apra faticosamente il varco al suo slancio, sia che ricada su se stessa, questo suo dispiegarsi e questo rischio di caduta hanno luogo sempre dentro di essa, fanno parte della sua interna dialettica, senza che mai possa saltare sopra se stessa e pervenire alla «natura» in sé anteriore ad ogni valorizzazione umana – o al «puro spirito» secondo un trascendimento ultimo e definitivo. Questa non tra-

scendibile energia del trascendimento valorizzante intersoggettivo è, per eccellenza, trascendentale, cioè condizione ultima e inderivabile della pensabilità e della operabilità dell'esistere: in quanto chiama sempre di nuovo ad andar oltre la immediatezza del vivere, non è *élan vital*, ma ethos tanto poco riducibile al dato biologico che il condizionamento biologico si fa percepibile dentro non fuori e prima, il suo dispiegarsi; d'altra parte non si esaurisce affatto nei *mores* storico-culturali, nei costumi, nelle singole «moralì», in questa o quella etica, ma *mores*, costumi, singole moralì, singole etiche procedono dal modo e dai limiti dentro i quali l'ethos si fa consapevole di sé e si esercita nelle moralì storiche. Linguaggio, vita politica, vita morale, arte e scienza, filosofia, simbolismo mitico-rituale della vita religiosa, procedono da questo ethos: la antropologia non è che la presa di coscienza sistematica di questo ethos, la determinazione dei distinti modi del suo manifestarsi storico, la individuazione, nell'oltre del trascendere, delle coerenze che presiedono ai singoli modi dell'oltre, dell'ordine e della relazionalità dei modi fra di loro, di ciò che appartiene alla struttura universale dell'esistenza e di ciò che invece si riferisce solo a singole formazioni storico-culturali transeunti.

L'ethos trascendentale del trascendimento opera in tutte le modalità del trascendente, anche nel progetto comunitario dell'utilizzabile. Anzi tale progetto è idealmente inaugurale, poiché segna l'inaugurale distacco dalla immediatezza del vivere, e il modo con cui l'ethos dà testimonianza di sé in questo progetto costituisce un condizionamento per tutti gli altri modi del trascendere (quelli che Marx chiamerebbe «sovrastrutturali»). Occorre ritenere dal marxismo il relativo primato di testimonianza dell'economico rispetto al resto, ma, d'altra parte, occorre interpretare il materialismo storico come trascendentalismo «vergognoso» di sé, ed esplicitare l'ethos che genera il progetto comunitario dell'ordine economico-sociale, e in particolare, il progetto dell'ordine socialista. Senza quest'ethos resta un mistero sia la fabbricazione della semplice pietà scheggiata, sia la percezione delle «contraddizioni» della società borghese, sia la esatta comprensione delle «contraddizioni» del mondo socialista, sia infine lo slancio operativo che trasforma il capitalismo in socialismo e che nel socialismo è chiamato a sciogliere i nuovi «nodi» nella prospettiva di un «mondo migliore».

La utilizzazione non gode buona stampa nell'irrazionalismo contemporaneo. Si ricordi Frobenius, e il suo teorizzare l'utilizzazione come una caduta del momento creativo, paideumatico. Ma si ricordi anche Hei-

deger. Occorre invece assegnare all'utilizzazione il momento inaugurale della creatività culturale, la testimonianza piú vera dei limiti storici dell'ethos del trascendimento della vita nella progettazione valorizzante comunitaria della vita stessa.

383 Il problema dell'uomo come essere sociale, cioè come iscritto in un sistema di orizzonti comunitari dell'operabile di cui il piú prossimo è la famiglia, ma che si estende alla totalità dei rapporti sociali e che comprende la totalità della storia umana; e d'altra parte, il problema dell'uomo come emergenza singola, come raccogliersi attivo della tradizione nella decisione attuale dell'operare per condurre avanti, qui ed ora, nel poco o nel molto, la storia del mondo e delle società. Questo trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, questa presentificazione del comunitario come fedeltà e iniziativa, come tradizione e libertà, come socialità e singolarità: qui sta l'uomo. Dall'esserci comunitariamente condizionato e comunitariamente aperto della decisione attuale nasce il mondo.

La natura come:

- a) Limite del culturalmente operabile e segno della inesauribilità del trascendere.
- b) Ordine naturale appaesato dalla operabilità culturale, natura relazionata al lavoro umano, sistema di percorsi operativi possibili.
- c) Strumenti materiali che prolungano e rendono piú potente. Il controllo della natura: abilità, tecniche, abitudini, modellamenti culturali del corpo (comunicazione).

384 L'umanità è ethos che si cerca, e appunto perché ethos (dover essere della vita per il valore, per l'intersoggettivo, per il comunicabile) si cerca senza trovarsi mai una volta per sempre. In quanto ethos che si cerca e non si trova mai una volta per sempre, l'umanità è molteplicità di singoli che si cercano nella polarità (maschio femmina) e si generano nel tempo; è senso di un limite, di una esteriorità materiale, di una resistenza in quanto segno della inesauribilità del trascendere e stimolo al suo rinnovarsi; è progetto comunitario dell'utilizzabile (corpi naturali, corpi artificiali, il corpo proprio e quello degli altri); comunicazione dei bisogni attraverso il linguaggio; ordine comunitario (della divisione del lavoro, della produzione della vita); è trascendimento di questo progetto per altre

forme di intersoggettività (poesia, scienza, moralità); è elaborazione di nuovi progetti dell'utilizzabile e di nuove ridistribuzioni della sua potenza reale in tutte le sfere della cultura, è, infine, proprio perché ethos, esposto al rischio estremo del suo crollo su tutto il fronte del valorizzabile, e quindi bisognoso di simboli di reintegrazione (religioni, simboli mitico-rituali, simboli civili).

385 *Il progresso.*

Se per «progresso» si intende l'ethos della valorizzazione intersoggettiva della vita, ogni civiltà – finché dura nella storia – è progresso, cioè appunto valorizzante emergenza dalle condizioni naturali, quale che sia la coscienza che abbia di questo emergere, e anche se lo neghi in comportamenti religiosi fondati sulla ripetizione rituale delle origini mitiche o su mistiche pretese di evadere una volta per sempre dal «mondo» o su mistiche attese di un escaton definitivo della storia umana. Affinché una civiltà sussista, una società funzioni, un linguaggio comunichi e dei valori circolino occorre progredire oltre la naturalità, trascendente la vita: e proprio questo ethos del progresso o del trascendimento, ancorché non riconosciuto come tale, è l'ultima forza attiva della vita culturale, il cui flettersi segna la fine degli individui come dei gruppi.

Il piano della storia universale da un *a quo* delle origini a un *ad quem* dell'escaton è da respingere come residuo della visione teologica della storia maturata per entro la tradizione giudaico-cristiana. Ma la negazione di un piano iscritto nell'ordine della provvidenza divina o dello Spirito del Mondo o della storia delle forze produttive della vita materiale, non significa la negazione di progetti di unificazione della dispersione umana e della molteplicità delle tradizioni e delle culture: una progettazione del genere pone l'unità come compito che può anche essere non assolto e assegna alla unificazione il carattere di una scelta che può non aver luogo anche se tutte le condizioni le sono favorevoli. Nel progresso vi è un margine di indeterminazione e una tentazione di morte, e questo margine e questa tentazione costituiscono appunto [...]

386 «La temporalità si temporalizza come avvenire - che - va - verso - il - passato - venendo al presente» («*avenir - qui - va - au passé - en - venant au présent*»): M.-P., p. 481.

La difficoltà di questa analisi è di sottrarre la temporalità alla valorizzazione, al trascendimento valorizzante. Questo avvenire che va verso il passato venendo al presente assume un significato solo se si intende per avvenire quel sempre rinnovato porsi dell'orizzonte della valorizzazione della vita, senza del quale non si dà avvenire e si disarticola la dialettica del tempo, come nella melancolia. L'ethos primordiale del trascendimento valorizzante, proprio in quanto principio esistenziale dell'oltre è temporalità, presentificazione di ciò che *deve* venire fra tutti i *possibili* a venire, e quindi ripresa di un certo avvenuto per dischiuderlo a quel «deve». E proprio in quanto il principio dell'esistere non è l'essere ma il dover essere per il valore, il dover essere non si esaurisce mai nell'esistere, ma sempre da capo torna a proporsi come orizzonte, e proprio per questo ogni singolo vive nel tempo, o più esattamente vive come temporalità, come «senso dell'avvenire», come «senso del passato», e, eminentemente, come senso della presentificazione che deve far passare, secondo un certo valore, l'avvenire nel passato (oppure, in una formulazione corrispondente, come senso della presentificazione che deve far passare, secondo una determinata valorizzazione, ciò che, *passando da sé*, corre verso il nulla).

387 L'ethos del trascendimento è vissuto umano per eccellenza in quanto energia oltrepasante le situazioni, cioè in quanto fare valorizzante e, al tempo stesso, valorizzazione operativa. Perché vi sia un mondo, e una situazione del singolo in esso, occorre emergere da esso, farsi margine od orizzonte di qualificazione e di comportamento rispetto ad esso, non coincidere immediatamente con la situazione ma distaccarsene sempre di nuovo e sempre di nuovo misurare secondo certi parametri (i valori) la distanza di volta in volta instaurata. Questo oltre, questa emergenza, questo margine, questo orizzonte, questa potenza di distacco e di misurazione costituiscono appunto un ethos primordiale, che fonda tutti i trascendimenti e che non comporta nessun legittimo oltre nel senso della «pura materia» o del «puro spirito», in quanto ethos, volontà originaria di cultura e di storia, è esposto a un rischio estremo, al crollo della potenza di valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile: e il mutamento di segno del suo slancio è esperito come catastrofe che colpisce la presentificazione e il mondo cui essa si rende presente. Le culture umane sono appunto la testimonianza di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore, la testimonianza cioè delle armi

impiegate, degli scacchi subiti, delle epoche di salute, di sanità insidiata e di malattia. La storia è il cercarsi di questo ethos nella consapevolezza, porgendo in questa ricerca il suo senso per chi opera in essa come per chi ne giudica le culture, le epoche, i geni in cui si manifesta.

388 *(Esserci e ethos del trascendimento.)*

L'esserci in società, in un mondo dell'utilizzabile che è sempre socializzato, racchiude in modo inaugurale l'appello fondamentale alla intersoggettività della vita umana, ad una fedeltà rispetto agli altri anche nella sfera dei bisogni materiali. Proprio perché l'uomo è in società, pubblicamente orientato, si giustifica l'impegno di altre fedeltà intersoggettive che stanno oltre l'utilizzabile in senso stretto: l'impegno a render pubblico il proprio operare, a uscire dalla propria «intimità» incomunicabile, a votarsi ad un controllore che sia, al tempo stesso, aperto all'essere controllato e verificato. Gli spaesati, gli sradicati, i ribelli, i solitari, nella misura in cui non sono dei «malati» partecipano anch'essi all'esserci-in-società: e così pure i mistici; d'altra parte l'esserci in società non può esaurire tutto l'esserci, senza lasciare nessun «oltre», altrimenti si cade nel più piatto conformismo totalitario, nel tecnicismo, ecc.

L'ethos del trascendimento è valore precategoryale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoryali, cioè alle forme di coerenza culturale. Questo ethos del trascendimento, questo doveroso andar oltre secondo valori categoryali, è il valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andar oltre primordiale che non può essere mai oltrepasato perché ogni oltrepasare secondo valori categoryali si compie in esso e per esso. L'ethos del trascendimento può tuttavia passare fondando il rischio estremo di tutti i valori che risultano in tal modo colpiti alla radice: è questo il chiudersi del ventaglio della vita culturale, il non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. Può passare in se stesso, dando luogo ai modi di esistenza psicopatologici; ma può passare anche nel senso di non esserci fedelmente in un distinto valore categoryale (mancanza di fedeltà da interpretarsi sia come confusione di più valori categoryali, sia come tendenza a feticizzarmi: poesia-propaganda, estetismo).

L'ethos del trascendimento può passare in vari sensi: 1) in senso esistenziale dando luogo agli stati psicopatologici; 2) in senso categoryale,

ciòè nell'interno di ciascuna forma di valorizzazione, dando luogo al suo «negativo»; 3) in senso naturale, con la morte dell'individuo.

389 Alla domanda se c'è prima l'essere e poi l'esperienza esistenziale o prima l'esperienza esistenziale e poi l'essere, la risposta è che «prima» – nel senso trascendentale del termine – c'è l'ethos del trascendimento della vita nel valore intersoggettivo. In quanto trascendimento sempre di nuovo emergente, cioè in quanto dovere di esserci, questo ethos è sempre esperienza esistenziale, vita concretamente oltrepassantesi, slancio verso la continua riplasmaazione intersoggettiva del mondo, socialità di comportamenti secondo l'ideale regolativo della valorizzazione. Ma, d'altra parte, in quanto trascendimento della vita, e quindi dell'abbisognare, questo ethos racchiude sempre un momento di finitezza, ed in quanto dovere del trascendere è esposto al rischio della caduta, della stanchezza e della inerzia. Questo rischio ha luogo nelle singole valorizzazioni, dando luogo a feticizzazioni ed esorbitanze (tecnicismo, estetismo, scientismo, moralismo, legalismo, politicismo, ecc.), ad un livello più profondo può colpire tutto il fronte della valorizzazione, destrutturando lo stesso mondo e lasciando apparire «la malattia degli oggetti», la fine del mondo come esperienza patologica.

390 Il principio trascendentale dell'ethos del trascendimento della vita nel valore fonda l'esserci come doverci essere nel mondo, cioè come compito inesauribile di valorizzazione in lotta contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile; fonda la molteplicità e la finitezza degli esserci, e il loro mantenersi nella misura in cui si aprono alla valorizzazione intersoggettiva: fonda la distinzione dei valori ed il progetto comunitario dell'utilizzabile come valore inaugurale, come testimonianza prima dell'ethos del trascendimento; fonda infine la inesauribilità dei singoli valori in singole opere e la inesauribilità dell'ethos in un singolo valore.

391 L'ethos del trascendimento della vita nel valore fonda i singoli trascendimenti valorizzanti. In quanto norma di possibilità e fine regolativo di tutti i trascendimenti valorizzanti è in sé intrascendibile, nel senso che né la vita né il valore possono essere attinti una volta per sempre: il «dover essere» originario di questo ethos è tutto nell'oltre del suo movi-

mento, nel passare dalla vita alla valorizzazione intersoggettiva della vita, e nel riproporre sempre di nuovo questo passaggio. Il rischio di quest'oltre sta nella sua caduta, ma la sua caduta non conduce né all'immediatezza della vita, né all'assolutezza del valore; conduce piuttosto al nulla, alla morte, alla follia.

