APOCALISSE CULTURALE E MUTAZIONE ANTROPOLOGICA:
SU DE MARTINO E PASOLINI

1. Come è stato osservato da Clara Gallini e Marcello Massenzio nella *Introduzione* alla seconda edizione dell'opera postuma *La fine del mondo*[1], Ernesto de Martino elabora e, in certo senso, supera negli scritti di questo volume temi e spunti rinvenibili nella sua produzione saggistica della prima metà degli anni Sessanta del Novecento: si pensi, in particolare, al saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, pubblicato nel 1964[2]. L'oggetto complessivo della riflessione demartiniana di quest'ultima fase è costituito senza dubbio – come è stato più volte osservato – dalla drammatica esposizione della civiltà occidentale moderna e contemporanea alla particolare

1 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, pp. VII-XXVI; I ed., a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977.

2 E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71, 1964, pp. 105-141.

Pasquale Voza, *Apocalisse culturale e mutazione antropologica*, nostos n° 2, dicembre 2017: 251-263.

minaccia della tentazione apocalittica, di una particolare tentazione apocalittica senza ritorno, senza *escaton*. A tale riguardo de Martino precisava che

> già il solo fatto che la Stimmung apocalittica sia polemicamente caratterizzata "senza escaton" denota quanto essa appaia nuda crisi e quanto perciò sia elettivamente preparata ad essere illuminata dal documento psicopatologico[3].

vale a dire dalla nuda realtà di una informe disgregazione psicopatologica. In connessione con ciò de Martino poteva affermare con decisione che «fra tutte le apocalissi culturali» la «apocalisse senza escaton dell'occidente moderno e contemporaneo» appare «*più di tutte le altre rischiosamente prossima alla crisi radicale dell'umano*»[4].

In un altro passo de Martino a tale «crisi radicale dell'umano» dava il nome di «malattia»:

> Che l'occidente senta una profonda esigenza di un bagno nella vita, e che questa esigenza testimoni del suo tentativo di riabbracciare una vitalità che gli sfugge, è comprensibile in un'epoca di crisi, di senilità, di smarrimento. Ma se non si può prescrivere in astratto di quanto occorra perdere il mondo ordinato per ricondurlo di nuovo all'ordine, ciò che importa è che la ripresa avvenga, quale che sia il livello cui si deve scendere per tale riprendere: avvenga, cioè, la ripresa verso la forma, verso i valori, verso l'ordine intersoggettivo, comunicabile, umano[5].

3 E. De Martino, *La fine del mondo*, I ed., cit., § 261, pp. 470-471.

4 *Ibid.* (corsivo mio).

5 Ivi, § 263, p. 472.

Invece nell'oggi, «nell'attuale congiuntura culturale» – de Martino concludeva con allarme inequivocabile – «[S]ussiste tuttavia il pericolo [...] di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia»[6].

Una malattia che sembra profilarsi come priva di terapia, come una inedita, incombente minaccia, o come un inedito «rischio radicale»:

> La fine di "un" mondo è [...] nell'ordine della storia culturale umana: è la fine "del" mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale[7].

Fine del mondo come *fine della storia*: a tale riguardo è senz'altro interessante fare riferimento al giudizio polemico di de Martino nei confronti di quegli storici della religione, (come il rumeno Mircea Eliade), che non si pongono alla radice il problema della confusione possibile tra *storia della religione* e *vita religiosa*[8]. Se è vero che l'uomo «aspira ad evadere dalla storia»[9] e che egli nella esperienza religiosa raggiunge questa evasione, aprendosi realmente alla immobilità del Grande Tempo, ebbene questo costituisce il vero problema per la conoscenza storica, la quale non può assumere come suo oggetto questo bisogno di evasione in quanto tale, senza interrogarlo, di volta in volta, criticamente e storicamente; altrimenti – osserva icasticamente de Martino – per lo storico della religione «al più

6 *Ibid.*

7 Ivi, § 338, p. 630.

8 Ivi, § 126.1, p. 256

9 *Ibid.*

è possibile gareggiare con l'uomo religioso per descrivere ciò che ha vissuto»[10].

