

FINE DEL MONDO, FINE DI MONDI

Il problema della “fine del mondo” attraversa, in molteplici forme, la produzione di Ernesto de Martino, per poi trovare nell’opera incompiuta¹, pubblicata postuma, il momento della sistemazione teorica, sostenuta dal ricorso a una peculiare metodologia della ricerca comparata, che rappresenta il punto d’arrivo di un percorso che si snoda lungo le monografie e i saggi critici precedenti. Per rendere ragione dell’incidenza e della persistenza della problematica apocalittica nelle opere demartiniane, mi sembra necessario compiere un excursus articolato su due livelli interconnessi: l’inquadramento teorico, da un lato e, dall’altro lato, l’analisi di situazioni storico-culturali concrete.

Per quanto attiene al piano teorico, il punto di partenza del discorso non può che essere *Il mondo magico*² e, in particolare, il capitolo intitolato “Il dramma storico del mondo magico”, che ne costi-

1 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977; II ed. 2002.

2 E. de Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948.

tuisce il nucleo dal punto di vista concettuale. La prospettiva della fine – intesa come dissoluzione della presenza umana nel mondo e, quindi, dell’opposizione presenza/mondo – rappresenta una minaccia permanente che gli istituti magici hanno la funzione di contrastare senza poterla eliminare, tuttavia, in maniera definitiva. In tal senso tali istituti svolgono una costante funzione cosmogonica: essi fondano e ri-fondano l’esserci nel mondo e, *ipso facto*, l’esserci del mondo, difendendoli dal pericolo incombente della caduta nel nulla.

Nell’ottica demartiniana la presenza si configura come «energia oltrepassante le situazioni, potestà di decisione e di scelta secondo valori»³: essa non può esistere al di fuori di un determinato “mondo”, intendendo con questo termine la realtà cosmicizzata dall’uomo, fondata su un sistema di valori socialmente condiviso, frutto di un insieme organico di scelte culturali, storicamente determinate. L’arresto del peculiare dinamismo che connota la presenza e la destrutturazione del mondo sono aspetti di un’unica realtà in cui si concretizza l’idea del “finire”.

Il dramma storico del mondo magico, teso tra il polo della crisi e quello del riscatto, è stato letto da Enzo Paci in termini di *dramma soteriologico* nella recensione-saggio *Il nulla e il problema dell’uomo* del 1950 che, a partire dalla seconda edizione della sua opera (1958), de Martino ha voluto che figurasse fra le appendici, accanto alle recensioni di B. Croce, di R. Pettazzoni, di M. Eliade⁴. Il concetto formulato da Paci ha una portata che si estende ben oltre i

3 E. de Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 191.

4 E. Paci, *Il nulla e il problema dell’uomo*, Taylor, Torino 1950, pp. 123-133.

confini dell'universo magico: lo stesso de Martino sembra aver fatto proprio questo punto di vista nel momento in cui ha individuato proprio nel dramma soteriologico lo specifico del simbolismo mitico-rituale in quanto tale: simbolismo che domina l'orizzonte della religione non meno di quello della magia.

Non a caso de Martino ha forgiato formule riassuntive del tipo "dimensione magico-religiosa"⁵. In questa sede ci basti osservare che l'estensione alla religione del dramma soteriologico – che prende forma nei saggi teorici che punteggiano gli anni '50 del secolo scorso – è una tappa fondamentale del processo di pensiero che porterà de Martino a valutare il rischio apocalittico della caduta nel nulla come *rischio antropologico*. Ne consegue che ogni umana civiltà non può fare a meno di dotarsi di dispositivi culturali di protezione e di reintegrazione conformi alle linee-guida della propria storia, fermo restando che i caratteri distintivi e le concrete modalità operative dei singoli apparati culturali appartengono al novero delle variabili storiche. La funzione protettiva offerta dal simbolismo mitico-rituale è valida all'interno delle civiltà e delle epoche storiche in cui la magia e la religione sono le istituzioni culturali primarie, lontane dall'aver raggiunto il proprio "limite di attualità", per usare la terminologia cara al nostro autore; simbolismo il cui segno distintivo risiede nella tecnica della destorificazione istituzionale che de Martino pone a fondamento della sua teoria del sacro.

In questa prospettiva assume particolare risalto il saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*; si

5 Esula dai limiti del presente intervento il problema dell'individuazione dei criteri che consentono di operare una distinzione tra i due piani, al di là della loro convergenza di fondo.

tratta della comunicazione presentata da de Martino alla Società italiana di Storia delle religioni nel 1951, pubblicata come saggio su “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, quindi posto in appendice a *Il mondo magico* a partire dalla riedizione del 1958⁶.