Il «mondo» vivo, vero, pieno non è quello feticizzato in cui «ci si perde», ma quello che si delibera di perdere e di riconquistare, di mettere in causa e di riprendere nella attualità di una presentificazione senza sosta: è il mondo che ostinatamente deve morire e rinascere, e che dopo il sonno dobbiamo continuare a tessere, e che anche nel sonno e nel sogno si continua a tessere, e che ancor meno è sospeso dalla morte.

La fine del mondo, come rischio, è il crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: e questo rischio che colpisce gli individui può incombere su intere società, e anche sulla intera umanità. Ma il bandolo di tutta la matassa è sempre l'uomo che lo possiede.

La «terra di nessuno» fra l'esistenza e l'essere, fra il temporale e l'eterno nasce da una flessione dell'ethos del trascendimento e quindi dal non rendersi più conto (o dal non rendersi ancora conto) che la pretesa terra di nessuno non solo è sempre occupata, ma è l'unica terra in cui l'uomo è sovrano. Più esattamente «esistere» significa sempre aprirsi all'essere, e questo essere «che vale» non è mai separabile dal «dover essere» che vi tende.

Nessun individuo, nessun valore cui si apre la persona, nessuna epoca, nessuna società, nessuna civiltà possono pretendere di «esaurire l'essere»: tale pretesa è il rischio che minaccia l'ethos del trascendimento, perché «esaurire l'essere» non significa altro che «l'essere che si esaurisce come essere e diventa nulla».

392 Il trascendimento della vita nei valori intersoggettivi è il fondamento trascendentale dell'esserci-nel-mondo; in quanto tale esso è il principio di intellegibilità dell'esistere umano, la condizione della sua possibilità, il suo fine ideale, e al tempo stesso la ragione della finitezza dell'esistere stesso. Questa forza «primordiale» o «originaria» del trascendimento, riconducono l'esserci-nel-mondo al doverci essere in esso, e il doverci es-

sere al dover essere per i valori: piú in là di questo principio non è possibile andare, esso è l'intrascendibile regola di ogni trascendimento.

L'ethos del trascendimento della vita nei valori intersoggettivi è il fondamento trascendentale dell'esserci-nel-mondo. In quanto fondamento trascendentale esso è principio di intellegibilità dell'esistere in quanto «doverci essere valorizzante» e della finitezza delle singole esistenze, condizione della possibilità dell'esistere e del suo rischio, e ideale inesauribile della concreta vita storico-culturale. Oltre questo dover essere della vita per il valore non è possibile andare: esso è infatti la condizione di ogni «oltre», di ogni trascendimento. Da questo orizzonte trascendentale noi non possiamo uscire; ne possiamo raggiungere, con maggiore o minore pienezza, la consapevolezza filosofica. Per entro questo fondante fondamento, non trascendibile per essenza, regola interna di tutti i trascendimenti, [...]

393 I temi costitutivi di una filosofia della presentificazione valorizzante sono:

- A. L'affermazione di un ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva.
- B. Il carattere inaugurale del progetto comunitario dell'utilizzabile, per entro il quale prendono rilievo: 1) la molteplicità dei singoli; 2) la relazionalità sociale dei singoli; 3) l'ordine dei corpi materiali esterni; 4) l'ordine degli strumenti di controllo materiale e mentale (tecnica e scienza della natura); 5) la corporeità dei singoli; 6) i regimi di produzione e di distribuzione dei beni economici.
- C. Gli altri progetti comunitari oltre la utilizzazione (arte, filosofia, ethos consapevole di sé o vita morale).
- D. La crisi dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile.
- E. L'ordine simbolico (mitico-rituale o civile) atto a riprendere la crisi e a mutarla di segno ridischiudendo la valorizzazione.

In questa prospettiva nessun singolo, nessuna società storica, nessuna epoca, nessuna opera conseguita per entro un valore, nessuna particolare forma di valorizzazione possono esaurire l'ethos trascendentale del trascendimento, condizione e telos che impongono per un verso l'oltre senza sosta, e che per un altro verso pongono la «finitezza» (e quindi il limi-

te) di ciascun singolo, di ciascuna società storica, di ciascuna epoca, di ciascuna opera secondo valore, e infine di ciascuna forma di valorizzazione.

394 La natura come limite attuale dell'operabile e come inesauribilità del trascendere.

La natura come tradizione di domesticazione umana, come relazionata al lavoro umano, come ordine di oggetti appaesiati indicanti i percorsi operativi possibili.

Gli strumenti materiali prolunganti la efficacia operativa del corpo.

Gli strumenti mentali:

- a) di comunicazione: i linguaggi;
- b) le scienze.

I sistemi comunitari di cooperazione utilizzante: il regime di produzione e la forma della società.

Le tecniche del corpo, le abilità, la valorizzazione culturale del corpo in rapporto, in funzione, del progetto comunitario dell'utilizzabile.

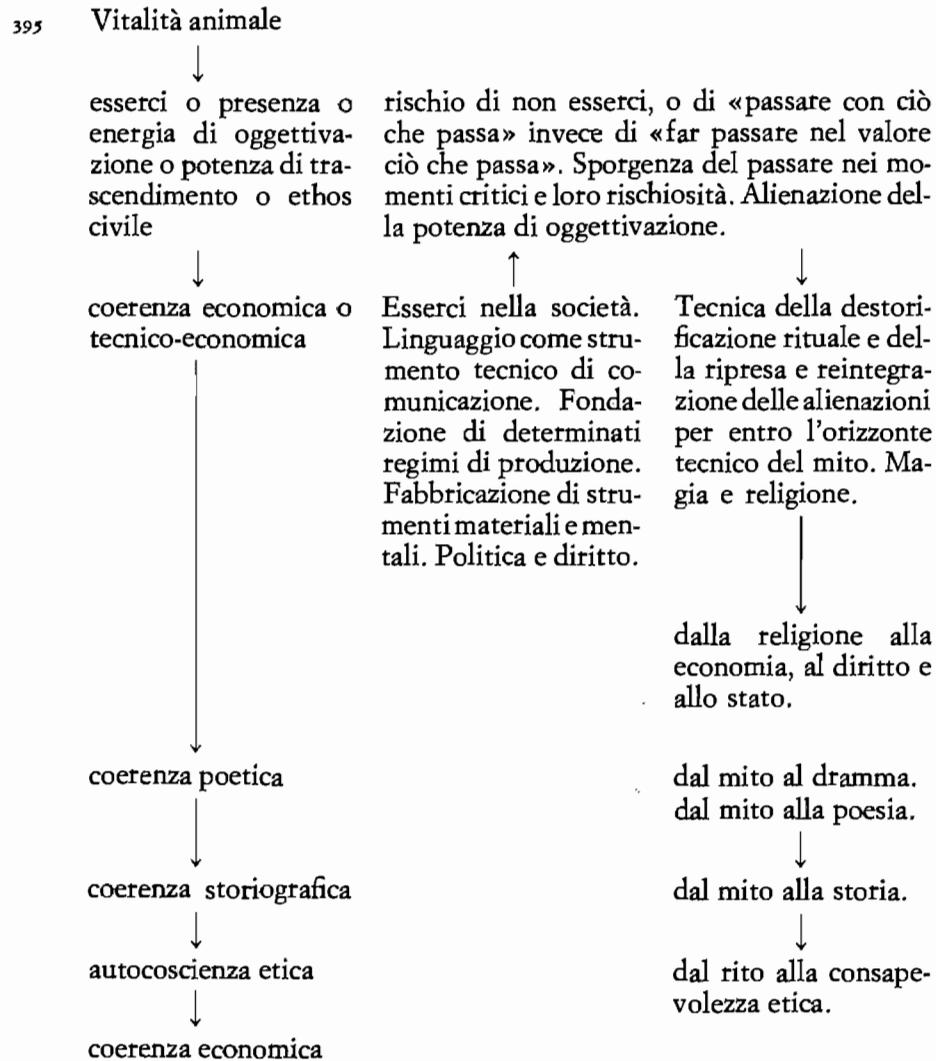
L'ordine politico e giuridico.

Il trascendimento del progetto comunitario dell'utilizzabile in altre valorizzazioni comunitarie: l'arte, la filosofia, la morale.

La crisi dell'energia primordiale del trascendimento valorizzante: le modalità del crollo dell'io e del mondo.

La sfera del simbolismo religioso come ripresa della crisi e riapertura verso la valorizzazione:

- a) Il simbolismo mitico-rituale.
- b) Il simbolismo civile.



396 Sorprendere l'ethos del trascendimento nell'atto in cui trascende la vita per la valorizzazione intersoggettiva, indicare le intenzioni categoriali di tali valorizzazioni e i modi concreti, storicamente condizionati, in cui si

attua lo slancio intenzionante, segnalare i rischi cui è esposto l'ethos del trascendimento, sia per quanto si riferisce al suo stesso principio che per quanto si riferisce alle singole valorizzazioni: tutto ciò è il compito di una etnologia o antropologia riformate, in cui l'ethos compie il suo sforzo più alto, cioè diventa consapevole di sé e della sua primalità. In questa prospettiva il principio non è né la «materia» né lo «spirito», poiché l'uno e l'altro si costituiscono dentro la tensione del trascendimento; non è l'intersoggettivo, né il singolo, perché il trascendimento comporta sia l'intersoggettività che opera con tutto il peso condizionante di una tradizione sociale, sia il singolo che liberamente si apre all'intersoggettivo rinnovando la tradizione; e soprattutto non è il privilegio indebito e la feticistica assolutizzazione di una particolare valorizzazione categoriale (per esempio il naturalismo scientificistico, il tecnicismo, l'estetismo, il legalismo, il moralismo, l'economicismo, il mitologismo, il ritualismo). La scoperta dell'ethos del trascendimento come principio antropologico fondamentale, come categoria fondatrice del categorizzare, e come continuo centro di focalizzazione, di revisione e di redistribuzione della energia categorizzante, è chiamata a chiarire il tema esistenzialistico della «condizione umana» in quanto *Weltverlorenheit*, «esserci al mondo» (o «nel» mondo) ed esser perduti in esso.

397 Il principio dell'ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva giustifica e fonda la valorizzazione particolare di una scienza dei condizionamenti biologici dei fenomeni psichici: ciò che certamente rifiuta è la assolutizzazione di questa prospettiva come metafisica materialista di qualsiasi tipo. Quel principio esprime semplicemente la presa di coscienza che tutte le valorizzazioni particolari della vita – e quindi anche delle scienze naturali – diventano intelleggibili dentro di esso, e che da esso non possiamo mai uscire per raggiungere una vita o una natura in sé, indipendente da ogni possibile trascendimento umano, o una valorizzazione in sé conclusa ed esaurita, senza possibile oltre. L'ethos del trascendimento può consapere la sua primalità fondante e non mai trascendibile: e in questa consapevolezza diventa la regola esplicita della vita che si fa cultura, mentre prima era la regola implicita, non consaputa e tuttavia operante. È questo l'assoluto in quanto dover essere per la valorizzazione intersoggettiva della vita: ma un «assoluto» che in quanto «dover essere» inesauribile interviene sempre di nuovo a rimettere in causa le pretese di assolutizzazione delle singole valorizzazioni particolari delle opere e assegna loro i limiti dentro cui valgono.

Nel principio dell'ethos del trascendimento si racchiude un concetto – e una immagine – della cultura umana in atto di plasmare sempre di nuovo il suo sforzo di sollevarsi dalla vita come finitezza e bisogno immediati. La cultura umana è quest'ethos che si cerca, e che cercandosi tenta varie vie, quante sono le culture umane che hanno visto il giorno nel nostro pianeta; ma in una di queste vie, quella percorsa dalla civiltà occidentale, esso sta faticosamente raggiungendo se stesso nella coscienza, onde così raccolto e confermato e difeso in essa poter procedere ad una nuova riplasmazione dell'umanità tutta, ad un confronto, un dialogo e una unificazione delle genti divise e delle provenienze culturali molteplici. Non dunque la immagine del progresso come sviluppo unilineare per fasi attraverso cui tutta l'umanità sarebbe solidalmente passata: ma come ethos della valorizzazione della vita che ha proceduto sino ad ora in varie direzioni per trovarsi, e che solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale, comincia a riconoscersi nel suo vero volto, e cioè non come prodotto divino, o del «soggetto» o dello «spirito», o della «materia» o della «natura» o della «utilizzazione» o della «tecnica» o delle «classi», ma proprio come ethos che va oltre la immediatezza e la finitezza del vivere muto e solitario, bisognoso e rapace, ottuso di individualità e votato a morte, orgoglioso e angosciato della propria carne, e va oltre verso il comunitario e l'intersoggettivo, il comunicabile e l'espressivo, fino a riconoscersi in questo compito e ad assumerlo deliberatamente come missione trasformatrice dell'uomo e della società e della natura.

398 Il principio dell'ethos del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva giustifica e fonda la prospettiva di una scienza dei condizionamenti biologici dei fenomeni psichici: ciò che certamente non giustifica è l'assolutizzazione di tale prospettiva, e quindi la trasformazione di un «come se» operativo nella visione della vita e del mondo del materialismo volgare. Analogamente quel principio giustifica e fonda la scienza del trascendimento valorizzante della vita, cioè la scienza dei fenomeni culturali, per quanto respinge nettamente la legittimità di ogni metafisica idealistica. Quel principio esprime semplicemente il trascendere valorizzatore che acquista coscienza della sua primalità e della sua inesauribilità produttiva, di guisa che tutte le valorizzazioni – e in particolare quelle delle scienze naturali e delle scienze storiche e sociali – diventano ricavabili e legittimabili dentro – e non fuori o contro quel principio fonda-

mentale. Proprio perché il trascendimento è trascendimento della vita, senza che sia mai possibile raggiungere né la vita o la natura in sé indipendentemente da ogni possibile trascendimento umano né la trascendenza dell'idea totalmente realizzata, si giustifica la duplice direzione del sapere verso i condizionamenti biologici e naturali della cultura e verso i trascendimenti culturali della vita e della natura.

399 Non l'esserci al mondo, l'esserci gettati, è un punto di partenza del sapere antropologico, ma piuttosto il doverci essere che sempre di nuovo trascende la vita nel valore intersoggettivo. Il mondo è innanzitutto possibile per un progetto comunitario dell'utilizzabile, e poi ancora per le altre valorizzazioni del mondano, oltre quella della utilizzazione. Anche l'abitudinario, il viver quotidiano, il seguire le tradizioni, il non mettere tutto in causa ad ogni momento, l'attenersi ai *mores* costituisce un momento importante del progetto comunitario dell'utilizzabile, in quanto solo nella misura in cui certi settori del comportamento utilizzante sono affidati ad abitudini, abilità divenute inconsapevoli, convenienze ed etichette, ecc. si rende disponibile una «quantità» e «qualità» di energia per iniziative e innovazioni.

