

# Labirinti della modernità: Ernesto De Martino e l'apocalisse dell'Occidente

di Giuseppe Maccauro\*

ABSTRACT

Among several themes of De Martino's research, a remarkable interest is addressed to the theme of the crisis of western society. The paper focuses on the analysis of the works where De Martino proposes his hypothesis of «umanesimo etnografico» as the cure of 'civilization and its discontents'.

\_ Contributo ricevuto su *call for papers* il 28/08/2018. Sottoposto a *peer review*, accettato il 11/09/2018.

## I \_ Introduzione

L'opera di Ernesto De Martino è attraversata, dal principio alla fine, dalla preoccupazione per la *crisi* e per la possibile *fine* dei mondi culturali, e soprattutto di quel particolare organismo storico che è la civiltà occidentale moderna. La necessità di approfondire il nodo del carattere 'patologico' della modernità si manifesta sin dagli scritti degli esordi – quelli del De Martino giovane studente universitario, iscritto al GUF e dichiaratamente fascista, come molti della sua generazione – dai quali prende il via una linea della ricerca che l'autore napoletano seguirà fino ai suoi anni estremi, dedicati al progetto dell'incompiuta *Fine del mondo*.

Nel tempo che trascorre fra i primi articoli pubblicati, tutti collocati su riviste di chiaro orientamento fascista, e la monografia sulle apocalissi culturali, la riflessione sulla fine dei mondi culturali e sul rischio del recedere della civiltà resta come nota di fondo della sua intera produzione e si intreccia con l'altro grande tema fondamentale dell'antropologia demartiniana, ovvero il tema della «crisi della presenza».

L'interesse per la crisi del mondo moderno proveniva a De Martino da numerose strade: c'è innanzitutto da considerare il dato biografico, segnato dalla personale esperienza della malattia, dall'aver attraversato da testimone gli anni più tenebrosi della storia del '900 e dall'inclinazione, più o meno consape-

\* Università Giustino Fortunato, Benevento.

vole, a considerare se stesso come una sorta di profeta, collocato sul limite di un'epoca storica prossima a chiudersi<sup>1</sup>; e ci sono anche fattori legati alla sua formazione culturale, da iscriversi nel solco della filosofia di Benedetto Croce e in particolare del Croce che, negli ultimi anni della sua vita, entra in fecondo dialogo con Enzo Paci sul tema del «Vitale», avviando un decisivo percorso di revisione generale dello storicismo<sup>2</sup>. Dalla «polemica sul Vitale» Croce fu condotto a riflettere da una nuova prospettiva sul rapporto fra la storia e la natura e sul pericolo costante cui l'opera umana pare sempre essere esposta: pericolo della barbarie e della naturalizzazione, ovvero del capovolgimento della libertà umana nel suo opposto della meccanizzazione e della disumanità, che era sempre possibile, come testimoniato dalla recente storia europea e mondiale.

Se gli anni della vecchiaia furono quelli in cui Croce rielaborò i fondamenti della propria filosofia, fu perché gli eventi imposero di riflettere intorno alla «*terribile forza*» della «vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», che sta dentro al circolo delle categorie e che può spezzarne l'armonia, reimmergendo «di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse»<sup>3</sup>.

Lo spettacolo sinistro della «barbarie ricorsa» nella storia del '900 catturò allo

stesso modo anche l'interesse di De Martino, e si impose come punto di partenza e nodo principale dei suoi studi. Tanto è vero che, per l'antropologo napoletano, la malattia e la crisi sono sempre dentro al cuore della storia e l'umanità stessa è innanzitutto bisogno, mancanza, paura della morte e «angoscia del divenire», che essa ha combattuto sin dai secoli nebulosi della sua infanzia, attraverso l'istituto della religione, capace di sollevare l'uomo da questa angoscia. A De Martino – che diversamente da Croce riconosce alla religione valore di cultura vera e propria, e anzi sottolinea il carattere decisivo che gli istituti religiosi hanno ancora nell'inaugurare lo sviluppo della civiltà umana – il fenomeno della crisi del mondo moderno e quello della 'agonia del sacro' nella civiltà occidentale, appaiono indissolubilmente legati. Non c'è dubbio infatti, che nel mondo moderno – cioè nel mondo del *disincantamento* o, per dirla con Vico, della «ragione tutta spiegata» – la religione entri in crisi: la scoperta della origine e destinazione umana del simbolismo religioso, che corrode i simboli stessi e che priva gli uomini del porto sicuro della fede, innesca quel processo di laicizzazione e secolarizzazione dei costumi, che fa della civiltà occidentale un *unicum* nel panorama della storia universale, ma che porta con sé anche un'atroce conseguenza. Con la dissoluzione dei miti, infatti, l'«angoscia della storia» non si attenua, ma al contrario tocca l'apice, perché l'u-

mana necessità di trascendere il tempo in un disegno ampio e condiviso non è venuta meno e non potrebbe essere altrimenti: essa è un bisogno primario degli uomini di tutti i tempi, anche di quelli che assistono oggi ai prodigi tecnologici e al progresso scientifico dell'evo moderno<sup>4</sup>. Si impone dunque la nuova questione del comprendere se esista un legame fra la «barbarie ricorso» nel XX secolo e il decisivo affermarsi dei valori dell'Illuminismo, che sono i valori del laicismo, della fede nell'uomo e della liquidazione dell'orizzonte del sacro.