Questo saggio mi sembra di non comune interesse per svariate ragioni; segnalo innanzi tutto il rilievo attribuito al tema dell’apocalisse che, pur riferito a un’umanità di dimensioni circoscritte, tocca una serie di punti nodali. Il particolare richiama l’universale; l’universale si rispecchia nel particolare: qui risiede la forza del saggio che riesce a conferire al racconto mitico – e alla prassi rituale che ad esso s’ispira – una valenza metaforica. La documentazione, reinterpretata e valorizzata dal Nostro, è tratta prevalentemente da due monografie classiche⁷.

Ridotto all’essenziale, il mito Achilpa tratta dei rischi che incombono su una popolazione nomade di cacciatori e raccoglitori stanziata nell’Australia centrale (si tratta del gruppo totemico degli Achilpa, appartenente alla tribù degli Aranda) costretta dalla ricerca di cibo a intraprendere spedizioni che la portano lontano dal territorio tribale eletto a “centro del mondo”. Il peregrinare è fonte d’angoscia, poiché comporta l’uscita dal territorio-mondo plasmato dagli antenati divini, che rappresenta la patria culturale degli Achilpa, in quanto racchiude in sé le memorie culturali, riflesse nei simboli, che sono a fondamento dell’identità collettiva. Il distacco dal solo luogo

6 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 23, 2, 1951, pp 52-66.

7 B. Spencer – F.J. Gillen, *The Arunta*, Macmillan, London 1926; C. Strehlow, *The Aranda und Loritja Staemme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M. 1907-20.

in cui gli Achilpa si sentono compiutamente uomini e la conseguente proiezione nella “terra incognita”, nel non-mondo, alimentano l’angoscia definita “territoriale”.

Il mito possiede un versante positivo, rassicurante, consistente nella messa a punto della procedura rituale finalizzata al riscatto di tale l’angoscia; essa impone al gruppo dei migranti di trasportare con sé l’oggetto sacro che simboleggia il territorio-mondo: si tratta del palo piantato al centro di quest’ultimo dall’antenato che ha svolto il ruolo di eroe civilizzatore nel tempo sacro delle origini. Il palo, che funge da *axis mundi*, opportunamente inclinato, segnala la giusta direzione di marcia: in più, esso deve essere obbligatoriamente piantato in tutti i luoghi in cui il gruppo sosta.

L’analisi di questa procedura brilla per finezza e acume. L’obbligo di conficcare nel suolo, ad ogni sosta, il palo-*axis mundi* risponde all’esigenza di assimilare il nuovo territorio allo spazio ancestrale; ne consegue che il gruppo, pur essendosi allontanato dal centro, è restato “al centro”, che non vi è stato alcun distacco. L’efficacia del rito consiste nel rendere possibile un simile paradosso grazie al quale la realtà oggettiva del peregrinare, con il suo carico di rischi e di angoscia, è occultata alla coscienza e, quindi, destorificata. È proprio in questo saggio de Martino ci offre uno dei primi e più efficaci modelli di “destorificazione mitico-rituale” (o “destorificazione istituzionale”), la quale costituisce, a suo avviso, il nucleo sia della magia che della religione.

Non basta: il mito illustra anche *per negativum* l’efficacia del simbolismo rituale. Accadde al capo di un sottogruppo di spezzare il palo nell’atto di sradicarlo dal suolo prima d’intraprendere *ex novo* la marcia; raggiunto il luogo della successiva sosta, costui ebbe vergo-

gna di piantare ciò che restava dell'oggetto sacro e, pertanto, non fu possibile compiere il rito. La conseguenza si rivelò catastrofica: i componenti del gruppo si lasciarono cadere al suolo e furono inghiottiti dalla terra, vinti dall'angoscia, poiché la mancata iterazione rituale del centro aveva fatto emergere - in tutta la sua insostenibile evidenza - la "storicità" del distacco dal territorio-mondo. La presa di coscienza della fuoriuscita da quest'ultimo da parte di quei migranti minava alle radici la possibilità di continuare ad essere presenze operative.

Nel caso appena illustrato nei suoi aspetti salienti la "fine del mondo" è vista in una prospettiva spaziale: l'uscita dai confini della patria culturale equivale alla caduta nel nulla, perché spezza il legame empatico tra la comunità umana e un determinato territorio trasfigurato simbolicamente. Questa problematica è ripresa, in varie forme, nel progetto di ricerca sulle apocalissi: è possibile cogliere un complesso gioco di rimandi tra il saggio relativo agli Achilpa - un vero laboratorio d'idee - e l'opera postuma. Il collegamento più diretto chiama in causa uno degli episodi più noti, affascinante perché reale e metaforico ad un tempo, presente ne *La fine del mondo*: quello che ha per protagonista il pastore di Marcellinara, il quale è preso da angoscia territoriale nel momento in cui percepisce di trovarsi fuori dal proprio mondo - vale a dire dal mondo *tout-court* - perché dalla sua vista è scomparso l'emblema dello spazio cosmicizzato, il campanile, una variante dell'*axis mundi*⁸.