L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell'anonimia del *man*, del «si» impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale. L'esser gettato nel mondo di cui parla Heidegger riflette soltanto, in modo inadeguato, la polemica contro la medietà della piccola borghesia nei moderni stati industriali capitalistici, la polemica contro una socialità conformista che ha perso ogni ragione della vita e sente flettersi oscuramente in sé l'ethos del trascendimento.

400 La domanda circa il senso dell'essere non comincia da qualsiasi ente intramondano, ma da quello stesso che pone la domanda, cioè l'uomo in quanto Esserci: il primato ontico-ontologico dell'Esserci per quanto concerne la interpretazione del senso dell'essere costituisce, com'è noto, il tema inaugurale dell'esistenzialismo heideggeriano. L'esserci è l'ente che si costituisce nella domanda del proprio essere, e che per questo suo domandarsi si apre da sempre all'essere: la via di accesso al senso dell'essere è dunque necessariamente l'essere dell'esserci, cioè appunto l'essere

dell'ente che già da sempre si rapporta a ciò che la ricerca ontologica eleva a suo tema specifico. Ma una volta orientata la ricerca in questo senso, il rapporto esistenziale con l'esserci si configura come distacco dal nulla che non si identifica mai con l'essere, e quindi come catastrofe dell'esistere.

401 L'ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, il rischio della caduta di quest'ethos, la tensione fra compito del trascendimento e minaccia del movimento di opposto segno verso l'annientamento: in questo dramma sta l'umano.

Ciò che conta è la testimonianza dell'opera comunitaria: agli uomini non si chiede ciò che credono di fare ma ciò che fanno realmente. Se si comportano come borghesi, difendono privilegi, esaltano oltre ogni misura la nazione, sono reazionari anche se sono teoricamente marxisti; e se combattono nei momenti decisivi buone lotte per l'avvento della democrazia socialista nel mondo, ha importanza relativamente limitata che lo facciano in nome di Budda o di Cristo o di Marx o di qualsiasi altra personale ideologia. Ciò non significa che il marxismo non debba, nella democrazia socialista in atto, cercare di costituire il nuovo terreno di unificazione della vita comunitaria.

L'elenco che segue comprende: *a*) i titoli dei libri e degli articoli commentati o utilizzati da De Martino nel corso del suo lavoro; *b*) i titoli che l'Autore - da quanto ci risulta dai suoi appunti - si riprometteva di prendere in considerazione; *c*) i titoli dei lavori sunteggiati o tradotti dall'Autore, espunti dal testo, ma menzionati dal curatore.

Non si è invece tenuto conto qui: *a*) degli autori semplicemente nominati da De Martino senza alcun riferimento bibliografico; *b*) delle opere letterarie (per lo più testi notissimi, come il *Faust*, la *Divina commedia*, ecc.) cui l'Autore fa generico riferimento; *c*) delle fonti antiche (classiche e cristiane) che De Martino utilizza senza citare l'edizione critica. Per questi tre ordini di autori e di opere si rimanda il lettore all'Indice analitico.

Ogni voce presenta, oltre ai dati bibliografici essenziali, il numero del brano o dei brani (o del sottobrano, in caso di citazione isolata) in cui si fa esplicito riferimento al testo relativo; i numeri delle pagine si riferiscono ai cappelli introduttivi del curatore.

Fanno eccezione i seguenti casi: *a*) utilizzazione da parte dell'Autore di più scritti tratti da un'unica raccolta di saggi (miscellanea, atti di un convegno, numero speciale di riviste, ecc.): si rimanda direttamente alla fonte generale; *b*) citazione in lingua straniera: si indica l'edizione originale; *c*) utilizzazione, esplicita o evidente, della traduzione italiana di un testo: si indica l'edizione italiana; *d*) citazione da parte di De Martino di un'edizione successiva alla prima: se non è stato possibile verificarne l'esattezza si è preferito rimandare alla prima edizione; *e*) errori di battitura e di memoria, lapsus, sviste dell'Autore, imprecisioni presenti nelle sue fonti bibliografiche: per non incorrere nel rischio di ipotesi azzardate qualche titolo è stato espunto, ma di regola si è intervenuti, apportando le correzioni del caso.

La bibliografia è stata redatta da Pietro Angelini.

- ABBAGNANO, N., *Introduzione all'esistenzialismo*, Torino 1947. [Appendice].
- ABELSON, J., *Il misticismo ebraico*, Torino 1929. [106].
- ACKERKNECHT, E. H., *Psychopatology, Primitive Medicine and Primitive Culture*, in «Bulletin of the History of Medicine», 14, 1943. [96, 97].
- ADAMS, R. M., *Strains and Discords. Studies in Literary Openness*, Ithaca 1958. [264].
- ADLER, G., *Zur Analytischen Psychologie*, Zürich 1952. [27.3].
- ALEXANDER, F. e ROSS, H. (a cura di), *Dynamic Psychiatry*, Chicago 1952. [96].
- ALTHEIM, F., *Apokalyptik Heute*, in «Die neue Schweiz Rundschau», 1, 1954. [105 e Appendice].
- ANDERS, G., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Torino 1961. [16, 281].
- Apocalisse e Insecuritas*, in «Archivio di filosofia», 1, 1954. [105, 276, 279 e Appendice].
- ARIETI, S., *Interpretation of Schizophrenia*, New York 1955. [72, 76, 99].
- BACHELARD, J., *L'air et les songes. Essai sur l'immagination du mouvement*, Paris 1943. [100.4].
- BARNETT, H. G., *Innovation. The Basis of Cultural Change*, New York 1953. [211.3-4]. - «Shakers». *A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957. [211.3-4].
- BARRABEE, P., *A Study of a Mental Hospital: The Effect of Its Social Structure on Its Functions* (unpublished), Harvard University, 1951. [96].
- BARTH, K., *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik Dargestellt Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1936. [279].
- BARUK, H., *Traité de psychiatrie*, Paris 1959. [57].
- BAUMER, F. L., *Twentieth-Century Version of the Apocalypse*, in «Cahiers d'histoire mondiale», 1, 1954. [274].
- BAZIN, G. e altri, *Satana*, Milano 1954. [274].
- BEAGLEHOLE, E., *A Note on Cultural Compensation*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 33, 1938. [97].
- BECKETT, S., *Aspettando Godot*, Torino 1956. [302].
- BÉGUIN, A., *Léon Bloy. A study in impatience*, New York 1947. [274].
- BENEDICT, R., *Patterns of Culture*, Boston 1934. [177.3].
- BENSE, M., *Die Theorie Kafkas*, Berlin 1952. [288].

- BERDJAEV, N. A., *The End of our Time*, New York 1933. [274].
 – *The Fate of Man in the Modern World*, London 1935. [274].
 – *The Meaning of History*, London 1936. [274].
 – *Il senso e le promesse del comunismo russo*, Roma 1944. [279].
 – *Dream and Reality*, London 1950. [275].
- BERG, J. H. VAN DER, *Fenomenologia e psichiatria. Introduzione all'analisi esistenziale*, Milano 1961. [25, 318].
- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris 1907. [306].
- BERTHOLET, A., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1926. [207].
- BIANCO, F., *Metodo fenomenologico ed interpretazione del mito*, in AA.VV., *Il compito della fenomenologia*, Roma 1957. [177].
 – *Intorno ai rapporti tra l'ontologia fenomenologica e il problema della demitizzazione*, in AA.VV., *Husserliana. Tempo ed intenzionalità*, Roma 1960. [177].
 – *Distruzione e riconquista del mito*, Milano 1962. [177].
- BILTZ, R., *Die Metapher des Untergangs in der Schizophrenie*, in «Der Nervenarzt», 20, 1949. [19].
- BILZ, J., *Menschliche Reifung im Sinnbild*, Leipzig 1948. [19].
- BINI, L. e BAZZI, T., *Trattato di psichiatria*, vol. II, Milano 1954. [57].
- BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942. [29, 60].
 – *Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, II, Bern 1955. [359].
 – *Schizophrenie*, Pfullingen 1957. [64].
 – *Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960. [60, 61, 62, 63, 64].
- BLEULER, E., *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin 1920. [94].
- BLOY, L., *Au seuil de l'Apocalypse*, Paris 1917. [279].
- Book Review of «Myth and Cult among Primitive Peoples» by A. E. Jensen*, in «Current Anthropology», 2, 1965. [218].
- BOSON, G., «Apocalisse», in *Dizionario letterario Bompiani delle opere e dei personaggi*, vol. I, Milano 1963². [279].
- BRANDIS, E. e DMITREVSKIJ, V., *Il futuro e i suoi precursori e i suoi falsi profeti*, in «Comunicazioni di massa», 3-4, 1964. [Appendice].
- BRILL, A. A., *Psychoanalysis. Its Theories and Practical Application*, London 1913. [97].
- BROD, M., *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, Winterthur 1948. [288].
- BRUNNER, H. E., *Christianity and Civilisation*, London 1948. [274].
- BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927. [377].
- BUBER, M., *Die chassidischen Bücher*, Hellerau 1928. [156].
- BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933. [119].
 – *Heilgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann «Christus und Zeit»*, in «Theologische Literaturzeitung», 11, 1948. [176].
 – *Storia ed escatologia*, Milano 1962. [153, 177].

- BURI, F., *Das Problem der ausgebliebenen Parusia*, in «Schweizerische Theologische Umschau», 26, 1946. [175, 176].
- CAILLOIS, R., *Le mythe et l'homme*, Paris 1938. [323].
- CAIN, J. e CRÉMIEUX, A., *Psychasténie grave avec obsession de négation. Début apparent par choc émotionnel et angoisse de la fin du monde*, in «Annales medico-psychologiques», 106, 1948. [58].
- CALLIERI, B., *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, in «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», 4-5, 1955. [26, 30, 348].
 – e SEMERARI, A., *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, in «Rassegna di studi psichiatrici», 1, 1954. [57].
 – e TOLENTINO, C., *Contributo critico alla impostazione psico-dinamica della depersonalizzazione*, in «Rivista sperimentale di freniatria e medicina legale», 81, 1957. [57].
- CAMUS, A., *L'étranger*, Paris 1942. [294, 295].
 – *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942. [294, 296].
- CANTONI, R., *L'uomo assurdo di A. Camus*, in «Studi filosofici», 1, 1948. [294].
 – *Uomini contro il destino*, introduzione a F. Kafka, *Il castello*, Milano 1949. [288].
- CARGNELLO, D., *Dal naturalismo psicoanalitico alla fenomenologia antropologica della «Daseinanalyse»*, in «Archivio di filosofia», 3, 1961. [98].
- CAROTHERS, J. C., *A Study of Mental Derangements in Africans, and an Attempt to Explain its Peculiarities in Relation to the Attitude to Life*, in «Journal of Mental Science», 93, 1947. [76.4, 96].
- CARTER, F., *The Dragon of Revelation*, London 1931. [290].
- CARUSO, P., *Intervista a C. Lévi-Strauss*, in «Aut-Aut», 77, 1963. [Appendice].
- CHARBONNIER, E., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1961. [141].
- CHIMNERY, E. W. F. e HADDON, A. C., *Rive New Religious Cults in British New Guinea*, in «Hibbert Journal», 1917. [205].
- COHN, N., *The pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in the Middle Age and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London 1962². [228].
- COOMARASWAMY, A. K., *Hinduism and Buddhism*, New York 1943. [135].
- CORNU, A., *Karl Marx*, Milano 1946. [231, 236, 237, 258].
- CORRODI, H., *Kritische Geschichte des Chiliasmus, oder der Meynungen über das tausendjährige Reich Christi*, 4 voll., Frankfurt-Leipzig 1781-83. [229].
- COTARD, J., *Du délire hypochondriaque dans une forme grave de la mélancholie anxieuse*, in «Annales médico-psychologiques», 38, 1880. [54, 58].
- COURBON, P. e FEULLIET, C., *Syndrome infundibulaire, trophoedème et troubles mentaux*, in «Annales médico-psychologiques», 1, 1936. [75].
- CROCE, B., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1913. [126.2].
 – *Entusiasmi di prima della guerra: A. Rimbaud. La ragione della voga letteraria del Rimbaud. Il Rimbaud come acquirettore di anime alla chiesa cattolica*, in «La Critica», 4, 1918. [282].

- CROCE, B., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari 1928. [282].
 – *Ultimi saggi*, Bari 1935. [364, Appendice].
 – *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1940. [305.4].
 – *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945. [305.4, 318 e Appendice].
 – *Filosofia e storiografia*, Bari 1945. [Appendice].
 – *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952. [Appendice].
- CULLMANN, O., *Das Wahre durch die ausgebliebene Parusia gestellte neutestamentliche Problem*, in «Theologische Zeitschrift», 3, 1947. [175].
 – *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948². [153, 167, 168, 174, 194].
- DANILEWSKY, N. I., *Russland und Europa. Eine Untersuchung die kulturellen und politischen Beziehungen der slawischen zur germanisch-romanischen Welt*, Stuttgart 1920. [279].
- DAVIES, W. D. e DAUBE, D. (a cura di), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956. [178].
- DEGANI, E., *Ἀλὼν. Da Omero ad Aristotele*, Padova 1961. [106].
- DELLING, G., *Das Zeitverständnis des Wunders im Neuen Testament*, in «Zeitschrift für systematische Theologie», 25, 1956. [169].
- DEMERATH, N. S., *Schizophrenia among Primitives*, in «American Journal of Psychiatry», 98, 1942. [96].
- DEVEREUX, G., *Primitive psychiatry*, in «Bulletin of the History of Medicine», 8, 1940 e 11, 1942. [96].
 – *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*, New York 1951. [96].
- DEY, J., *Palingenesia. Ein Beitrag zur Klärung der Religionsgeschichtlichen*, Münster 1937. [106].
- DIEGUEZ, M. DE, *De l'absurde. Essai sur le nihilisme*, Paris 1948. [294].
- DIGO, R., *De l'ennui à la mélancolie. Esquisse d'une structure temporelle des états dépressifs*, Tours 1942. [63].
- DOMARUS, E. VON, *Über die Beziehung des normalen zum schizophrenen Denken*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 74, 1925. [74].
 – *The Specific Laws of Logic in Schizophrenia*, in J. S. Kasanin, *Language and Thought in Schizophrenia*, Berkeley 1946. [77].
- DOSTOEVSKIJ, F., *Memorie del sottosuolo*, Torino 1942. [Appendice].
- DUEBNER, L., *Mundus*, in «Hermes», 68, 1933. [v. p. 213].
 – *Fenomenologia e psichiatria*, in «Aut-Aut», 64, 1961. [Appendice].
- DUEBNER, L., *Mundus*, in «Hermes», 68, 1933. [246].
- DURKHEIM, E., *La prohibition de l'inceste*, in «L'année sociologique», 1, 1898. [330].
- DUMAS, G., *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales*, Paris 1946. [57, 89, 91].
- EATON, J. W., WEIL, R. J. e KAPLAN, B., *The Hutterite Mental Health*, in «Mennonite Quarterly Review», 1, 1961. [96].
- ECO, U., *Opera aperta*, Milano 1962. [264].
- EFRON, D., *Gesture and Environment*, New York 1941. [314].

- ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949. [123, 177.3].
 – *Images et symboles*, Paris 1952. [126, 142].
 – *Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*, in AA.VV., *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Neuchâtel 1954. [156].
 – *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954. [125].
 – *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957. [124, 147, 148, 230].
- ELLIS, H., *Sexual Selection in Man*, Philadelphia 1906. [330].
- ERENBURG, J., *Uomini, anni, vita*, Roma 1960. [279].
- ESQUIROL, J.-E., *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygienique et médico-légale*, Paris 1838. [54].
- EY, H., *Etudes psychiatriques*, 3 voll., Paris 1952². [24, 58, 61, 63, 75 e passim].
 – (a cura di), *Encyclopédie médico-chirurgicale: psychiatrie*, 3 voll., Paris 1955. [57].
- FEDERN, P., *Ego Psychology and the Psychoses*, New York 1952. [57].
- FERDIÈRE, G., *Introduction à la recherche d'un style dans le dessin des schizophrènes*, in «Annales médico-psychologiques», 105, 1947. [28].
 – *Les dessins schizophréniques: leurs stéréotypies (vraies ou fausses)*, in «Annales médico-psychologiques», 105, 1947. [28].
 – *Art et épilepsie*, in «Progrès médical», 74, 1948. [28].
 – *Le style des dessins schizophréniques: la symétrie et l'équilibre*, in «Annales médico-psychologiques», 106, 1948. [28].
 – *Le style des dessins schizophréniques: ils sont «bourrés»*, in «Annales médico-psychologiques», 106, 1948. [28].
 – *La main du dessinateur schizophrène*, I^{er} Congrès mondial de Psychiatrie, Paris 1950. [28].
 – *Le dessinateur schizophrène*, in «Evolution psychiatrique», 2, 1951. [28].
 – *L'aliénation créatrice. Conférence (inédite) au Centre psychiatrique Saint-Anne. Le 15 février 1946*. [28].
 – *Le dessinateur schizophrène au travail. Conférence (inédite) à la Société française d'Esthétique, le 13 mars 1948*. [28].
- FERNANDEZ, D., *Il romanzo italiano e la crisi della coscienza moderna*, Milano 1960. [298].
- FESTINGER, L., RIECKEN, H. e SCHACHTER, S., *When Prophecy Fails*, Minneapolis 1956. [213.5].
- FICHTE, J. G., *Werke*, Leipzig 1908-12. [107].
- FOWLER, W., *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920. [v. p. 213].
- FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Wien, 1947⁴. [273].
- FRAZER, J. G., *The Golden Bough*, London 1911. [290].
- FRIEDMANN, G., *Où va le travail humain?*, Paris 1950. [331].
- FREUD, S., *Jenseit des Lustprinzips*, in «Gesammelte Werke», XVI, Wien 1920. [115].
 – *Il disagio della civiltà*, Roma 1949. [275].
- FRIEDRICH, H., *La lirica moderna*, Milano 1961. [277, 283].
- FROBENIUS, L., *Monumenta Africana*, Frankfurt 1939. [v. p. 213].

- PROMM, E. e SUZUKI, D. T., *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960. [264].
- GEBSATTEL, V. E. VON, *Zur Frage der Depersonalisation. Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie*, in «Nervenarzt», 4 e 5, 1937. [56, 63].
- *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin 1954. [145, 52, 56, 63].
- GELIN, A., *Messianisme*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, vol. XXVIII, Paris 1955. [212].
- GHEORGHIU, C. V., *The Twenty-fifth Hour*, New York 1950. [274].
- GRAMSCI, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1948. [242].
- GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in die Apostelgeschichte*, «Beihefte zur ZNW», 22, 1957. [176].
- GRENIER, A., *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris 1925. [v. p. 213].
- GRUHLE, H. W., *Selbstschilderung und Einfühlung*, in «Zeitschrift die gesa Neurologie und Psychiatrie», 28, 1915. [14.4].
- GUARIGLIA, G., *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien 1959. [212].
- GUILLAUME, P., *Manuel de psychologie*, Paris 1952. [306, 315, 317].
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933. [106].
- GUSDORF, G., *Project for Interdisciplinary Research*, in «Diogenes», 42, 1963. [Appendice].
- HALL, J. K., ZILBOORG, G. e BUNKER, H. A. (a cura di), *One Hundred Years of American Psychiatry*, New York 1944. [96].
- HALLOWELL, I. A., *Sin, Sex and Sickness in Saulteraux Belief*, in «British Journal of Medical Psychology», 18, 1934. [96].
- HARNACK, A., *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, Leipzig 1918. [106].
- HARRISON, J. E., *Themis*, Cambridge 1912. [119].
- HASTINGS, J. (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1921 sgg. [207, 208].
- HECAEN, H., *La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie*, in «Evolution psychiatrique», 2, 1948. [321].
- HEDKIND, Y., *Mundus*, in «Eranos Jahrbuch», 31, 1933. [v. p. 213].
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1933. [126.2].
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Halle 1935⁴. [passim].
- *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957. [264].
- HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961. [128].
- HEIM, K., *The New Divine Order*, London 1930. [274].
- HENRY, G. W., *Anthropology and Psychosomatics*, in «Psychosomatic Medicine», 11, 1949. [96].
- HERTZ, R., *La préminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse*, in *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris 1928. [324].
- HITLER, A., *Mein Kampf*, München 1935. [228].
- HOFMANNSTAHL, H. VON, *Prosa*, Frankfurt 1951. [286].

- Hölderlin. *Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag*, Tübingen 1944. [104].
- HÖLDERLIN, J. C. F., *Sämtliche Werke*, Berlin 1943. [22, 100.5].
- HOLLINGSHEAD, A. B. e REDLICH, F. C., *Social Class and Mental Illness. A Community Study*, New York 1958. [96].
- HUBERT, H. e MAUSS, M., *Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909. [121].
- HUIZINGA, J., *La crisi della civiltà*, Torino 1937. [274].
- HUME, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edinburgh 1935. [107].
- HUSSERL, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961. [226, Appendice].
- HUXLEY, A., *Il mondo nuovo*, Milano 1933. [278].
- *La scimmia e l'essenza*, Milano 1948. [274].
- *The Doors of Perception*, London 1954. [96].
- Il problema della demitizzazione*, in «Archivio di filosofia», 1, 1961. [177].
- INGE, W. R., *The End of an Age and Other Essays*, London 1948. [279].
- JANET, P., *L'automatisme Psychologique*, Paris 1889. [12, 73].
- *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris 1903². [54, 55, 240, 297].
- *De l'angoisse à l'estase*, Paris 1928. [54, 240, 304].
- *La force et la faiblesse psychologique*, Paris 1932. [10, 12, 24].
- JANKE, H., *Das Eschaton*, Würzburg 1938. [207].
- JASPERS, K., *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931. [15, 74].
- *Philosophie*, Berlin 1932. [274].
- *Man in the Modern Age*, New York 1933. [275].
- *Allgemeine psychopathologie*, Berlin 1953⁴. [14, 35, 37, 41, 55, 60, 74, 95, 211].
- JENSEN, A. E., *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952. [124.1].
- JOAD, C. E. M., *God and Evil*, London 1942. [274].
- *Decadence. A Philosophical Inquiry*, London 1948. [274].
- JUNG, C. G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, Wien 1928². [17].
- e KERÉNYI, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948. [120].
- KAFKA, F., *Gesammelte Werke*, Frankfurt 1948. [288].
- KAISER, H., *Kafka Inferno. Eine psychologische Deutung seiner Strafphantasies*, in «Imago», 1, 1931. [288].
- KAMMA, F. C., *De messiaanse Korerei-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse Cultuur-gebied*, Den Haag s. d. [205].
- KATZ, D., *La psicologia della forma*, Torino 1950. [315].
- KELSEN, H., *Società e natura*, Torino 1953. [76.4].
- KERÉNYI, K., *Figlie del sole*, Torino 1949. [290].
- KIERKEGAARD, S., *Aut-aut*, Milano 1945. [129].
- *Diario*, Brescia 1948-50. [129].

- KIERKEGAARD, S., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Firenze 1953. [129].
 – *La ripresa*, Milano 1954. [129, 130].
- KITTEL, G. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933. [169, 176].
- KLAGES, L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1932. [100, 3].
- KNOX, R. A., *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religions-Geschichte*, Köln 1957. [211, 4].
- KOESTLER, A., *Buio a mezzogiorno*, Milano 1946. [278].
 – *Il yogi e il commissario*, Milano 1946. [278].
 – *Arrivo e partenza*, Firenze 1947. [278].
 – *The Age of Longing*, London 1951. [274].
 – *Gli angeli caduti*, Milano 1952. [274].
 – *Freccia nell'azzurro*, Milano 1955. [278].
 – e altri, *Il Dio che è fallito*, Milano 1952. [278].
- KOFFKA, K., *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie*, Osterwieck am Harz 1921. [313].
 – *Principles of Gestalt Psychology*, New York 1935. [313].
- KRAEPELIN, E., *Psychiatrie*, Leipzig 1904. [74, 76].
- KRANZ, H., *Mithos und Psychose*, in «Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften in Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden», 8, 1955. [27].
- KRAFF, E. E., *Sur la dépersonnalisation*, in «Encéphale», 40, 1951. [57].
- KRAUS, K., *Die letzten Tage der Menschheit*, Wien 1921. [279].
- KROEBER, A. L. (a cura di), *Anthropology Today*, Chicago 1953. [96].
- KÜMMEL, G., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Uppsala 1943. [176].
- KUNZ, H., *Die Grenze der psychopathologischen Wahninterpretation*, in «Zeitschrift. Die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 135, 1930. [23].
- LACKEIT, C. D. E., *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Königsberg 1916. [106].
- LANTERNARI, V., *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, in «Studi e Materiali di storia delle Religioni», 27, 1956. [205].
 – *Movimenti Religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960. [205].
- LAWRENCE, D. H., *Apocalisse*, Milano 1947. [274, 289, 290].
- LE BONNIEC, H., *Le culte de Ceres à Rome, dès origines à la fin de la république*, Paris 1958. [v. p. 213].
- LEEUW, G. VAN DER, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940. [125].
 – *Urzeit und Endzeit*, in «Eranos Jahrbuch», 17, 1949. [123].
 – *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956². [121, 122, 123].
- LEHMANN, F. R., *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 1-3, 1939. [207].

- LEHNER, S., *Die Naturanschauungen der Eingeborenen im Nordosten Neuguineas*, in «Baessler Archiv», 1931. [207].
- LEROY, B., *L'illusion de fausse reconnaissance*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 46, 1898. [54].
- LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947. [228, 10, 330].
 – *Histoire et ethnologie*, in «Revue de métaphysique et de morale», 3-4, 1949. [227].
 – *Anthropologie structurale*, Paris 1958. [227].
 – Introduzione a M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1960². [140].
 – *Collège de France d'Anthropologie sociale. Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960*, Paris 1960. [141].
 – *La pensée sauvage*, Paris 1962. [141].
- LÉVY-BRUHL, L., *La mentalité primitive*, Paris 1922. [90].
 – *La mythologie primitive. Le monde mitique des Australiens et des Papous*, Paris 1935. [119].
- LEWIN, K., *A Dynamic Theory of Personality. Selected Papers*, New York 1935. [313].
 – *Principles of Topological Psychology*, New York 1936. [313].
- LHERMITTE, J., *L'image de notre corps*, Paris 1939. [321].
- LIETZMANN, H., *Geschichte der alten Kirche*, 3 voll., Berlin 1932-38. [123].
- LIPPMANN, W., *La giusta società*, Torino 1945. [281].
- LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Firenze 1936. [129].
- LOMMEL, A., *Die alten Arier vom Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt 1935. [119].
 – *Modern Culture Influences on the Aborigines*, in «Oceania», 21, 1950. [208].
 – *Die Unambal. Ein Stamm in Nord West Australien*, Hamburg 1952. [208, 209].
- LOON, F. VAN, *Amok and Lattak*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 21, 1927. [97].
- LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935. [107, 129].
 – *Significato e fine della storia*, Milano 1963. [123, 129].
- LUKÁCS, G., *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino 1964. [286].
- MADÁCH, I., *La tragedia dell'uomo*, Torino 1936. [273].
- MAINE, H. S., *Dissertations on Early Law and Custom*, New York 1886. [330].
- MALINOWSKI, B., *Myth in Primitive Psychology*, London 1926. [123].
- MALRAUX, A., *La condition humaine*, Paris 1933. [278].
 – *La lutte avec l'ange*, Paris 1948. [278].
- MANN, T., *La morte a Venezia*, Torino 1954. [287].
- MARCEL, G., *La montre cassée*, Paris 1933. [54, 281].
- MARETT, R. R., *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*, Oxford 1932. [121].
- MARITAIN, J., *Le Docteur Angelique*, Bruges 1930. [274].
- MARLÉ, R., *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*, Brescia 1958. [177].

- MARX, H. K., *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1950. [239, 243, 252].
 - e ENGELS, F., *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1927 sgg. [231, 236, 237, 239, 240, 246, 247, 251, 253, 254, 256, 258].
 - *L'ideologia tedesca*, Roma 1958. [231, 234, 235, 251].
 MATUCCI, M., Introduzione a J.-A. Rimbaud, *Illuminations*, Firenze 1952. [282].
 MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950. [377].
 MAYER-GROSS, W., *Clinical Psychiatry*, London 1958. [47, 56].
 MEAD, M., *The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach*, in «Psychiatry», 10, 1947. [96].
 MEHRING, W., *The Lost Library. The Autobiography of a Culture*, Indianapolis 1951. [274].
 MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Paris 1942. [312.1].
 - *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. [312, 321, 355, 386].
 - *Sens et non-sens*, Paris 1948. [243].
Messianismes et millénarismes, in «Archives de Sociologie des Religions», 4 e 5, 1957 e 1958. [Appendice].
 MÉTRAUX, A., *La religion des Tupinamba*, Paris 1928. [205].
 MEYER, H., *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*, in AA.VV., *Festgabe Erhard*, Leipzig 1922. [106].
 MICHAELIS, W., *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten*, Gutersloh 1928. [181].
 MIEGGE, G., *L'Evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann*, Milano 1956. [177].
 MINKOVSKI, E., *Le temps vécu*, Paris 1933. [47, 63].
 MORAVIA, A., *Agostino*, Milano 1945. [298].
 - *La disubbidienza*, Milano 1948. [298, 300].
 - *Gli indifferenti*, Milano 1949. [298].
 - *Il conformista*, Milano 1951. [301].
 - *Inverno di malato*, in *I racconti 1927-1951*, Milano 1952. [301].
 - *La noia*, Milano 1960. [54, 299].
 - *Hemingway. Niente e così sia*, in «L'Espresso», 28 luglio 1961. [278].
 MORGAN, L. H., *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism, to Civilization*, Chicago 1877. [330].
 MORSELLI, G. E., *Il problema della spersonalizzazione*, in «Sistema nervoso», 3, 1951. [57].
 MOUNIER, E., *Ceuvres*, vol. III, Paris 1962. [60, 65, 179, 272 e Appendice].
 MÜHLMANN, W. E., *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938. [212, 229].
 - *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und Historischen Kamistik der Umstruzbewegungen*, Berlin 1964². [211, 229].
 MÜLLER, F., *Altitalisches Wörterbuch*, Göttingen 1926. [246].
 MURPHY, G., *Sommario di psicologia*, Torino 1957. [314].
 NAVEL, G., *Travaux*, Paris 1945. [325].
 - *Parcours*, Paris 1950. [325].