In una pagina della *Fine del mondo*, De Martino sembra indicare in modo lucido i motivi della profonda crisi che attraversa oggi la cultura occidentale:

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 dell'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 [...] apprendendo in prima persona nella 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

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? [...] 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?<sup>5</sup>.

Il punto di domanda (forse non è eccessivo usare questa definizione) costituisce il *cappio al collo* dell'uomo moderno. E la modernità – letta attraverso le parole disperanti di De Martino – appare come un labirinto di vicoli ciechi. Eppure l'eclissi del religioso costituisce, agli occhi di De Martino, un processo che non può essere arrestato, né invertito: esso è il frutto forse più maturo dell'umanesimo moderno ed il coronamento di un percorso specifico che, iniziato nella Grecia dei filosofi, passa attraverso la diffusione del cristianesimo, la polemica antimagica rinascimentale, la nascita della scienza galileiana e newtoniana, e giunge fino alle filosofie idealistiche dell'800 e del '900, individuando la storia d'Europa – ed è ancora una volta a Croce che bisogna guardare per chiarire il discorso di De Martino – come «processo di liberazione»<sup>6</sup>, emancipazione e autonomizzazione della cultura dalla religione.

È dunque a partire dalla presa di coscienza interna a questo percorso che De Martino intravede l'ipotesi di un nuovo umanesimo, moderno e laico, che apra una breccia nella crisi del mondo moderno. È, questa, la strada dell' «umanesimo etnografico», che nelle pagine che seguono proviamo a percorrere, perché costituisce, a parere mio, l'esito più significativo della riflessione demartiniana, e il tema che lascia ancora senza risposta i punti di domanda più inquietanti sul destino dell'Europa e della civilizzazione occidentale.

## 2 \_ La crisi dell'Occidente tra critica e fede

In uno dei passaggi più significativi dell'*Uomo senza qualità* di Musil – suggestivo affresco della crisi e decadenza della civiltà del '900 – il protagonista Ulrich si trova a riflettere sul complesso rapporto esistente fra il pensiero cosciente e le naturali operazioni che gli uomini compiono attraverso i coordinati movimenti del proprio corpo. Ulrich si stupisce nel constatare quanto benefico sia l'artificio del pensiero che «concede all'uomo di camminare eretto fra gli astri rotanti e che in mezzo al quasi infinito mistero del mondo gli permette di infilar dignitosamente la mano fra il secondo e il terzo bottone del panciotto»<sup>7</sup>. Il lettore dell'opera demartiniana probabilmente noterà la consonanza con le simili con-

siderazioni sulle *tecniche del corpo*, che si possono leggere nella *Fine del mondo* e negli *Scritti Filosofici*. Per De Martino l'abilità deambulatoria è legata alla capacità umana di introiettare un sapere millenario fino a spingerlo nei più nascosti penetrali del pensiero cosciente<sup>8</sup>. L'atto del camminare si compie infatti nell'*oblio* della storia evolutiva che ci permette ogni giorno di deambulare su due gambe ed è una tecnica che adottiamo in modo irriflesso, tanto la specie umana è stata in grado di incorporarla. È l'oblio della storia che sta dietro questa pratica a permetterci di camminare con scioltezza. Se prima di muovere un passo fossimo costretti a richiamare la storia intera delle tecniche della deambulazione, non potremmo, ad esempio, camminare e parlare, o svolgere le numerose operazioni che agevolmente compiamo mentre siamo in movimento, e vivremmo un'esperienza simile a quella di colui che, con frustrazione, si vede costretto dalle circostanze a parlare in una lingua non materna, di cui non si sente padrone.

A leggere fra le righe delle pagine demartiniane, potremmo anche aggiungere che, nelle *tecniche del corpo*, di corporeo in effetti vi è ben poco, essendo anche la postura dell'*homo sapiens* il risultato di un processo culturale vero e proprio. E si dovrebbe anche rilevare come ogni forma di istituto culturale, compresi quindi gli istituti magico-religiosi, sembri funzionare come una tecnica del corpo. D'altra parte è lo stesso De Martino a

definirli come «tecniche»<sup>9</sup>, che hanno la funzione di proteggere la presenza umana dal rischio di impigliarsi nei passaggi pericolosi dell'esistenza. Ma un'altra e più profonda somiglianza accomuna *tecniche del corpo* e pratiche culturali e religiose: entrambe si attivano soltanto a condizione che la loro origine, e la loro storia, restino celate a coloro che vi fanno ricorso.