Ma nel prosieguo della riflessione polemica sul problema della conoscenza storica de Martino perviene, a mio avviso, a un suo mirabile Anti-Croce, direi memore della lezione gramsciana, là dove scrive conclusivamente:

> L'identità di filosofia e storiografia, la filosofia come momento metodologico della storiografia, la storiografia come liberatrice della storia, la contemporaneità di ogni storiografia, l'universale concreto come inveramento della sintesi a priori, ed infine lo storicismo come risoluzione di ogni realtà nella storia, tutto ciò è l'ulteriore corso della dissipazione, nel pensiero, di quella non accettazione della storia che alimenta magie e religioni[11].

Ne *La storia come pensiero e come azione* Croce aveva scritto:

> Scrivere storia – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia[12].

Gramsci aveva disvelato criticamente gli assi portanti di questo idealismo, indicandone il carattere di moderna, organica teoria della "rivoluzione passiva"[13].

10 *Ibid.*

11 Ivi, § 126.2, p. 257.

12 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954, p. 32.

13 Gramsci sviluppò tale concetto nei *Quaderni del carcere*, riprendendo la celebre espressione di Vincenzo Cuoco; cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino1975, p. 41.

Ora, tornando a de Martino e al suo rapporto con la riflessione gramsciana, in tempi recenti è stato Fabrizio M. Ferrari a sottolineare con decisione la notevole importanza di Gramsci nell'analisi antropologica demartiniana della religione, anche in riferimento (ma non solo) alla riflessione gramsciana sui «gruppi sociali subalterni»[14]. Ma vanno almeno segnalate le lucidissime notazioni di Giovanni Pizza sulla necessità, che nella *Terra del rimorso* de Martino teorizzava, di studi antropologici «molecolari» e sulla possibile convergenza di tale necessità con la centralità gnoseologica e politica della nozione gramsciana di *molecolare*, che nei *Quaderni del carcere* tende a designare la microfisica dei processi di trasformazione, relativi *e* all'ambito della personalità individuale *e* all'ambito della realtà sociale e politica[15].

Ma dello stesso studioso vorrei riprendere un'altra utile indicazione o suggestione, secondo cui all'interno della genealogia filosofico-culturale del *pensiero vivente* italiano, proposta da Roberto Esposito nel suo studio (intitolato appunto *Pensiero vivente*), la figura di de Martino «potrebbe occupare un posto di rilievo, fra Gramsci e Pier Paolo Pasolini»[16]. Si tratta di una indicazione, quella relativa a Pasolini, assai interessante: intanto, a mio avviso, in relazione alle riflessioni demartiniane sulla questione del *corpo*, la quale ha una sua drammatica centralità nella poetica e nella ricerca dell'autore delle *Ceneri di Gramsci*. Nel volume *La fine del mondo* noi possiamo tro-

14 F. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*, Equinox, Sheffield 2012.

15 Si veda il paragrafo *Molecolare*, in G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura,* Carocci, Roma 2015, pp. 94-96.

16 Ivi, p. 140.

vare nell'*Epilogo* due paragrafi,intitolati l'uno *Il corpo e il mondo*, l'altro *Le tecniche del corpo* che – come osserva la curatrice Clara Gallini – risultano comunque relativi ad un unico tema, quello della *dimensione sociale del corpo,* anche se questo tema convive talvolta in de Martino ovviamente con «argomenti specificamente antropologici»[17].

2. Ora, *mutatis mutandis*, e dentro un contesto diverso, Pasolini intendeva mettere anch'egli l'accento su questo tema quando, in alcuni versi del 1971, affermava:

> Il corpo (ogni corpo), coperto di croste ed eternamente crocifisso, / (non c'è niente da fare!) è preso per scherzo; / è una cosa privata su cui è bene sorvolare, tacere / – o, appunto, solo scherzarci su, nelle more[18].

nostos 2 2017

Il *pathos* polemico di questi versi era indirizzato per implicito alle culture, alle ideologie e al senso comune imperanti, anche a sinistra, che ignoravano e insieme rendevano invisibile e reprimevano la crucialità, la sacralità ovvero la realtà sociale del corpo. Inoltre c'è una lirica della *Nuova gioventù*, intitolata (nella versione in lingua) *Canto delle campane*, in cui Pasolini scriveva: «Non rimpiango una realtà ma il suo valore. / Non rimpiango un mondo ma il suo colore. [...] non piango perché quel mondo non torna più, / ma piango perché il suo tornare è finito»[19]. Questa raccolta fu pubblicata nel 1975: e qui Pasolini intendeva chiarire la natura del suo estremo

17 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 600 [Premessa di C. Gallini al § 318].