- NEUMANN, E. E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1949. [100.4].
 NIETZSCHE, F. W., *Werke*, München 1923-29. [100.4, 107, 152].
Omaggio a Husserl, Milano 1960. [Appendice].
 OPLER, M. K., *Culture, Psychiatry and Human Values. The Methods and Values of a Social Psychiatry*, Berlin 1956. [96].
 - *Culture and Mental Health. Cross-Cultural Studies*, New York 1959. [96].
 ORTEGA Y GASSET, J., *La ribellione delle masse*, Bologna 1962. [274].
 ORWELL, G., 1984, New York 1949. [274, 278].
 OTTO, R., *Das Heilige*, München 1936. [127, 251].
 OTTO, W., *Dionysos. Mythos and Cultus*, Frankfurt 1933. [119].
 PACI, E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino 1950. [Appendice].
 - *Tempo e relazione*, Torino 1954. [Appendice].
 - *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Firenze 1957. [Appendice].
 - *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961. [Appendice].
 - Introduzione a M. Merleau-Ponty, *Senso e non-senso*, Milano 1962. [243].
 PALINURUS (pseudonimo di C. CONNOLLY), *The Inquiet Grave*, London 1946. [274].
 PASCAL, B., *Pensées*, Paris 1913. [126.2, 240].
 PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg. [105].
 PAVESE, C., *Il mestiere di vivere*, Torino 1952. [113].
 PETRI, H., *Der australische Mediziner*, in «Annali Lateranensi», 16, 1952. [210].
 PETRICONI, H., *Das Reich des Untergangs. Bemerkungen über ein mitologisches Thema*, Hamburg 1958. [279 e Appendice].
 PETTAZZONI, R. (a cura di), *Miti e leggende*, 4 voll., Torino 1948-1963. [123].
 PIAGET, J., *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Torino 1955. [316].
 - e altri, *Le problème des stades en psychologie de l'enfant*, Paris 1956. [315].
 PICARD, M., *La fuga davanti a Dio*, Milano 1948. [281].
 POHLENZ, H., *Die Stoa*, 2 voll., Göttingen 1954. [106].
 PREUSS, K. T., *Der Unterbau des Dramas*, Hamburg 1930. [207].
 - *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933. [119, 123].
 - *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1937. [207].
 PROKSCH, O., *Wiederkehr und Wiedergeburt*, Leipzig 1928. [106].
 PROUST, M., *A la recherche du temps perdu*, vol. I, Paris 1959. [305, 307, 318].
 QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE, *Sociologia e folclore*, Bahia 1958. [205].
 RAPAPORT, R., TYHURST, J. S. e MCMILLAN, A., *More for the Mind: A Study of Psychiatric Service in Canada*, Toronto 1963. [96].
 REDA, G. C., *Perdita della visione mentale e depersonalizzazione nella psicosi depressiva*, in «Atti del Symposium di Rapallo», Roma 1960. [57].
 REDFIELD, R., *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca 1953. [96].
 REHM, W., *Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte der XIX. Jahrhunderts*, München 1947. [104].

- Religions de Salut*, in «Annales du Centre d'Etude des Religions», 2, 1962. [Appendice].
- RIBOT, T.-A., *Le malattie della personalità*, Milano 1906. [54].
- RIVIÈRE, J., *Rimbaud*, Paris 1930. [283].
- RIMBAUD, J.-A., *Œuvres*, Paris 1912. [282, 283, 284].
- ROBBE-GRILLET, A., *Una via per il romanzo futuro*, Brescia 1961. [303].
- ROCHEFORT, R., *Kafka ou l'irréductible espoir*, Paris 1947. [288].
- ROMEO, A., *Parusia*, in «Enciclopedia cattolica», vol. IX, Città del Vaticano 1952. [183].
- RÖPKE, W., *La crisi sociale del nostro tempo*, Torino 1946. [281].
- ROSE, H. J., *The Mundus*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 3-4, 1931. [v. p. 213].
- ROSENBERG, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1931. [127, 228].
- ROSSI, G., *Saggi sulla metafisica di Origene*, Milano 1929. [106].
- ROTHER, H. (a cura di), *F. J. Goya y Lucientes, Handzeichnungen*, München 1943. [273].
- RÖZANOV, V. V., *The Apocalypse of our Times*, London 1927. [279].
- RUNCINI, R., *L'apocalisse nella letteratura europea fra le due guerre*, in «Società», nn. 5 e 6, 1961. [278].
- SANGUINETI, E., *Alberto Moravia*, Torino 1962. [301].
- SARGANT, W. W., *Battle for the Mind*, London 1963. [93].
- SARGENT, S. S. e SMITH, M. W. (a cura di), *Interdisciplinary Conference 1947. Culture and Personality*, New York 1949. [97].
- SARKISYANZ, E., *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politisches Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955. [211.5].
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris 1943. [293, 307, 309].
- *Explication de «L'étranger»*, in *Situations*, I, Paris 1947. [294, 295].
- *Response à Camus*, in «Temps Modernes», 82, 1952. [294].
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1959. [291].
- *La nausea*, Torino 1961. [63, 291, 292, 305.4, 308, 312.3].
- *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano 1962. [24, 311].
- SCHELER, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926. [312.5].
- SCHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856. [107].
- SCHIFF, P., *La paranoia de destruction: réaction de Samson et phantasme de la fin du monde*, in «Annales médico-psychologiques», 104, 1946. [59].
- SCHLOSSMANN, S., *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Leipzig 1906. [377].
- SCHWEITZER, A., *Kulturphilosophie*, I: *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, München 1923. [174, 274].
- SECHEHAYE, M., *Journal d'une schizophrène*, Paris 1950. [20, 76.3].
- SEDLMAYR, H., *Die Kugel als Gebäude oder: das Bodenlose*, in «Das Werk des Künstlers», 278, 1939. [273].

- SEDLMAYR, H., *Über Sous- und Surrealismus oder: Breton und Plotin*, in «Wort und Wahrheit», 2, 1948. [273].
- *Verlust der Mitte: eine Formel und ihr Sinn*, in «Mitteilungen der Gesellschaft für vergleichende Kunstforschung», 2, 1950. [273].
- *Art du démoniaque et démonie de l'art*, in AA.VV., *Cristianesimo e ragion di stato*, Roma-Milano 1952. [273].
- *Verlust der Mitte*, Salzburg, 1955⁷. [273].
- *Die wahre und die falsche Gegenwart*, in «Merkur», maggio 1955. [273].
- *La rivoluzione dell'arte moderna*, Milano 1961. [273].
- SÉGLAS, J., *Le délire des negations*, Paris 1894. [54, 58].
- SKLIAR, N. e STARIKOWA, K., *Zur vergleichenden Psychiatrie*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 88, 1929. [96].
- SPENGLER, O., *Il tramonto dell'occidente*, Milano 1957. [passim].
- STAUDER, R. H., *Zur Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmeständen*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 101, 1934. [18].
- STERN, W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Den Haag, 1938². [316].
- STEWART, J. H. (a cura di), *Handbook of south american indians*, Washington 1946. [205].
- STODDARD, L., *Der Kulturumsturz: die Drohung des Untermenschen*, München 1925. [15].
- STORCH, A., *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*, Berlin 1922. [119].
- *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, in «Archiv für Psychiatrie und Neurologie», 181, 1949. [22, 46, 348].
- *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch*, in «Zeitschrift. Die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 127, 1930. [21].
- e KULENKAMPFF, C., *Zum Verständnis des Weltuntergang bei den Schizophrenen*, in «Der Nervenarzt», 21, 1950. [23, 41, 100, 101, 102, 103, 104].
- STRAUS, E. W., *Die Formen des Räumlichen*, in «Der Nervenarzt», 3, 1930. [25].
- *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1956². [56].
- SUZUKI, D. T., *An Introduction to Zen Buddhism*, London 1949. [264].
- The Kafka Problem*, New York 1946. [288].
- THRUPP, S. (a cura di), *Millennial Dreams in Action*, The Hague 1962. [Appendice].
- VACANO, O. W. VON, *Die Etrusker*, Stuttgart 1955. [v. p. 213].
- VEDRANI, A. e FINZI, J., *Contributo clinico alla dottrina della demenza precoce*, in «Rivista sperimentale di freniatria e medicina legale», 1 e 2, 1899. [75].
- VELLA, G., *Il concetto di depersonalizzazione*, Roma 1960. [54, 57].
- VIANO, C. A., *J. Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960. [144].
- VOLMAT, R., *L'art psychopatologique*, Paris 1956. [28, 29.1].
- WAHL, J., *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris 1947. [288].

- WALDE, A., *Lateinisches ethymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1906. [v. p. 213].
- WATTS, A. W., *Beat Zen, Square Zen and Zen*, in «Chicago Review», 13, 1958. [264].
– *Lo Zen. Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, Milano 1959. [264].
- WEININGER, O., *Über die letzten Dinge*, Leipzig 1904. [107].
- WEISER-AAL, L., *Erlebnisgrundlagen der Voksüberlieferung*, in «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 2, 1947. [19].
- WERNER, M., *Der protestantische Weg des Glaubens*, Bern 1955. [21, 181].
- WERNICKE, C., *Grundriss der Psychiatrie*, Leipzig 1900. [54].
- WERTHEIMER, M., *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen 1925. [312.5].
- WESTERMARCK, E., *The History of Human Marriage*, London 1891. [330].
- WETZEL, A., *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, in «Zeitschrift die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 78, 1922. [16, 58, 104.1].
- WHITE, W. A., *The Language of Schizophrenia*, Baltimore 1928. [97].
- WILLIAMS, F. E., *Orokaiva Magic*, London 1928. [205].
- WILSON, C., *The Outsider. A Study of a Human Type*, London 1956. [279].
- YAP, M. A., *Mental Diseases Peculiar to Certain Cultures: A Survey of Comparative Psychiatry*, in «Journal of Mental Science», 97, 1951. [96].
- ZAMJATIN, I., *Nous autres*, Paris 1929³. [278].
- ZIMMER, H., *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946. [126.2].

L'indice analitico è stato redatto da Pietro Angelini.
I riferimenti numerici rinviano ai paragrafi.

- Abelson, J., 106.
Ackerknecht, E. H., 96, 97.
Adamov, A., 278.
Adams, R. M., 264.
Adler, G., 273.
Adriani, M., 279.
Africa, 96, 203.
«agonia del sacro», 104, 113.2, 253.
Agostino, Aurelio, santo, 104, 106, 107.
Ainu, 97.
αἰών, 1, 106, 169, 174, 174.1.
akitu, 5, 125.
«albero del mondo», 103, 124.
alchimia, 22.
Alexander, F., 24, 96.
alienazione, 11, 24, 26, 34, 70, 76.4, 79, 231, 238-40, 248, 250, 250.1, 339, 373, 375, 376, 395.
Altheim, F., 105, 276, 279.
ambivalenza, 27.1, 76.5.
America del Nord, 202, 264, 324.
Amiel, H.-F., 55.1, 57, 280, 281.
Amok, 97.
anabattisti, 96, 211.7, 229.
anaclisi, 211.7.
Anang, 204.
Anders, G., 5, 16, 269, 281.
anticipazione mitico-rituale, 7, 8, 139.
Antico Testamento, 16.3, 59.1, 106, 128, 174.5, 212.
antropoanalisi, *vedi* fenomenologia e psichiatria.
antropologia culturale statunitense, 82, 96-98, 225.
antropologia medica, 52, 56, 81, 96.
Apocalisse, libro dell'-, 83, 106, 169, 174, 174.1, 180, 194, 274, 290.
apocatastasi, 106, 119.
appetito sessuale, aumento dell'-, 62, 63.
Arabia, 123.
Aranda, 79, 91, 94, 270.
Arieti, S., 72, 76, 76.1, 76.2, 76.4, 76.5, 76.6.
Aristotele, 107.
Ascensione, 164, 166.
assurdo, sentimento dell'-, 38, 39, 59, 177.3, 179, 262, 295-97.
atomica, *vedi* guerra nucleare, paura atomica.
Atti degli Apostoli, 163, 164, 174.1, 175.1, 176, 183, 190, 194.
Attis, 125.
Australia, 208-10.
autismo, 27.2, 58, 76.4, 83.
autoanalisi, 57, 63, 64.
automatismo psicologico, 12, 24, 54, 73, 75.1, 76.4.
Aztechi, 207.
Babilonia, 5, 121, 125, 128.
Bachelard, J., 100.4.
Bacone, F., 286, 286.1, 349.
Bahia, 96.
Bali, 97.
Bambara, 270.
Barbusse, H., 274.
Barnett, H. G., 211.3.
Barrabee, P., 96.
Barrés, M., 279.
Barret-Browning, E., 29.
Barth, K., 274, 278, 279.
Baruk, H., 57.
Bashilele, 203.
Baudelaire, C., 104, 277.
Bauer, B., 258, 259.
Boumer, F. L., 274.
Bazin, G., 274.
Bazzi, T., 57.
Beaglehole, E., 97.
Beckett, S., 5, 264, 278, 281, 302, 303.
Beck Kleist, G., 208.
Beethoven, L. van, 273.
Béguin, A., 274.
Benedict, R., 177.3.
Bense, M., 288.
Berdjaev, N., 274, 278-80.
Berg, J. H. van den, 25, 318.
Bergson, H., 10, 127, 212, 306, 382.
Berna, 100, 102, 102.1, 102.2.
Bernanos, G., 278.
Bertholet, A., 207.
Bianco, F., 177.
Biltz, R., 19.
Bilz, J., 19.
Bini, L., 57.
Binswanger, L., 14.5, 14.7, 29, 56, 63, 64, 78, 79, 82, 100.4, 359.
Bleuler, E., 76.4, 94.