Trasferito sul piano della fede nel simbolismo religioso, il discorso si potrebbe tradurre in questo modo: il mito non può essere 'spiegato' e soltanto nell'ignoranza e nell'oblio della sua origine integralmente umana esso produce un simbolismo realmente efficace. Della dolorosa impossibilità, da parte di una cultura fondata sui valori dell'umanesimo integrale, di restaurare una fede autentica nel simbolismo religioso, abbiamo già detto nel passo precedentemente citato dalla *Fine del mondo*. Sorprende, tuttavia, constatare quanto simile fosse la lettura che, del problematico rapporto fra fede religiosa e coscienza umanistica moderna, aveva dato De Martino già molti anni prima, quando era un giovane universitario e un fervente fascista. Le prime pubblicazioni di De Martino, risalenti alla fine degli anni '20 e all'inizio degli anni '30, sono interamente dedicate all'analisi del rapporto fra 'critica e fede' nella cultura moderna<sup>10</sup> e in quelle pagine del giovane studioso, nutrito di letture di Nietzsche e Spengler, riecheggiavano evidenti richiami alla cosiddetta 'letteratura della crisi'

e al contrasto fra alternativi punti di vista sul destino dell'umanesimo occidentale: umanesimo come *Zivilization*, di ispirazione illuministica e liberale, da un lato; *Kultur* e romanticismo, dall'altro.

«È un fatto che uno dei principali ostacoli alla rinascita dell'Occidente è costituito dall'eccessivo sviluppo della nostra facoltà critica». Così si legge nel primo articolo pubblicato dal De Martino – allora studente universitario – sulla rivista del GUF napoletano ed intitolato *La decadenza dell'Occidente*. Ed «è un fatto – continuava l'autore – che ogni vera rinascita, per essere una sorta di oblio e di abbandono, di ritorno alle sorgenti prime della vita, di eliminazione di ogni eccessivo sviluppo della civiltà, mal si confà con uomini troppo saggi, troppo illuminati»<sup>11</sup>. Cinque anni più tardi, dalle colonne dell'*Universale*, troviamo De Martino ancora impegnato a rintracciare i motivi della crisi dell'Occidente nell'abbraccio mortale fra *Critica e fede* (che era poi il titolo del suo contributo): «Il prodotto più genuino del vecchio occidentale è lo spirito critico. Miti? Roba da ridere [...]»<sup>12</sup>. Nella diagnosi che dava De Martino della crisi dell'Occidente la prima causa è da rintracciarsi proprio nel trionfo dei valori dell'Illuminismo e della *Zivilization*, che intorpidiscono i nervi di una società non più in grado di proiettarsi nella storia con la forza e l'atteggiamento aggressivo tipici dell'uomo di fede: «lo spirito critico – dice il futuro antropologo – modera le energie in lot-

ta, ne favorisce il libero gioco, e questo chiama la sua fede, la Religione della libertà»<sup>13</sup>. Quella che si impone, dunque, è una fede debole, svuotata di ogni elemento di trascendenza e quindi castrata di ogni possibilità di presa vigorosa sugli eventi. A ben vedere, alla “religione della libertà” sembra fare difetto la capacità di generare quel sostrato di convinzioni elementari e ovvie che, per ritornare alla vicende del protagonista dell’*Uomo senza qualità*, permetta agli uomini di camminare con disinvoltura.

### 3 \_ La tentazione del rischio

Se si tralasciano certi toni fastidiosamente propagandistici dei suoi primissimi scritti, si intuisce come agli occhi di De Martino già emergesse nitidamente il nodo problematico che lega lo sviluppo di un umanesimo storicistico e laico alla crisi dei valori occidentali. Qualche anno dopo, quando l’adesione alla filosofia crociana avrà preso il posto della giovanile fede fascista, De Martino pubblica la sua prima monografia, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Il testo demartiniano del 1941 si apre con una lunga riflessione che va a collegarsi col medesimo tema della crisi dei valori tradizionali, già centrale nei suoi scritti precedenti. Allo stesso tempo, però, rileviamo che nuove questioni sembrano affacciarsi all’orizzonte:

La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia. Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il «quid maius» che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare non è lecito. Ciò posto, quale è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, ed ora più che mai deve essere, l’allargamento dell’autocoscienza per rischiarare l’azione. E l’autocoscienza storiografica si allarga soltanto dichiarando gli istituti della nostra civiltà, non solo riportando alla consapevolezza il vero essere del proprio patrimonio culturale, ma altresì imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane<sup>14</sup>.