18 P.P. Pasolini, *Charta (sporca)*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura e con uno scritto di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, tomo II, p.116.

19 P.P. Pasolini, *Ciant da li ciampanis*, in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 426.

"rimpianto", che in verità, più che angosciosa nostalgia di un mondo passato (come gli veniva spesso imputato o attribuito), era intollerabile sgomento per un presente totalitario e immobile, nel quale la borghesia sembrava essere divenuta l'unica «forma razziale»[20] dell'intera umanità, e nel quale si stava consumando uno sconvolgente "genocidio culturale", ovvero – come egli diceva anche, con una metafora lividamente "squisita" – la "scomparsa delle lucciole". In particolare, vorrei richiamare l'attenzione sul passaggio («non piango perché quel mondo non torna più, / ma piango perché il suo tornare è finito»): tale passaggio, in certa misura, richiamava l'allarme demartiniano sul «rischio radicale», costituito – come abbiamo visto – dall'«esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile»[21], proprio perché mette l'accento sul tramonto dell'idea stessa di *ritorno*.

A ben guardare, Pasolini, l'ultimo Pasolini, indicava il punto più intimo e complesso della sua angoscia poetica e intellettuale nell'inscindibile intreccio tra la visione di una «crisi cosmica» in atto (consistente nel «passaggio dal "Ciclo" naturale delle stagioni, al "Ciclo" industriale della produzione e del consumo»[22]) e la percezione del radicarsi immedicabile dell'«ossessione dell'identità e, insieme, della sua frantumazione», come ebbe a scrivere in una delle volute, insistite "follie prefatorie" del suo romanzo postumo, *Petrolio*[23]: ed era proprio questo peculiare intreccio che finiva col conferire alla *diagnosi* pasoliniana una tonalità assoluta e totalizzante. Nell'intervi-

20 Ivi, p. 1280.

21 Vedi sopra, nota 7.

22 P.P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992, *Appunto 74a. Glossa*, p. 386, nota 2.

23 Ivi, *Appunto 42. Precisazione*, p. 181.

sta rilasciata a Furio Colombo il primo novembre 1975 (il giorno prima della sua morte) Pasolini, a proposito del suo *rifiuto senza scampo* del presente, ovvero della realtà italiana del presente, osservava: «Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto di no, mica i cortigiani e gli assistenti dei cardinali. Il rifiuto per funzionare deve essere grande, non piccolo, totale, non su questo o quel punto, "assurdo", non di buon senso»[24].

In verità, al di là della necessità di dover funzionare, il rifiuto pasoliniano era *davvero* totale e proprio per questo non prevedeva precisazioni e distinzioni analitiche, ma implicava invece l'attitudine comunicativa-espressiva dell'*urlo*, dell'urlare-testimoniare con forza una verità estrema. Per chiarire il suo pensiero Pasolini faceva ricorso all'immagine del cancro, inteso come connotato profondo e molecolare dell'intero «ordine orrendo» del presente: «Cos'è il cancro? È una cosa che cambia *tutte* le cellule, che le fa crescere *tutte* in modo pazzesco, fuori da qualsiasi logica precedente». Dentro questo spietato cancro sociale – egli poi si chiedeva – è «un nostalgico il malato che sogna la salute che aveva prima, anche se prima era uno stupido e un disgraziato? Prima del cancro, dico»[25]. E poi concludeva: «*Ma io continuo a dire che siamo tutti in pericolo*»[26].

In un articolo di poco precedente Pasolini si adoperava a indicare e a spiegare quello che gli appariva «per esperienza diretta» – precisava – un «fenomeno totalmente italiano», cioè la trasformazio-

24 P.P. Pasolini, *Siamo tutti in pericolo,* in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. de Laude, Mondadori, Milano 1999, pp.1723-1730.