- Bloy, L., 274, 279.
 Boas, F., 227.
 Bosch, H., 273.
 Brahma, 126.2.
 Brasile, 205.
 Brill, A. A., 97.
 Brod, M., 288.
 Brown, W., 93.
 Bruegel, P., detto il Vecchio, 276.
 Brunner, H. E., 274.
 Brunschvicg, L., 377.
 Buber, M., 156.
 buddismo, 104, 122, 124.1, 135, 205, 260.1, 264.
 Bultmann, R., 119, 153, 176, 177, 177.1, 177.2, 177.3.
 Bunker, H. A., 96.
 Burckhardt, J., 274.
 Buri, F., 175, 176.
 Caillois, R., 323.
 Cain, J., 58.
 calendario romano, 5, 105, 128.
 Callieri, B., 26, 30, 57, 103, 343.
 Calvino, G., 68, 227.1.
 Camus, A., 278, 280, 281, 288, 294-97.
 Canada, 96.
 cannibalismo, 76, 97.
 Cantoni, R., 223, 288, 294.
 capitalismo, 228, 238, 248, 255, 278, 348, 382, 399.
 Capodanno, festa di -, 260.2, 260.3.
 Cargnello, D., 98, 99.
 Caroline, Isole -, 207.
 Carothers, J. C., 76.4, 96.
 Carter, F., 290.
 Cassirer, E., 21.
 Castelli, E., 279.
 catalessia, 73, 75, 75.1, 211.5.
 catastrofi naturali, 207.
 catatonìa, 16.2, 25, 26, 34-36, 39, 40, 47, 58, 66-70, 73-75, 75.1, 76.4-6, 100, 100.3, 119.
 cattivo passato, 32, 33, 35, 44, 112, 134.
 Caudill, W., 96.
 Cerere, 105.
 cerimoniali ossessivi, 68, 69, 75.1, 76.4, 93; *vedi anche* coazione a ripetere.
 Cervantes Saavedra, M. de, 95.
 Cézanne, P., 273.
 Chandos, F., 286, 286.1.
 Charbonnier, E., 141.
 Chesterton, G. K., 280.
 Chestov, L., 278, 281, 296.
 chiliasmo, *vedi* millenarismo.
 Chinnery, E. W. F., 205.
 Choisy, A., 273.
 Cina, 79, 225, 228.
 coazione a ripetere, 95, 113, 113.1, 115, 116.
 Cohn, N., 228.
 Collingwood, R. G., 177.3.
 colonizzazione, conseguenze della -, 202, 204, 205, 208-10, 210.1, 211.
 colpa radicale, 11, 16.5, 31, 35, 37-39, 44, 52, 58, 60, 61, 63, 68, 70, 76.4, 76.5.
 «come se», 14.3, 18, 26, 57, 113, 113.1, 113.2, 120, 123, 135, 147, 167, 169, 174.8, 197, 206, 227.7, 290, 309, 350, 360, 398.
 comunismo, 228-30, 238, 247, 248, 252, 274, 278, 285.
 Concilio di Trento, 121.
 Condillac, E. B. de, 73.
 Confucio, 79, 205.
 Congo, 203.
 Connolly, C., 274.
 conoscenza scientifica, 13, 218, 226, 227.5, 227.6, 229, 236, 241-44, 252, 253, 255, 256, 275, 290.1, 312.3, 349, 394, 397.
 Coomaraswamy, A. K., 135.
 cordoglio, crisi del -, 1, 14.5, 49, 62, 74, 76, 136.
 Cornu, A., 231, 237.
 corpo, materno, 329, 329.1-4.
 corpo, tecniche del -, 321, 324, 383.
 corpo, vissuto del proprio -, 312.2, 321, 322, 322.1, 322.2.
 Corrodi, H., 229.
 Cotard, J., 54, 58.
 Courbon, P., 75.
 Crémieux, A., 58.
 crisi della presenza, *vedi* presenza, crisi della -.
 crisi di oggettivazione, 70, 76.4.
 cristianesimo primitivo, *vedi* protocristianesimo.
 Croce, B., 76.5, 126.2, 177.3, 230, 242, 282, 305.4, 318, 349, 364.
 cubismo, 273.
 Cullmann, O., 153, 167, 168, 174, 174.1, 174.3-9, 175, 175.1, 176, 176.1, 177.2, 194.
 cultura egemonica e cultura subalterna, 202, 324, 360.
 cultura occidentale, *vedi* storia dell'Occidente.
 Dakota, 96.
 Danilewskij, N. I., 279.
 Dante Alighieri, 76.4.
 Darwin, C. R., 255, 317.
 Daseinanalyse, *vedi* fenomenologia e psichiatria.
 Daube, D., 178.
 Daumier, H., 273.
 Dawies, W. D., 178.
 decolonizzazione, 1, 219, 274.
 Degani, E., 106.
 déjà vu, 37, 54.
 delirio di influenza, 90, 91.
 delirio di negazione, *vedi* sindrome di Cotard.
 deliri primari, 14, 14.1, 14.3, 14.4, 14.6, 38, 58, 76.5, 76.6, 83, 340.
 Dellings, G., 169.
 Demeny, P., 282, 285.
 Demerath, N. S. J., 96.
 demitizzazione, problema della -, 177.
 Dempf, A., 279.
 De Negri, E., 126.2.
 depersonalizzazione, 7, 11, 14.6, 32, 36, 39, 47, 53, 55-58, 62, 63, 111, 236.
 De Queiroz Pereira, M. I., 205.
 derealizzazione, 4, 11, 45, 52, 53, 55-57, 61, 63, 312.2.

- Dervisci, 324.
 Descartes, R., 24, 55.1, 274, 275.
 destorificazione, 26, 28, 32, 66-69, 76.4, 111, 113, 113.1, 113.2, 118, 120, 124-26, 126.1, 126.2, 134, 135, 141, 142, 146, 147, 153, 158, 169, 196, 197, 197.1, 198, 202, 205, 206, 210.1, 212, 247.1, 283, 289, 311, 343, 373-76, 395.
 Devereux, G., 96.
 Dey, J., 106.
 dialettica, 7, 24, 236, 240-42, 263, 340, 364-66.
 Dieguez, M. de, 294.
 Diels, H., 119.
 diffusionismo, 227.
 Digo, R., 63.
 Dilthey, W., 127.
 disegni degli schizofrenici, 28, 29.1, 273.
 documento artistico, 13, 263, 265, 273, 276.
 documento di costume, 13, 260, 262.
 documento letterario e filosofico, 3, 7, 8, 13, 260.1-3, 274, 276, 290.1.
 documento psico-patologico, 1, 3, 4, 7, 8, 10, 52, 260.2, 261.
 Dodd, C. H., 178.
 Dodds, E. R., 164.
 Domarus, E. von, 77.
 Dörfles, G., 264.
 Dostoevskij, F. M., 273, 274, 280.
 Dumas, G., 57, 89, 91.
 Dürer, A., 95.
 Durkheim, E., 331.
 Dvořák, M., 273.
 Eaton, J. W., 96.
 eco del pensiero, 26, 30, 32, 55.1.
 ecolalia, 33, 36-38, 40, 47, 73, 75, 76.4, 97, 211.3, 317.
 ecomimia, 26, 33, 36-38, 40, 73, 75, 76.5, 97, 211.3, 317.
 economico, concetto di -, 7, 95, 112, 214, 227.6, 227.7, 229, 231, 232, 234-38, 242-44, 247, 247.1, 248, 252, 253, 255, 256, 298, 319, 349, 362-65, 371, 372, 376, 382, 393, 394, 395.
 ecoprasia, *vedi* ecomimia.
 Eco, U., 264.
 epirosi, 106, 128.
 Efron, D., 314.
 Egitto, Antico -, 119, 121, 290.
 Ehrenburg, J., 279.
 Eichmann, K. A., 269.
 Einstein, A., 274.
 élan vital, 10, 212, 382.
 Eliade, M., 123, 124, 124.1, 125, 126, 126.1, 126.2, 127, 142, 143, 147, 148, 156, 158, 177.3, 212, 230, 253.
 Eliot, T. S., 278, 281.
 Elkin, A. P., 208, 210.
 Ellis, H., 351.
 Empedocle, 107.
 Engels, F., 228, 231, 232, 234-36, 242, 243, 247, 251, 253, 255, 256, 258, 259, 265.
 Ensor, J., 273.
 epilessia, 16.2, 18, 44, 54, 73.
 Eraclito, 106, 107, 119.

- Erasmus da Rotterdam, 227.1.
 ereditarietà, 95.
 Erodoto, 123.
 Eros, 76.5.
 escatologia, 3-5, 7-10, 13, 16.2, 30, 43, 123, 139, 163, 167-69, 172, 174.1, 174.3, 175, 177, 177.1-3, 178, 188, 196, 205-7, 211.2, 211.5, 211.6, 228-30, 260.1-3, 261, 270, 272, 274, 341.
 Esiodo, 128.
 esistenzialismo, 5, 13, 24, 104, 177.2, 236, 273, 274, 291, 302, 377, 381.
 Eskimo, 97.
 espressionismo, 273.
 Esquirol, J.-E., 54.
 Esseni, 163.
 esserci-nel-mondo, 6, 21, 24-26, 30, 33, 43, 44, 47, 52, 61, 78, 79, 82, 108.2, 110, 112, 113, 113.1, 113.2, 114, 136, 140, 163, 236, 238, 247, 283, 292, 292.1, 295, 305, 305.1, 305.2, 311, 312.2, 318, 324, 328, 329, 329.1-4, 343, 345, 349, 366, 369, 378, 379, 381-83, 386-92, 395, 396, 399, 400.
 essere-agito-da, 11, 26, 27.3, 30, 33, 34, 36-40, 43, 63, 68, 73, 284, 292, 292.1, 339.
 eterno ritorno, mito dell' -, 1, 9, 16, 32, 33, 66, 107-11, 113, 113.1, 113.2, 114, 115, 123, 128, 129, 168, 177.1, 177.3, 196, 205, 211.7, 212, 289.
 ethos del trascendimento, 1, 7, 8, 10, 11, 31-33, 44, 47, 53, 60, 61, 73, 98, 110, 113, 113.1, 113.2, 114, 139, 164, 234-38, 241, 242, 244, 254, 255, 283, 290.1, 291, 291.1, 292, 292.1, 298, 308.1, 311, 319, 339-42, 344-46, 349, 351, 365, 373, 379-82, 384, 386-401.
 etnocentrismo critico, 1, 157, 177.3, 196, 213, 214, 216, 218, 219, 225, 227.5, 227.7.
 etnocentrismo dogmatico, 219.
 etnologia riformata, 1, 225.
 etnopsichiatria, 82, 83, 85, 88, 96, 97, 211.8.
 eucaristia, 165, 171, 174.1, 174.9, 327, 327.1.
 euforici, disforici, stati, 14.1, 16.2, 16.5, 18, 38, 39, 49.
 evento centrale, 168, 174.9, 177.3.
 Evans, I. H. N., 207.
 Ey, H., 10, 14.4, 24, 54, 58, 61, 63, 75, 75.1.
 Ezechiele, profeta -, 211, 290.
 Falconi, A., 130.
 famiglia, 72, 95, 125, 298, 333-36, 360.
 fatto sociale rotale, 224.
 fattura, istituto della -, 89, 91, 92.
 Federico Guglielmo IV, re di Prussia, 258.
 Federn, P., 57.
 fenomenologia e psichiatria, 14, 14.1-5, 14.7, 15, 21, 25, 26, 27.3, 29, 30, 35, 38, 39, 55-57, 62-64, 73, 79, 82, 83, 95, 98, 99, 100.4, 103, 127, 153, 211, 236, 274, 278, 296, 318, 340, 343, 359, 381.
 Ferdière, G., 28.
 Fernandez, D., 298.
 Festinger, L., 211.4.
 Festo, 105.