L’importanza di distinguere la nostra dalle civiltà più lontane appare urgente, perché anche i più alti livelli della cultura accademica e politica si sono mostrati estremamente sensibili al richiamo del *primitivo* e dell’*esotico*, affascinati dalla voluttuosa «vibrazione d’accento, che molti dotti tedeschi conferiscono al prefisso *Ur*»<sup>15</sup>. De Martino è critico e preoccupato dalla tendenza arcaizzante della cultura europea, che sembra vedere nella etnologia, anziché uno strumento della ricerca storica, l’apparecchiatura del raddomante, che magicamente capta segnali da sorgenti sotterranee. Nel cli-

ma mefitico della guerra, la disciplina etnologica correva il rischio di assecondare la pulsione primitivistica della società europea e di trasformarsi in uno strumento di consolidamento del potere carismatico dei moderni sciamani, come Hitler<sup>16</sup>. Nella stessa cornice di problemi andrebbe inserito anche il *Mondo magico*, che sin dalle pagine introduttive De Martino presenta come un tentativo di ‘vaccinare’ la cultura europea dalle derive arcaistiche, attraverso l’immersione nello stesso mondo delle origini, da effettuarsi protetti dalla tuta da palombaro dello storicismo crociano<sup>17</sup>. Pur muovendo da presupposti molto distanti, mi pare che sia *Naturalismo e storicismo*, sia il *Mondo magico* condividano con gli scritti del giovane De Martino una profonda esigenza di riforma di un umanesimo, quello occidentale, percepito come esausto ed incapace di ricostruire quadri energetici altrettanto efficaci quanto quelli della religione.

L’urgenza di sondare possibili strategie di rigenerazione dei sistemi simbolici adatti alla mutata sensibilità della civiltà moderna diventa più acuta quando gli sviluppi degli studi pongono De Martino di fronte a nuove acquisizioni circa il ruolo giocato dalla religione nel corso della storia. Un ruolo molto più ampio rispetto a quello comunemente attribuite. Nel corso degli anni De Martino aveva infatti maturato una profonda sensibilità per la tradizione di studi psicopatologici e psicoanalitici e soprattutto

dalla lettura di Freud questi sembra ricavare l’idea che i miti e i riti non soltanto hanno trasfigurato e dato sostanza ai timori dell’umanità nei confronti della storicità e della finitezza della sua condizione, ma le hanno soprattutto consentito di interpretare e controllare quel primario sentimento di attrazione per la *morte* stessa e per l’annullamento, che Freud aveva suggestivamente descritto nel 1920, quando pubblicò un libro – *Al di là del principio di piacere* – letto da De Martino in modo approfondito. Questo elemento rappresenta una ulteriore tappa nella riformulazione e rielaborazione dei problemi che, pur con la superficialità di studioso ancora acerbo, De Martino aveva già individuato nei suoi scritti giovanili.

Anche le grandi monografie dedicate ai relitti pagani della religione delle plebi rustiche del Sud Italia sembrano indicare il delinearsi di una nuova prospettiva sul rapporto fra gli istituti religiosi e le società umane. Una prospettiva che non rinnega i timori, espressi molti anni prima in *Critica e fede*, su certe derive logocentriche che starebbero inaridendo la vita culturale europea, ma che anzi li accresce, perché mette a fuoco l’altro pericolo verso cui corre una società completamente secolarizzata, di non riuscire più a controllare le sue elementari pulsioni autodistruttive. Posti all’interno di questa cornice, gli studi demartiniani sul folklore meridionale potrebbero essere letti come una ricognizione dei tanti

modi in cui la saggezza umana ha provato a controllare tali pulsioni, accostandosi ad esse con il timore e la reverenza che l'addestratore deve ad una belva feroce.

Dall'analisi condotta su istituti religiosi quali il pianto rituale lucano, o la taranta salentina, sembra infatti emergere, agli occhi di De Martino, la duplice funzione dei riti, di proteggere contemporaneamente sia la singola 'presenza' malata, sia il gruppo sociale cui essa appartiene. Tale dinamica agisce in maniera molto evidente nell'esorcismo coreutico musicale della taranta salentina, che De Martino mette sotto la lente d'ingrandimento della sua équipe di ricerca e che sarà poi descritto nella *Terra del rimorso*. Il tarantismo è, secondo l'antropologo napoletano, retaggio degli antichi riti stagionali greci, che si celebravano all'inizio dell'estate, «la stagione del raccolto, quando sui campi di grano del Tavoliere e della Terra di Bari, negli orti e nei frutteti di Brindisi, nelle vigne di Taranto, si consumava il faticoso epilogo dell'anno agricolo, e riceveva fausta o infausta risposta la trepidante attesa del 'pane' e del 'vino'. Era in questa stagione che veniva deciso il destino dell'anno»<sup>18</sup>. Il tarantismo esplose dunque nel momento di massima fibrillazione della società contadina pugliese, che di fronte allo spettacolo del «vuoto vegetale»<sup>19</sup> saggiava in modo ineludibile la precarietà della propria condizione esistenziale e vive l'esperienza 'apocalittica' per eccellenza del desiderio di sottrarsi all'esi-

stenza stessa e di arrestare la corsa del tempo, che la proietta verso un futuro greve.