25 Ivi, pp.1729-1730.

26 *Ibid*.

ne delle «"masse" dei giovani in "masse" di criminaloidi»[27]. Si trattava a suo avviso di fare riferimento ad una «seconda» rivoluzione industriale che in realtà in Italia era la «prima». Era essa che aveva dato vita ad un consumismo che aveva distrutto «cinicamente un mondo "reale", trasformandolo in una totale irrealtà, dove non c'è più scelta possibile tra male e bene». Derivava di qui l'ambiguità che caratterizzava nel presente i criminali e la loro ferocia «prodotta dall'assoluta mancanza di ogni tradizionale conflitto interiore»: «Non c'è stata in loro scelta tra male e bene: ma una scelta tuttavia c'è stata: la scelta dell'*impietrimento*, della *mancanza di ogni pietà*»[28]. Con il contributo pratico, decisivo, della corruzione televisiva e anche scolastica si era conclusa l'era della *pietà* ed aveva avuto inizio l'era dell'*edoné*: era, quest'ultima, in cui «dei giovani insieme presuntuosi e insieme frustrati a causa della stupidità e insieme dell'irraggiungibilità dei modelli proposti loro dalla scuola e dalla televisione, tendono inarrestabilmente ad essere aggressivi fino alla delinquenza o passivi fino alla infelicità (che non è colpa minore»: sottolineava Pasolini[29]).

Più in generale, l'autore delle *Ceneri di Gramsci* testimoniava, in termini lugubri e paralizzati, quella che a lui appariva l'atrofizzazione del magma, del «moto della realtà»: di quel moto della realtà che fino ad un certo punto era stato connotato ai suoi occhi da una «dialettica binaria», dalla compresenza di «opposizioni inconciliabili», da un intreccio continuo di natura e storia, entro cui si era andata esplicando la funzione della sua poesia volta a «regredire

27 P.P. Pasolini *Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia,* in P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 687-692, p. 689.

28 Ivi, p. 690 (corsivi miei).

29 Ivi, p. 692.

lungo i gradi dell'essere» (come egli si esprimeva, sempre più nutrendosi via via di un freudismo 'contaminato' da suggestioni antropologiche, etnologiche e di storia delle religioni, da Mircea Eliade a Frazer a Jung). Ma la «mutazione antropologica», il «genocidio» neocapitalistico, avevano compiuto qualcosa di impensabile: avevano reso *irriconoscibile* il magma stesso, il moto stesso della realtà, producendo rapidamente una seconda natura così derealizzata e pervasiva da rendere, o da far percepire, quel moto della realtà non più magmatico, ma sfigurato, illividito e atrofizzato in un'unica dimensione.

Era *l'eclissi del sacro*, su cui si scandiva il "dramma" dell'ultimo Pasolini, e che fu del resto un tema assai circolante nella riflessione sociologica e antropologica degli anni Sessanta[30], come per altro verso assai circolante fu il motivo della "unidimensionalità" del reale, di derivazione francofortese, in particolare marcusiana. Va anche detto, che in riferimento all'opera filmica *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, in riferimento cioè all'apologo macabro e raggelato del Potere, della sua im-potenza distruttiva, in cui il Sesso, da metafora del sacro come in *Teorema*, diviene metafora del dominio e della manipolazione estrema del Potere, c'è chi – come Giacomo Marramao – ha osservato che «la rappresentazione pasoliniana appare [...] prossima ai concetti di biopotere e di biopolitica introdotti da Michel Foucault nell'ultimo tormentato scorcio della sua ricerca intellettuale»[31].

nostos 2 2017

30 Si pensi all'opera di S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Edizioni di Comunità, Milano 1961.

31 G. Marramao, *A partire da "Salò": corpo, potere e tempo nell'opera di Pasolini*, in "aut aut", 345, 2010, pp. 116-123, p. 117.