- Feuerbach, L., 231, 232, 236-38, 242, 243, 258.
 Feuille, C., 75.
 Fichte, J. G., 107.
 Filiassi Carcano, P., 279.
 Filippine, 97.
 Filippo, apostolo, 190.
 Finzi, J., 75.
 flessibilità cerebra, 32, 36, 37, 66, 67, 69, 73-75, 76.4, 76.6; *vedi anche* catatonìa.
 Flores, A., 288.
 fobie, 35, 36, 38, 39, 44, 50, 51, 55.1, 75.
 Fox, D. C., 208.
 Frankl, V. E., 273.
 Frazer, J. G., 289, 290.
 Freud, S., 24, 76.4, 115, 116, 124, 127, 274, 289, 359.
 Friedmann, G., 326.
 Friedrich, H., 273, 277, 283.
 Frobenius, L., 27.2, 208, 289, 290, 292, 382.
 Fromm, E., 264.
 funzionalismo, 225.
 furto dell'anima, 39, 54.
 Füssli, J.-H., 273.
 futurismo, 273.
 Ganz-Andere, 11, 16.5, 23, 27.1, 27.3, 30, 35, 43, 44, 342.
 Gebtsattel, V. E. von, 14.5, 14.7, 52, 56, 63.
 Gelin, A., 212.
 gestaltismo, 24, 236, 312.1, 312.2, 312.5, 313, 315.
 Gesù Cristo, 110, 119, 121, 123, 125, 127, 143, 159, 160, 162-64, 166, 168-70, 174, 174.1, 174.3, 174.5, 174.7, 174.9, 176, 176.1, 177.2, 177.3, 178, 180-89, 195, 199, 211.2, 272, 274, 343.
 Gheorghiu, C. V., 274.
 Giappone, 205, 225.
 Giava, 211.5.
 gioco, 115, 116, 118.
 Giovanni Battista, 163, 164, 182, 186-89.
 Giovanni evangelista, 106, 160, 163, 166, 169, 174, 174.1, 176, 176.1, 177.3, 190, 195, 274, 290.
 giudaismo, 5, 13, 110, 153, 174, 174.1, 174.3, 176.1, 177.1-3, 196, 197, 197.1, 205, 228-30, 238, 243, 260.1-3, 270, 274, 330, 330.1.
 Giustino, santo, 106, 107.
 gnosticismo, 95, 229.
 Gobineau, J.-A., conte di, 15.
 Goethe, J. W. von, 95, 104.
 Goguel, M., 178.
 Goldstein, K., 21.
 Goya y Lucientes, F., 273.
 Gramsci, A., 242.
 Grässer, E., 176, 176.1.
 Grassi, E., 279.
 Grecia, antica -, 104-6, 119, 123, 128, 169, 207, 224.
 Gruhle, H. W., 14.4, 27.1.
 Grün, K., 258.
 Grünwald, M. N., 273.
 Guardini, R., 27.2.
 Guariglia, G., 212, 221.
 Guenon, R., 274.
 guerra nucleare, 122, 269, 269.1, 269.2, 337, 345.
 Guillaume, P., 306, 315, 317.
 Guitton, J., 106.
 Haddon, A. C., 205.
 Hahn, E., 148.
 Hall, J. K., 96.
 Hallowell, I. A., 96.
 Harnack, A., 106.
 Harrison, J. E., 119, 121.
 Haude, W. H., 279.
 Hauer, J. W., 127.
 Havelaar, P., 211.4.
 Head, H., 21.
 Hecaten, H., 321.
 Hegel, G. W. F., 14.7, 24, 126.2, 229, 231, 238-240, 242, 243, 254, 258, 259.
 Heidegger, M., 21, 56, 78, 82, 100.4, 177.2, 177.3, 264, 292, 296, 381, 382, 400.
 Heiler, F., 128.
 Heim, K., 274, 278.
 Hemingway, E., 278.
 Henry, G. W., 96.
 Herder, J. G., 229.
 Hertz, R., 324.
 Herzen, A. I., 73.
 Hesnard, A. L. M., 63.
 Hess, M., 238.
 Hiroshima, 260.3, 269, 269.2.
 Hitler, A., 228, 229.
 Hofmannstahl, H. von, 286, 286.1.
 Hölderlin, J. C. F., 5, 14.7, 22, 95, 104, 273.
 Hollingshead, F. C., 96.
 Honigmann, J. J., 97.
 Hubert, H., 121.
 Huizinga, J., 274, 278, 281.
 Hume, D., 107.
 Husserl, E., 21, 82, 226, 349.
 hutteriti, 96.
 Huxley, A., 96, 274, 278.
 Huxley, J. S., 274, 279, 281.
 Huyghe, R., 273.
 Ideler, C. W., 14.7.
 illuminismo, 144, 273, 274.
 Incas, 207.
 incesto, interdizione dell' -, 331-36.
 incomunicabilità, 262, 263, 301.
 inconscio, 24, 67, 76.6, 83, 95, 120, 123, 124, 124.1, 138, 144, 145, 149, 151, 152, 164, 211.6, 214, 215, 227, 227.1-6, 227.11, 284, 290.1, 305.2, 320, 326, 349, 359, 360, 366, 368.
 in-der-Welt-sein, *vedi* esserci-nel-mondo.
 India, 5, 79, 97, 123, 124.1, 126, 126.1, 126.2, 128, 156, 211.5, 211.7, 225.
 Indra, 126.2.
 Inge, D., 279.
 ipocondria, 58, 62.
 Isaia, profeta, 182.
 islamismo, 204, 205, 207, 211.4, 225, 312.2, 330.

- Israele, 119, 123, 128, 164, 174.1, 174.4, 174.5, 190, 229.
 isteria, 16.2, 73, 88, 95, 211, 211.1, 211.2.
 istinto, concetto di -, 317.
 istinto di morte, 5, 113.
 Italia meridionale, 1, 5, 84, 225, 227.10, 270, 271, 271.1.
 Izambard, G., 282.
 Jackson, D. D., 24.
 James, H., 55.
 Janet, P., 10, 12, 19, 24, 38, 54-57, 63, 73, 240, 297, 304, 304.1, 304.2.
 Janke, H., 207.
 Jaspers, K., 14, 14.1-7, 15, 21, 35, 38, 39, 55, 62, 73, 95, 127, 153, 211, 274, 278, 296, 340, 381.
 Jensen, A. E., 124.1, 290.
 Jervis, G., 103.
 Joad, C. E. M., 274.
 Junesco, E., 278.
 Joyce, J., 280.
 Jung, C. G., 17, 22, 27.2, 82, 95, 120, 124.1, 127, 215, 253, 264.
 Junker, H., 121.
 Kafka, F., 274, 280, 288, 295.
 καυρός, 169, 174, 174.1, 184.
 Kaiser, H., 288.
 Kamilaroi, 210, 210.1.
 Kamma, F. C., 205.
 Kant, I., 126.2, 242.
 Kaplan, B., 96.
 Karadžeri, 147.
 Katz, D., 315, 316.
 Kelsen, H., 76.4.
 Kenta, 207.
 Kenya, 76.4.
 Kerényi, K., 27.2, 120, 123, 127, 253, 290.
 Kierkegaard, S., 129, 130, 174.9, 280, 296.
 Kikuyu, 211.
 Killy, W., 286.
 Kimbangu, S., 203.
 Kittel, G., 169.
 Klages, L., 15, 100.3.
 Klein, M., 59.
 Kleist, H. von, 273.
 Kluckhohn, C., 96.
 Knox, R. A., 211.4.
 Koestler, A., 274, 278.
 Koffka, K., 313.
 Kraepelin, E., 74, 76.6.
 Kranz, H., 27, 27.1-3.
 Krapf, E. E., 57.
 Kraus, K., 279.
 Krishaber, M., 54.
 Kroeber, A. L., 227, 227.6.
 Kroll, W., 105.
 Kubin, A., 273, 276, 279.
 Kulenkampff, C., 23, 41, 100, 100.1-4, 102, 102.1, 103, 104.
 Kümmel, G., 176.
 Kunz, H., 14.5, 14.7, 23.
 Kurāngara, culto -, 208, 209.
 Lackeit, C. D. E., 106.
 Lamennais, F.-R., 228.
 Langloh-Parker, *vedi* Parker, C. S.
 Lanternari, V., 205, 221.
latah, 97.
 Lattanzio, 211.4.
 lavoro, 311, 324, 326, 351, 352, 371.
 Lawrence, D. H., 274, 278, 280, 281, 289, 290, 290.1, 315.
 Lawrence, T. E., 312.2.
 Leeuw, G. van der, 121-23, 125.
 Lehmann, F. R., 207.
 Lehner, S., 207.
 Leibniz, G. W., 229.
 Lenau, N., 100.3.
 Lenin (Ul'janov), V. I., 229, 242.
 Leroy, B., 54.
 Leuret, F., 54.
 Levi, C., 1.
 Lévy-Bruhl, L., 21, 90, 119, 127.
 Lévi-Strauss, C., 140, 141, 227, 227.1-4, 227.6-11, 331, 335.
 Lewin, K., 313.
 Lewis, C. S., 278.
 Lhermitte, J., 321.
 Libido, 17.
Libro dei morti, 22.
 Lietzmann, H., 123.
 Linforth, I. M., 164.
 Linguaggio, 76.7, 95, 119, 179, 227.6, 277, 360, 394, 395.
 Lippmann, W., 281.
 Locke, J., 144.
 Lombardi, F., 129.
 Lommel, A., 208, 209.
 Lommel, H., 119.
 Loon, F. H. G. van, 97.
 Lowie, R. H., 208, 227.
 Löwith, K., 107, 123, 129, 229, 279.
 Luca evangelista, 163, 174.1, 174.5, 180-82, 184-186, 189, 195.
 Lukács, G., 286.1.
 Lutero, M., 227.1.
 MacMillan, A., 96.
 Macrobio, 105.
 Madách, I., 273.
 Madagascar, 97, 331.
 magia, 214, 218, 227.7, 311.
 magna mater, 290.
 mahdismo, 204.
 Maine, H., 331.
 Malacca, 207.
 malattia psichica, concetto di -, 13, 24, 27.1, 44, 74, 89, 91, 97, 98, 214, 227.7, 262, 263, 312.2.
 Malesia, 97.
 Malinowski, B., 123, 227, 227.2.
 Mallarmé, S., 277.
 Malraux, A., 278.
mana, 140.

- mania e melanconia, 16.2, 35, 36, 38, 44, 54, 56, 58, 60-65, 67, 68, 76.5, 95, 273.
Mann, T., 279, 280, 287.
mano (destra, sinistra), 324.
manoscritti del Mar Morto, 163.
Maori, 324.
Marcel, G., 5, 54, 281.
Marcellinara, campanile di -, 271, 271.1, 280, 291.
Marco Aurelio, imperatore romano, 107.
Marco evangelista, 174.1, 174.4, 175.1, 178, 180-182, 184, 185, 188, 194, 195.
Marett, R. R., 121.
Maritain, J., 274, 278.
Marlé, R., 177.
Marx, H. K., 1, 3, 199, 227.2, 228-39, 242, 243, 246, 247, 247.1, 250, 250.1, 251-55, 258, 259, 274, 349, 376, 382, 401.
marxismo, 24, 196, 229, 230, 234-38, 242, 248, 249, 255, 258, 259, 265, 274, 349, 382, 401.
materialismo dialettico, 229, 232, 237, 310.
materialismo storico, 229, 238, 242, 244, 259, 298, 349.
Matsua, A., 203.
Matteo evangelista, 163, 174.1, 174.5, 175.1, 178, 180-83, 185-87, 194, 195.
Matucci, M., 282.
Mauriac, F., 278.
Mauss, M., 121, 125, 140, 224, 321, 324, 377.
Mead, M., 96.
Mehring, W., 274.
Meiners, C., 211, 211.8.
melanconia, *vedi* mania e melanconia.
Melanesia, 97, 205.
Melville, H., 280.
Merleau-Ponty, M., 243, 305.4, 312, 312.1-6, 321, 355, 386.
Mesmer, F. A., 273.
messianismo, 211.3, 212, 228.
Messico, 128.
Messing, S. D., 96.
metanoia, 272.
metodo interdisciplinare, 1, 153, 154, 225.
metodologia storico-religiosa, problemi di -, 144, 145, 149-54, 173, 174.1, 174.2, 220, 221, 225, 256, 259.
Métraux, A., 205.
Meyer-Gross, W., 47, 57.
Meyer, H., 106.
Michaelis, W., 181.
Michelet, J., 227.1.
Miegge, G., 177.
millenarismo, 4, 13, 16.2, 30, 43, 122, 169, 211, 211.1-5, 225, 228, 229, 260.1-3, 274, 343.
Minkowski, E., 63, 79, 355.
Minucio Felice, 123.
miseria psicologica, 12, 24.
- mito, interpretazioni del -, 120, 123-25, 131, 135, 145, 174.1, 177.3, 227.7, 227.8, 227.10.
Molière, *pseudonimo* di J.-B. Poquelin, 76.4.
Mondo magico, II, 1.
Montherlant, H., 278.
Moravia, A., 54, 240, 270, 278, 280, 297-301.
- Moreau, J.-J., 10, 24, 63.
Morgan, L. H., 331.
Morselli, G. E., 57.
morte, 5, 136, 137, 156, 374, 379.
Morte e pianto rituale nel mondo antico, I, 164.
Moscattelli, C., 271.1.
Mounier, E., 65, 179, 272.
movimenti di liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, 1, 5, 7, 8, 13, 16, 203-5, 260.2, 260.3, 337.
Mpadi, S. P., 203.
Mühlmann, W. E., 211, 211.1-5, 211.7, 211.8, 229.
Munch, E., 273.
mundus, I, 103, 105.
Münzer, T., 227.1, 228.
Murphy, G., 314.
mutamento di segno, 7, 8, 51, 140, 292, 292.1, 339-43, 380.
mutamento di significato, 32, 33, 36, 39, 40, 46-49, 57, 292.
naturalismo, 98, 106, 290.1, 345, 348, 358, 396.
Naturalismo e storicismo nell'etnologia, I.
nausea, 39, 63, 179, 262, 270, 274, 291, 291.1, 292, 292.1, 297, 307, 308, 308.1.
Navel, G., 293, 325.
Naville, P., 291.
nazismo, 228, 338.
negativismo, 75, 76.4, 76.5; *vedi anche* sindrome di Cotard.
Negritos, 207.
Nemesio, 107.
Neuhaus, P. K., 207.
Neumann, E. E., 100.4.
Newton, I., 312.3.
Nguniai, mito di -, 208, 209.
Nielsen, N. H., 264.
Nietzsche, F. W., 5, 95, 100.4, 107, 123, 273, 274.
Nigeria, 204.
nirvana, 75, 260.1.
noia, 39, 54, 63, 240, 262, 270, 297, 299, 301.
normalità, concetto di -, e anormalità, 23, 78, 84, 85, 87-92, 97, 214, 227.7, 380.
Novalis, *pseudonimo* di F. L. von Hardenberg, 273.
Nuer, 97.
Nuova Guinea, 205, 207.
nuovo mondo, 32, 207.
Nyassa, 204.
- oggetti, malattia degli -, 54, 179, 240, 265, 270, 389.
Opler, M. K., 96.
orfismo, 119.
orgasmo, 323.
Origene, 106, 107.
origini, mito delle -, 5, 7, 8, 43, 69, 110-13, 113.1, 113.2, 114, 119, 123, 133-35, 139, 168, 174.1, 177.1, 177.3, 196, 202, 205, 206, 211.7.
Orokaiva, 205.
Ortega y Gasset, J., 230, 274, 278, 281.