Ma il tarantismo è anche una *festa*, che si svolge seguendo ritmi e codici prestabiliti, di fatto individuando il terreno rituale all'interno del quale la pulsione all'annullamento viene ripresa per defluire ordinatamente, senza trasformarsi nell'ondata che sommerge ogni vincolo sociale. De Martino non fa a meno di notare come il rito della taranta salentina riguardi in modo prevalente le donne, cui la festa garantiva l'esiguo spazio di una 'recita a soggetto' per violare, nel regime protetto del rito, il *tabù* del sesso e della soddisfazione della carne: «la frenetica danza al ritmo della tarantella, e l'atteggiarsi a sposa splendidamente abbigliata», «il gemere riplasmato in nenie funebri», «i denudamenti e le esibizioni oscene» e le figure al suolo «che potevano valere come posizioni e ritmi di un amplesso immaginario»<sup>20</sup> ne sono la prova. Vi è un aspetto di ambiguo fascino in ciò che ha a che fare con la malattia, con la morte, o con il clima di festa in cui il rito si svolge e in proposito De Martino parla di «tentazione del rischio». La malattia, vera o presunta, che svincola le tarantate, anche solo per poche ore, dal gravoso regime esistenziale quotidiano e che allenta le catene del controllo sociale, è un modo di entrare in relazione col rischio stesso.

De Martino registra l'azione di una simile dinamica anche nei riti funerari



descritti in *Morte e pianto rituale*. Qui la funzione del rito come meccanismo di difesa dalla *cupio dissolvi* innescata dallo spettacolo della morte è evidente: la morte e la vicinanza del cadavere, alla stregua dello spettacolo del «vuoto vegetale» che provoca il tarantismo salentino nel mese di giugno, rappresentano un passaggio esistenziale molto pericoloso. Il simbolismo religioso è un modo di riparare lo strappo prima che esso possa allargarsi e lacerare completamente il mondo culturale in cui la presenza vive, scongiurando il pericolo di un vero e proprio 'contagio'. *Nel rito, il rischio e la tentazione del rischio non vengono negati, ma reinterpretati in modo carnevalesco*, affinché possano defluire ordinatamente, concedendo un breve momento di sospensione al faticoso lavoro di tessitura, che le civiltà tecnicamente meno evolute quotidianamente devono svolgere per mantenersi nella storia.

Venuta meno la cornice del mito e della fede nel mito, nella società moderna sembra perduta la possibilità di incanalare le pulsioni autodistruttive all'interno di un quadro rituale ordinato. Sembra perduta, potremmo dire, la capacità di esorcizzare e capovolgere il rischio apocalittico in una occasione di festa. E non a caso è nuovamente a Freud che De Martino guarda, ad esempio, scrivendo le pagine di *Furore in Svezia*, in cui medita sullo sbalorditivo manifestarsi, nella sera di capodanno del 1956 a Stoccolma, di una oscura *cupio dissolvi*

nel cuore della «civilissima Svezia», dove «per tre ore i giovani tennero la strada, molestando i passanti, rovesciando automobili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato»<sup>21</sup>. L'episodica esplosione di violenza cieca ed estranea a qualunque elementare forma di ritualità collettiva o di progettualità politica, secondo De Martino, può essere letta in molti modi, ma «dal punto di vista della etnologia e della storia delle religioni il capodanno di Stoccolma e altri episodi affini perdono il loro carattere più preoccupante di assoluta eccezionalità, e si manifestano come un pericolo che tutte le epoche e tutte le civiltà hanno dovuto fronteggiare con maggiore o minore successo. Questo pericolo è l'angoscioso essere afferrati dalla nostalgia del non-umano, è l'impulso a lasciar spegnere il lume della coscienza vigilante e annientare quanto, nell'uomo e intorno all'uomo, testimoni a favore dell'umanità e della storia»<sup>22</sup>.