3. Da allora ad oggi, rispetto al formidabile processo di mutazione o metamorfosi antropologica denunciato da Pasolini ovvero di apocalisse culturale secondo l'allarme di de Martino, è necessario indagare a fondo l'ulteriore sviluppo, che, ad avviso di Guido Mazzoni, si è andato articolando in altre due fasi principali: quella «che si apre agli inizi degli anni Ottanta, quando le televisioni private rimodellano l'inconscio e l'immaginario» e quella «che emerge fra la seconda metà degli anni Novanta e gli anni Zero con i mutamenti profondissimi che la rete ha generato e sui quali non esiste ancora [...] una riflessione all'altezza del fenomeno»[32]. Si va dalla diffusione pervasiva di quello che l'autore chiama il «terziario onirico» (prendendo a prestito un'efficace espressione di Walter Siti) e che vede poi giungere al potere con il berlusconismo, sino all'avvento e all'insediamento straordinario dell'era di Internet, un vero e proprio «etere psichico della nostra epoca», in cui domina una nuova inaudita logica della comunicazione di massa (rappresentata simbolicamente dall'*hashtag*), che induce ad accettare che «le parti della realtà possano disporsi su un piano di orizzontalità assoluta»[33].

In connessione con ciò, si potrebbe dire che la nozione di *edonismo* che Pasolini aveva indicato come cifra essenziale del nuovo Potere si possa ora accostare in qualche misura al «discorso del capitalista» (di cui parla Jacques Lacan[34]), inteso come ossessione compulsiva-consumistica del *godimento*, ossessione che si è andata sempre più instaurando sulla morte, sulle ceneri del *desiderio*. Inoltre an-

32 G. Mazzoni, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp.3-4.

33 Ivi, p. 85.

34 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, Einaudi, Torino 2010, p. 155.

drebbe rivolta un'attenzione specifica, o più specifica, a quella che Pierre Dardot e Christian Laval chiamano la «nuova ragione del mondo», in riferimento alla «razionalità neo-liberista» oggi imperante[35].

In particolare, andrebbe indagata la peculiarità dell'individualismo attuale, che – come è stato osservato – risiede nei caratteri della serialità, della ripetitività e insieme della molteplicità e frammentarietà: il singolo è al tempo stesso imprenditore di se stesso, del proprio "capitale umano", e frammentato in un numero svariato di sé, all'interno di una società dello spettacolo giunta ad un suo stadio estremo (rispetto alle analisi di Guy Debord[36]).

In questa prospettiva le categorie e le nozioni di de Martino e di Pasolini, cui abbiamo in qualche misura fatto riferimento, possono svolgere oggi un ruolo di stimolo conoscitivo. La mutazione antropologica pasoliniana (con la connessa variante di «genocidio» culturale), se pur nutrita di uno sgomento assoluto e quasi paralizzante di fronte a un presente ritenuto totalitario e irredimibile, conteneva una densità duratura di elementi di analisi (densità che taluni amano semplificare e chiamare, forse un po' troppo genericamente, "profetica"). L'apocalisse culturale di de Martino, in particolare quella che egli considerava l'*apocalittica borghese*, era forse meno ricca di scandaglio analitico del presente, anche perché scandita e mediata attraverso le grandi esperienze, le grandi "malattie" letterarie e culturali europee del Novecento (da Thomas Mann a Franz Kafka, a Jean-Paul Sartre, ad Albert Camus, a Sergio Moravia), ma conteneva una pecu-

35 P. Dardot, Ch. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

36 G. Debord, *La societé du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967.

liare spinta etico-politica (oltre che teorico-metodologica), a cui egli dava il nome – come sappiamo – di *ethos del trascendimento*. Tale ethos – come egli scriveva negli appunti de *La fine del mondo* – fungeva da «fondamento trascendentale della stessa presa di coscienza rivoluzionaria»[37] proprio perché costituiva una *eccedenza*, una spinta biologica e antropologica irriducibile storicamente. Le implicazioni e le connessioni possibili con alcuni aspetti della riflessione teorico-politica e culturale attuale sono intuibili e percepibili (penso, tra l'altro, certo su un altro piano, alla riflessione di Giorgio Agamben sulla caduta della distinzione tra *zoè* e *bìos*, tra corpo biologico e corpo politico[38], o penso a certe, particolari riprese odierne di categorie junghiane, care del resto agli stessi Pasolini e de Martino). I due autori dunque ci parlano oggi con parole molto vive e proprio per questo ci invitano, ci sollecitano anche a guadagnarci una nostra, necessaria, distanza critica.

37 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., § 238, p. 434.

38 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.