- Orwell, G., 274, 278.
Osiride, 121, 125.
Otto, R., 43, 127, 251, 253.
Otto, W., 119, 253.
Overbeck, F., 174.7.
Ovidio Nasone, P., 105, 128.
Paci, E., 243, 279, 349.
paleologismo, 77, 256.
palingenesi, 106, 260.2, 260.3.
Paolo, santo, 106, 160, 163, 164, 166, 174, 174.1, 174.4, 174.7, 174.8, 175.1, 176.1, 177.3, 178, 183, 190, 196, 211.4, 227.10.
Paracletto, 159.
paranoia, 76.6, 211.1, 211.2.
paranoia di distruzione, *vedi* reazione di Sansone.
parapsicologia, 95.
paratela, sistemi di -, 227.6, 227.11, 331, 332.
Parker, C. S., 210.
Parmenide, 33, 67.
parsismo, 169, 207.
parusia, 164, 166, 169, 172, 174, 174.1, 174.4, 175, 175.1, 176, 176.1, 177.2, 177.3, 193, 196, 211.4, 211.5, 273.
Pascal, B., 104, 126.2, 240.
« passo indietro », teoria del -, 120, 123.
patografie, 95.
paura atomica, 59, 269, 272.
Pavese, C., 113, 270, 280.
pecking order, 227.11.
Pentecoste, 161, 163, 164, 166, 174.1, 195.
Pentony, P., 208.
perdita dell'oggetto, 64, 238.
Persia, 119, 123, 125.
Perù, 207.
Petri, H., 208, 210, 210.1.
Petriconi, H., 279.
Pettazzoni, R., 123.
peyotismo, 96, 97.
Piaget, J., 315, 316.
pibloktog, 97.
Picard, M., 278, 281.
Piero, A., 270.
Pietro, santo, 164, 174.1.
pigri della natura, 113, 113.1, 113.2.
pitagorismo, 106.
Platone, 19, 29, 107, 124.1, 131, 137, 164, 229, 329.4.
Plotino, 106.
Plutarco, 19, 105.
Pohlenz, H., 106.
Polibio, 123.
Pomo, indiani -, 207.
popoli « primitivi », 3, 21, 22, 76.4, 90, 95, 96, 104, 119, 123, 124.1, 147, 148, 156, 158, 202, 207, 215, 225, 260.1, 312.3.
Pound, E., 278, 281.
Poussin, N., 273.
presenza, crisi della -, I, 6, 26, 43, 50, 76.4, 82, 88, 143, 211.3, 308, 338, 370, 374-81, 389-92, 395.
Preuss, K. T., 119, 123, 207.
principio di piacere, 115, 116.
principio di realtà, 115.
principio di Von Domarus, 77, 77.1.
profetismo, I, 16, 68, 169, 203, 205, 211.1, 211.2, 211.4, 211.5, 270, 337.
progettazione comunitaria dell'utilizzazione, 7, 8, 12, 27.1, 32, 33, 45, 46, 61, 95, 108, 112, 139, 211.2, 235, 237, 238, 240-43, 267, 268, 270, 283, 307, 311, 318, 324, 327, 327.1, 344, 345, 347, 349-58, 382-84, 393, 394, 399, 401.
progetto dell'opera, I-4.
progresso, concetto di -, 4, 7, 238, 272, 349, 384, 397.
Proksch, O., 106.
protocristianesimo, I, 3-5, 7, 8, 13, 16, 79, 106, 122, 128, 159-62, 164, 168, 169, 173, 174, 174.1, 174.3, 174.4, 174.6-9, 175, 177.1-3, 196, 197, 197.1, 211.4, 211.5, 229, 230, 238, 260.1-3, 270, 274, 330, 330.1, 337.
Proust, M., 273, 280, 305, 305.1-5, 312.2, 318.
psicastenia, 54, 55, 69, 240.
psichiatria sociale, 96, 97.
psicoanalisi, 82, 95, 98, 115-17, 123, 124.1, 215, 236, 264, 359, 360, 377.
psicologia della forma, *vedi* gestaltismo.
psicosi maniaco-depressiva, 27.2, 31, 57, 62, 63.1, 64, 75.1, 76.4, 95.
Puškin, A. S., 19.
ragnarök, 119, 123, 230.
Rapaport, R., 96.
reazione di Sansone (paranoia di distruzione), 36-39, 59, 59.1.
Reda, G. C., 57.
Redfield, R., 96.
Redlich, F. C., 96.
regno, simbolo del -, 159-62, 164-66, 168, 169, 174, 174.1, 174.3, 174.4, 175, 175.1, 176, 178, 180-82, 185-90, 253, 272, 302, 337, 343.
regressione psichica, 10, 24, 27.2, 63, 76, 76.4, 76.6, 227.10.
Rehm, W., 104.
reintegrazione culturale, I, 6, 10, 14.3, 26, 27.1, 27.3, 83, 84, 86, 93, 98, 112, 113.1, 125, 126, 132, 149, 165, 238, 247, 252, 260.2, 265, 341-343, 384.
relativismo culturale, 127, 139, 157, 177.3, 196, 213, 214, 216, 217, 219, 265, 290.
Ribot, T.-A., 54.
Richardson, J., 227.6.
Riecken, H. W., 211.4.
Rimbaud, J.-A., 277, 280, 282-85.
rimozione, concetto di -, 32, 359, 360.
ripetizione mitico-rituale, 5, 7, 8, 26, 28, 36, 43, 66, 67, 69, 75.1, 110, 113, 113.1, 113.2, 119-121, 123, 125, 127, 132, 133, 139, 147, 168, 169, 205, 210.1, 395.
riti di pubertà, 5, 19, 21, 125, 342.
Rivière, J., 283, 284.
Robbe-Grillet, A., 5, 280, 281, 303.
« rocche della permanenza », 26, 32, 33, 35.
Rocheport, R., 288.
Roma antica, 105, 123, 128, 211.4, 224.
Romeo, A., 183.

Romolo, 105.
 Roos, R., 64.
 Röpke, W., 281.
 Rosenberg, A., 127, 228.
 Ross, H., 96.
 Rossi, G., 106.
 Rothe, H., 273.
 Rousseau, J.-J., 95.
 Roussel, R., 274.
 Rozanov, V., 279.
 Runcini, R., 278.
 Ruskin, J., 229.
 Russia, 211.5, 228, 229, 259.
 Sade, D.-A.-F., detto marchese di, 59.
 Saint-Exupéry, A., 278.
 Sanguineti, E., 301.
 San Silvestro, notte di -, 16.4.
 Sansone, 59, 59.1; *vedi anche* reazione di Sansone.
 Santo Stefano Belbo, 270.
 Sargant, W. W., 93.
 Sarkisyanz, E., 211.5.
 Sartre, J.-P., 5, 24, 63, 270, 278, 280, 281, 291, 291.1, 292, 292.1, 293-97, 305.4, 307, 308, 308.1, 309, 311, 312.3, 321.
 scacco dell'annuncio apocalittico, 211.4, 211.5.
 Schachter, S., 211.4.
 Schebesta, P., 207.
 Scheerer, M., 315.
 Scheler, M., 296, 312.1, 312.5.
 Schelling, F. W. J., 100.4, 107, 229.
 Schetz, A., 208.
 Schiele, E., 273.
 Schiff, P., 59, 59.1.
 schizofrenia, 4, 14.6, 16, 16.1, 16.2, 19, 21-23, 27, 27.1, 27.2, 29-31, 34, 38, 64, 75.3, 76.1, 76.3-6, 77, 77.1, 78, 83, 94-96, 100.4, 102, 102.1, 102.2, 104.1, 119, 211, 211.2, 213, 273, 312.3, 337.
 Schleiermacher, F. D. E., 121.
 Schlosser, J. von, 273.
 Schlossmann, S., 377.
 Schmidt, C., 14, 256.
 Schneider, K., 63.
 Schorn, A., 211.4.
 Schweitzer, A., 174.4, 174.7, 264, 274, 278.
 sciamanismo, 88, 95, 211.
science fiction, 229.
 scienze, *vedi* conoscenza scientifica.
 sciopero, 230, 245.
 scuola storico-culturale, 225.
 Sechehayé, M.-A., 20, 76.3.
 Sedlmayr, H., 273, 279.
 Séglas, J., 54, 58.
 Segnali, 76.7.
Sehnsucht, 29, 212, 240, 292.
 semanticità, eccesso, difetto di -, 26, 32, 33, 36-39, 46-48, 57, 140, 292.1, 295, 339, 340, 341.
 Semerari, A., 57.
 Seneca, L. A., 106, 107.
 sessualità, *vedi* appetito sessuale, aumento dell'-; orgasmo.

Shirokogoroff, S. M., 97, 211.
 Siberia, 97.
 simboli privati, 76.7.
 simbolismo civile, 7, 8, 139, 143, 247, 252, 311, 384, 393, 394.
 simbolismo mitico-rituale, 10, 27.1, 27.3, 51, 76.4, 80, 81, 85, 86, 92, 112, 113, 113.1, 113.2, 114, 123, 132-34, 139, 143, 144, 148, 168, 196, 197.1, 198, 211.3, 224, 227.8, 247, 247.1, 248, 252, 255, 256, 311, 324, 342, 349, 360, 373, 375, 377, 384, 393, 394, 395.
 sindrome di Cotard (delirio di negazione), 4, 36-39, 58, 62, 75, 308.1.
 sinistra hegeliana, 258, 259.
 stonismo, 204, 228, 229.
 Skliar, N., 96.
 socialismo, 122, 242, 247, 248, 252, 255, 278, 348, 382.
 società, 7, 72, 76.4, 76.7, 95, 99, 149, 201, 214, 224, 227, 227.7, 231, 232, 236-38, 242, 244, 247, 250.1, 252, 253, 255, 310, 317, 319, 324, 327, 327.1, 328, 343, 350, 351, 360, 378, 379, 383, 388, 391, 394, 397.
 Socrate, 290.
 sofisti, 131.
 sogno, 10, 30, 63, 94, 95, 115, 124, 147, 196, 273.
 Solov'ëv, V. S., 273.
 Sorel, G., 131.
 spaesamento-appaesamento, 14, 14.1, 16.2, 35-39, 46, 100.2, 100.3, 101, 102, 102.1, 102.2, 232, 241, 260.1-3, 262, 270, 291, 295, 305, 305.1-5, 312.3, 343, 347, 349, 350, 355, 388.
 Spencer, H., 24.
 Spengler, O., 5, 15, 129, 177.3, 196, 273, 274, 292.
 spersonalizzazione, vissuti di -, 4, 38, 41, 44, 76.5.
 Spier, L., 227.
 Spiro, M. E., 96.
 Stainbrock, E., 96.
 Stalin (Džugašvili), J. V., 242.
 Starace, A., 271.1.
 Starikowa, K., 96.
 Stati Uniti, 96, 99.
 Stauder, R. H., 18.
 stereotipie, 26, 28, 32-37, 44, 47, 65, 68, 69, 74, 75, 76.5, 76.6, 93.
 Stern, W., 316.
 Steward, J. H., 206.
 Stirner, M., 258, 259.
 Stoddard, L., 15.
 stoicismo, 106.
 Storch, A., 14.5, 21-23, 27.2, 30, 41, 100, 100.1-4, 102, 102.1, 102.2, 103, 104, 119, 343.
 storia dell'Occidente, 3, 4, 79, 147, 133, 157, 158, 196, 197, 214, 215, 218-20, 225, 227.6, 227.7, 257, 260.1-3, 261, 263-65, 275, 285, 290, 303, 397.
 storicismo, 94, 126.2, 149, 150, 155, 177.3, 198, 230.
 storiografia delle espressioni culturali della vita magico-religiosa, 27.3, 68, 76.4, 80, 85, 93, 95, 119, 121, 122, 123, 126, 126.1, 142, 147, 149-

152, 157, 168, 174.1, 177.3, 198, 201, 227.1, 243, 247, 247.1, 248, 249, 252, 253, 255-59, 260.1-3, 311, 371-76.

Straus, E. W., 14.5, 14.7, 25, 56, 63.
 Strauss, D. F., 258, 259.
 Strindberg, J. A., 273.
 struttura, concetto di -, 10.
 stupor catatonico, 66, 67, 69, 70, 73-75, 76.2, 76.4, 76.5; *vedi anche* catatonica.
 sublimazione, 24.
 Sud-Africa, 204.
Sud e magia, 1.
 Sumeri, 128.
 super-ego, 76.4, 359.
 surrealismo, 273.
 Suzuki, D. T., 264.

Taine, H., 227.1.
 tarantismo, 5, 84, 227.10.
 Taziano, 106.
 tempo ciclico, *vedi* eterno ritorno, mito dell'-.
 tempo liturgico, 108, 110, 111, 114, 119, 121-23, 125, 168, 170.
 tempo unilineare, 123, 196.
 Teresa di Avila, santa, 84, 290.
Terra del rimorso (La), 1.
 testimoni di Geova, 203.
 Thanatos, 59.1, 97.
tijurunga, 21, 76.6, 208.
 Tjanba, mito di -, 208, 209.
 Tolentino, I., 57.
 Toller, E., 278.
 totemismo, 208, 210, 377.
 Toynbee, A. J., 129, 273, 274.
 Trakl, G., 273.
 transfert, 115, 116.
 «tua res agitur», 16.2, 26, 32, 33, 35-37, 46-48.
 Tucidide, 123.
 Tupinamba, 205.
 Tyhurst, J. S., 96.
 Tylor, E., 24.

Uexküll, J. von, 19.
 umanesimo etnografico, 1, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 225, 227.10.
 umanesimo filologico-classicistico, 1, 216, 219.
 Unambal, 208, 210.
 Ungarinyin, 208, 210.
 Ungud, spirito, 208, 210, 210.1.
 universo in tensione, 34, 36, 38-40, 46-48, 284, 339, 340, 341.

valorizzazione intersoggettiva, 6-8, 10-12, 23, 25, 33, 45, 46, 50-52, 60, 61, 88, 110, 134, 142, 144, 149, 150, 156, 167, 177.3, 234, 238, 242-244, 250.1, 254, 259, 263, 267, 292.1, 305, 308, 309, 311, 319, 322, 322.1, 322.2, 324, 328, 331, 340, 343-45, 347, 349, 351-57, 365, 372, 378-80, 382, 383, 386-94, 396-401.
 Vangeli sinottici, 1, 3, 164, 169, 173, 174, 174.1, 174.4, 174.5, 175-78, 180-88, 194, 195.
 Van Gogh, V., 14.7, 273.
 Varrone, M. T., 105.

Vedrani, A., 75.
 Vella, G., 54, 57.
 Venerdi Santo, atmosfera da -, 16.2, 30, 174.5.
 Viano, C. A., 144.
 Vico, G. B., 129, 218.
 Virgilio Marone, P., 128.
 Visnu, 126.2.
 vissuto di fine del mondo, 4, 14.6, 16.2, 18, 19, 23, 26, 30, 44, 58, 83, 100, 100.1-4, 101, 102, 102.1, 102.2, 104.1, 122, 164, 211.2, 337, 343, 345, 380.
 vitale, concetto di -, 361, 362.
 Volmat, R., 28, 29.1.

Wagley, C., 96.
 Wagner, R., 279.
 Wahl, J., 288.
 Warts, A. W., 264.
 Weil, R. J., 96.
 Weil, S., 278.
 Weininger, O., 107.
 Weiser-Aal, L., 19.
 Weiterrecht, 63.
 Weitling, W., 228.
 Weizsaecker, V., 24.
Weltuntergangserlebnis, *vedi* vissuto di fine del mondo.
 Werner, H., 21.
 Werner, M., 181.
 Wernicke, C., 54.
 Wertheimer, M., 312.5, 315.
 Westermarck, E., 331.
 Wetzel, A., 16, 16.1-5, 18, 23, 30, 58, 104.1.
 White, W. A., 97.
 Wiener, N., 345.
 Williams, F. E., 205.
 Wilson, C., 279.
 Wittgenstein, L., 264.
 Wittkover, E. D., 96.
 Wondjina, 208, 210.
 Worora, 208, 210.

Yap, P. M., 96.
 Yoga, tecniche dello -, 126.1.
 Yualayi, 210.

Zaccaria, profeta, 123.
zakmuk, 125.
 Zamjatin, I., 278.
 Zen, 264, 265.
 Zend-Avesta, 324.
 Zillboorg, G., 96.
 Zimmer, H., 126.2.
 Zimmermann, H., 121.
 Zola, E., 279.
 Zönd, J., 64.