De Martino si ricollega direttamente a Freud e ai suoi studi sull' «istinto di morte», non a caso ispirati dai casi clinici dei reduci marchiati a fuoco dalla Grande Guerra, «prima grande esplosione di aggressività del mondo moderno»<sup>23</sup>. E non esita a specificare come «una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò 'istinto di morte', cioè [...] la nostalgia del nulla»<sup>24</sup>. Potremmo ipoteticamente situare

l'episodio del capodanno di Stoccolma sullo stesso piano dei riti stagionali del contado meridionale e sottolineare come, agli occhi di De Martino, il primo rappresenti una forma di ritualità non risolutiva della crisi, perché incapace di convogliare la materia liquida della 'pulsione di morte' all'interno di una forma simbolica di efficacia collettiva, ovvero di trasformare il momento del *furore* in *valore* e in cultura. Oppure potremmo leggere l'episodio, ricorrendo al vocabolario della psicanalisi freudiana, come una dinamica di *nevrosi* collettive, innescata da un contenuto inconscio incontrollato, che rigurgita in superficie infettando la coscienza: siamo qui condotti sul labile confine fra il delirio privato delle 'apocalissi psicopatologiche', e quello collettivo delle 'apocalissi culturali', cioè lo stadio patologico di una civiltà.

#### 4 \_ Verso un «umanesimo etnografico»

I fatti riportati in *Furore in Svezia* acquisiscono un rilievo paradigmatico per la individuazione del limite apparentemente invalicabile davanti al quale oggi sta la cultura occidentale, stretta fra la riemersione di sinistre pulsioni irrazionali e l'impossibilità di controllarle attraverso il simbolismo religioso. Proprio il problema del simbolismo religioso, e del difficile rapporto che con esso si è venuto a creare nella civiltà moder-

na, è individuato con molta chiarezza da De Martino in un testo solitamente ritenuto non di primaria importanza, fra quelli che ha pubblicato. Il testo in questione è *Caproni, parrucche e altro*, apparso sulla *Rassegna italiana di sociologia* nel 1961. L'articolo reca come sottotitolo *risposta a Camillo Pellizzi* e in effetti costituisce una risposta polemica al sociologo che, sulla medesima *Rassegna*, aveva espresso una serie di riserve in merito all'interpretazione demartiniana del ruolo del sacro e della religione nelle società. Non approfondiamo i motivi della polemica, ma andiamo direttamente a toccare i concetti più rilevanti fra quelli espressi dallo studioso napoletano che, lo ricordiamo, nello stesso anno pubblicava *La terra del rimorso* – l'ultimo dei tre lavori sulla religione delle plebi rustiche del Mezzogiorno, che comprendevano anche *Morte a pianto rituale nel mondo antico* e *Sud e magia* – e avviava la raccolta dei documenti per il progetto incompiuto sulla *Fine del mondo*. Che al centro dei suoi interessi si sia imposta la tematica del *simbolismo laico*, appare evidente nei passaggi in cui si afferma che

Il simbolismo mitico-rituale libera dall'angoscia della storia in quanto tende a riassorbire nel già deciso della metastoria la proliferazione storica del divenire. In tal modo si sta nella storia come se non ci si stesse: ma questo come se non diventa a sua volta problema, segno di contraddizione e centro di alternati-

va. Per usare un'immagine chiarificatrice, nel simbolismo mitico-rituale l'umano operare si svolge all'ombra, o sotto la protezione, di una ricorrente risoluzione metastorica nell'operare non umano: e intanto, attraverso la *pia fraus* di questo occultamento, l'operare umano è guadagnato e dischiuso nel senso che mediante l'alienazione mitica l'uomo riprende se stesso e si solleva dalle crisi dell'esistenza, comunicando coi valori che le crisi dell'esistenza minacciano di annientare. Nella civiltà occidentale quel come se è diventato problema<sup>25</sup>.

La presa di coscienza storicistica intorno alla origine totalmente umana del simbolismo religioso, lo abbiamo detto, rappresenta un processo irreversibile, una sorta di varco che nel corso della sua storia l'Occidente ha chiuso per sempre. Con ciò tuttavia non si è estinta la necessità del simbolismo, ma soltanto si è palesata la inattualità della «modalità mitica del simbolismo»<sup>26</sup> e, parallelamente, l'urgenza di fondare una «etica senza trascendenza religiosa»<sup>27</sup>.

Le spaventose esplosioni di violenza – sia militarmente organizzata, sia 'spontanea', ma non per questo meno preoccupante, come quella del capodanno di Stoccolma – che De Martino registra e di cui la storia del XX secolo è costellata, delineano il quadro sintomatologico di un malessere diffuso nella civiltà occidentale, che si dibatte fra crisi del simbolismo religioso e ricerca di un simbolismo laico efficace, i due poli

della dolorosa alternativa fra ritorno al simbolismo medesimo e definitivo congedo<sup>28</sup>. È a partire da questa percezione, divenuta sempre più chiara negli anni della maturità, che De Martino proverà a costruire lo spettacolare edificio della *Fine del mondo*, che infatti si articola sulla comparazione fra le differenti strategie culturali di ripresa religiosa dal rischio e dalla tentazione apocalittica nelle società umane: l'apocalisse cristiana, l'apocalisse nelle società coloniali e post-coloniali, l'apocalisse marxiana e l'apocalisse psicopatologica, che agli occhi di De Martino appare spaventosamente simile a quella in atto nella civiltà tecnologica moderna, per via del suo carattere cifrato, solitario e non risolutore della crisi. L'apocalisse dell'Occidente si presenta così scissa fra l'ipotesi di un difficile «umanesimo integrale», l'unica autenticamente percorribile, e le pulsioni annientatrici e regressive, che De Martino vede rinascere nel «terrore atomico» e nella suicida «tentazione di premere il bottone» della guerra nucleare<sup>29</sup>, ovvero nell'atmosfera crepuscolare dell'arte contemporanea, che l'autore della *Fine del mondo* passa in rassegna come vivido documento della pulsione all'annientamento da cui l'epoca moderna pare posseduta.

Le prospettive aperte a chi sceglie di percorrere la «via lunga» dell'«umanesimo integrale» – o «etnografico», come pure lo definisce l'autore della *Fine del mondo* – non sembrano includere l'ipo-

tesi concreta di un simbolismo realmente laico, che pure De Martino in più parti dei suoi testi auspica<sup>30</sup>. Lo auspica, ma non mi pare vi riponga totale fiducia<sup>31</sup>, perché ancora non intravede il momento in cui i grandi miti politici moderni (come quello soreliano dello 'sciopero generale', o quello della 'Rivoluzione d'Ottobre', mito fondativo della società socialista) si potranno strutturare senza apparire un grottesco duplicato di quelli religiosi, a cui ancora si ispirano. Di simbolismo laico e carico di connotati pagani, d'altra parte, erano affamate anche le 'folle oceaniche' in camicia nera che si accalcavano in Piazza Venezia, o quelle degli impressionanti raduni di Norimberga del partito nazional socialista tedesco, che in ogni momento ci ricordano quanto efficace possa essere, sulle masse, il potere magnetico di certi stregoni moderni, e quanto facilmente la tentazione apocalittica possa rovesciarsi, in epoche di crisi materiale ed esistenziale, in vero e proprio culto collettivo della morte.

Non è dunque attraverso la ripresa sul piano del simbolismo, né religioso, né laico, che la cultura occidentale potrà salvarsi dalla tentazione di «premere il bottone», o di lasciarsi possedere dal demone nero delle ideologie reazionarie, ma solo ricuperando di volta in volta la sua dimensione più essenziale, «che consiste – come ricordava Husserl nella *Crisi delle scienze europee* in un passo ripreso da De Martino – nella vo-

lontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così»<sup>32</sup>. La stessa opera postuma demartiniana, che per questo motivo andrebbe posta in linea di continuità diretta col *Mondo magico*, sta davanti ai suoi lettori come prova vivente di una ricerca che accoglie l'affascinante tema della 'fine' e lo *esorcizza*, anziché sul piano del mito, nella pratica della comparazione fra le altrui scelte culturali di ripresa e nel confronto con le configurazioni psicopatologiche da esso assunte<sup>33</sup>. Condotta sul piano intellettuale della ricerca, la ineliminabile «tentazione del rischio» apocalittico smette di riproporsi come sintomo di un morboso 'istinto di morte'. *La fine del mondo* è l'ultimo atto della demartiniana 'discesa agli inferi' dello spirito europeo, che si conclude con la ripresa, sul piano della conoscenza scientifica, della rischiosa 'nostalgia del nulla' e della sinistra fascinazione dell'originario, il lato notturno dell'antropologia stessa.

La «via lunga» dell'«umanesimo etnografico» resta allora come unica possibilità di comunicare ancora col rischio apocalittico attraverso la sua trasformazione in conoscenza e sapere critico intorno alla storia di una civiltà, quella Occidentale, che ha l'obbligo di convivere senza alcuna protezione mitica col rischio e di tollerare la tentazione di abbandonarsi, ricordando a se stessa – attraverso quella sorta di preghiera lai-

ca, perché rivolta dall'uomo all'uomo, che è il confronto etnologico con l'altro – la sua storia, il suo posto unico nella civiltà umana e l'importanza di restare fedele al proprio problematico destino.

E il destino dell'Occidente è l'«umanesimo integrale», cioè la presa di coscienza della fine di una costellazione storica, quella fondata sulla concezione magico-religiosa della vita, e l'elaborazione del lutto per la perdita subita. Forse vale qui la pena rileggere le pagine del Lévi-Strauss dei *Tristi tropici* sul ruolo dell'antropologia come conoscenza e riepilogo degli scacchi subiti dall'uomo nei suoi tentativi continuamente frustrati di opporsi con la *cultura* al naturale meccanismo 'entropico' di consunzione dell'energia universale<sup>34</sup>. Infondo la stessa antropologia – pienamente cosciente di essere un frammento nel mosaico della civiltà umana, condannato come gli altri a sprofondare nel disordine – non si può considerare come configurazione laica dell'angoscia apocalittica?

\_ NOTE

1 \_ Gli studi sulla biografia demartiniana hanno vissuto una recente fioritura, complice anche l'interesse suscitato dalla scoperta del nucleo 'rimosso' del periodo giovanile. Si vedano in proposito: R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di R. Di Donato, Ets Editrice, Pisa 1990; ID., *I greci selvaggi. An-*

*tropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999; G. CHARUTY, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Édition Parenthèses, Marseille 2009 (tr. it. di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010); D. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXII, Liguori, Napoli 2010, pp. 485-505; E. ANDRI, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa 2014; *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchiore e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, Edizioni ETS, Pisa 2015.

2 \_ Per una ricostruzione storica del dibattito Croce-Paci sul Vitale, si rimanda a G. ORECHIONI, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Bompiani, Milano 1991, pp. 251-262.

3 \_ B. CROCE, *Indagini sullo Hegel e altri schiarimenti filosofici* [1952], Bibliopolis, Napoli 1997, p. 145; sull'argomento si veda anche D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito: saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005.

4 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in ID., *Furore Simbolo Valore* [1962], Feltrinelli, Milano 1980.

5 \_ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* [1977], a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002, pp. 354-355.

6 \_ B. CROCE, *Storia d'Europa* [1932], Adelphi, Milano 1993.

7 \_ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità, tomo I*

[1978], Einaudi, Torino 1996, p. 599.

8 \_ Le riflessioni sulle «tecniche del corpo» si trovano in E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., pp. 600-627; e in ID., *Scritti Filosofici*, a cura di R. Pàstina, il Mulino, Bologna 2005, pp. 127-131.

9 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «aut aut», 31 (1956), pp. 17-38; ID., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* [1958], Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 15-54; ID., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 28 (1957), pp. 89-107 (ora in ID., *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 75-98).

10 \_ I testi in questione sono: *La decadenza dell'Occidente*, «Rivista del gruppo universitario fascista napoletano», (1929); *Polemica*, «L'Universale», (1932); *Considerazioni attuali*, «L'Universale», (1934); *Critica e fede*, «L'Universale», (1934). Tutti e quattro i contributi, ripubblicati a cura di Domenico Conte, si leggono ora in «Archivio di Storia della Cultura», 22 (2010), Liguori, Napoli 2010. Ma si legga anche l'introduzione che li precede: D. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, pp. 485-505.

11 \_ E. DE MARTINO, *La decadenza dell'Occidente*, cit., p. 508.

12 \_ E. DE MARTINO, *Critica e fede*, cit., p. 516.

13 \_ *Ibidem*.

14 \_ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* [1941], Argo, Lecce 1997, p. 57.

15 \_ *Ivi*, p. 59.

16 \_ Il tema, centrale nella riflessione demartiniana, è ampiamente analizzato in E. DE MARTINO, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore Simbolo Valore*, cit., pp. 133-sgg; sull'argomento si veda anche D. CONTE, *Ernesto De Martino e la «mobilitazione dell'arcaico»*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, «Quaderni dell'Archivio di storia della cultura» (Nuova Serie, 5), Liguori, Napoli 2013, pp. 95-127.

17 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Prefazione alla prima edizione de Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* [1948], Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 3-7.

18 \_ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* [1961], Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 158.

19 \_ *Ivi*, p. 159.

20 \_ *Ivi*, pp. 169-sgg.

21 \_ E. DE MARTINO, *Furore in Svezia*, in «Italia Domani», 2 (4 gennaio 1959) 1, pp. 6-7 (ora in ID., *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 225).

22 \_ *Ivi*, p. 227.

23 \_ *Ibidem*.

24 \_ *Ibidem*.

25 \_ E. DE MARTINO, *Caproni, parrucche e altro*, «Rassegna italiana di sociologia», 2 (luglio-settembre 1961) 3, p. 394

26 \_ *Ibidem*.

27 \_ Cfr. G. CHARUTY, D. FABRE, M. MASSENZIO, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, «La ricerca folklorica» 67-68, Grafo, Brescia 2013, p. 157.

28 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., p. 356.

29 \_ *Ivi*, p. 476; ma si veda anche P. ANGELINI, *Progresso scientifico e contesto culturale*,

«nostos», 1 (2016), pp. 331-342 (<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/8>).

30 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., pp. 123-ssg.

31 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Introduzione* a A. Bausani (a cura di), *La religione dell'URSS*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. VII-XIX.

32 \_ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., p. 401.

33 \_ Cfr. A. ALESSANDRI e M. MASSENZIO, *La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino* e D. FABRE, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, entrambi in «Archives de sciences sociales des religions», 161 (2013) 1, Éditions de l'EHESS, pp. 127-145, pp. 147-162.

34 \_ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici* [1955], Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 355-356.