Restando in quest'ambito d'idee, è possibile ampliare la prospettiva d'indagine: i criteri emersi possono orientarci nella lettura dell'episodio che costituisce il fulcro del primo capitolo dell'opera

8 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 479-81.

postuma, *Mundus*, dedicato all'analisi delle apocalissi psicopatologiche, le quali rivestono un ruolo di fondamentale importanza per quel che concerne l'impianto metodologico della ricerca. Si tratta del "caso del contadino bernese"⁹, incentrato su una complessa manifestazione di "delirio di fine del mondo", provocato dall'alterazione dello spazio domestico, il solo spazio cosmicizzato, che, divenuto iriconoscibile, è definitivamente perduto. E' una perdita che lede profondamente l'equilibrio psichico del giovane: essa è dovuta, *in primis*, all'abbattimento da parte del padre (fattore non trascurabile) di una grossa quercia che nella mente del figlio svolge una funzione paragonabile a quella dell'*axis mundi*. Nel delirio non vi è soluzione di continuità tra microcosmo e macrocosmo e, pertanto, non stupisce che il gesto paterno sia ritenuto talmente grave da produrre conseguenze di portata cosmica: «dal buco rimasto sul terreno cominciò a sgorgare acqua, che traboccò da un lato e si sparse sulla terra»¹⁰. Il mondo, privato del suo sostegno, sprofonda nel caos acquatico: da qui prende il via una fuga d'immagini apocalittiche di estremo interesse, sulle quali sono costretto a sorvolare.

Un breve inciso: nei casi finora esaminati la fine del mondo è valutata in riferimento allo spazio; è appena il caso di ricordare che nella temperie apocalittica a noi più familiare – quella cristiana, ampiamente trattata da de Martino nell'opera postuma¹¹, la fine del mondo, declinata in rapporto all'asse temporale, prevede la fuoriuscita dal divenire umano, pervenuto al suo limite estremo. La diversità degli orientamenti è dovuta alla scelta di punti d'osservazione di-

9 Ivi, pp. 194-211.

10 Ivi, p.196.

11 Ivi, pp. 283- 350.

versi ma non antitetici, poiché il mondo si destruttura quando lo spazio e il tempo, considerati isolatamente oppure coordinati tra loro, si distaccano dalla forma culturale che conferisce loro senso.

La tappa successiva dell'exkursus riguarda *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* la cui prima edizione risale al 1958¹²; trattandosi di un'opera molto nota anche al di fuori della cerchia degli specialisti, il compito – peraltro arduo - di sintetizzarne i contenuti e il metodo di ricerca può essere ritenuto superfluo. Nei quadri della presente indagine risulta particolarmente significativo l'*incipit* dell'Epilogo, che offre l'opportunità di valutare il tema della fine del mondo da una nuova angolazione.

Noi siamo partiti dai frammenti di un'Atlantide sommersa e abbiamo cercato di ricostruire la configurazione del continente prima del cataclisma che lo sprofondò nell'Oceano, e il carattere del cataclisma che cagionò lo sconvolgimento. Fuor di metafora, siamo partiti dai relitti folklorici del lamento funebre, siamo risaliti al lamento funebre antico [...] per ridiscendere poi nel corso del tempo sino al momento in cui [...] il lamento funebre entrò col Cristianesimo in una crisi decisiva¹³.

L'incisività del linguaggio enfatizza il tema della scomparsa delle istituzioni religiose d'impronta politeistica diffuse tra le antiche civiltà del Mediterraneo, al cui interno il rito del lamento funebre occupa un ruolo preminente: scomparsa che coincide con la svolta storica che ha determinato l'affermazione del Cristianesimo, il quale ha imposto anche con la violenza la propria *Weltanschauung*, compren-

12 E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2000 (I ed. 1958).

13 Ivi, p. 308.

siva dell'ideologia della morte, incompatibile con l'istituto del lamento rituale.

La metafora dell'Atlantide è applicabile, con qualche variazione, a un altro istituto rituale di matrice "pagana", il tarantismo, che è al centro dell'opera più celebre e celebrata del nostro autore, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, la cui prima edizione risale al 1961¹⁴. Anche in questa circostanza le presenti note riguardano le sole parti del testo riconducibili al tema della fine: in tale prospettiva appare particolarmente pregnante il resoconto dell'indagine etnografica condotta nella cappella di S. Paolo a Galatina il 28 e il 29 giugno del 1959. De Martino osserva il fenomeno nella fase del suo estremo declino (*in statu moriendi*, egli dice): è come se il suo sguardo cogliesse l'Atlantide nel momento che precede il suo ineluttabile affondamento; non a caso egli parla di tarantismo agonizzante, che è tale perché de-ritualizzato, deprivato del suo indispensabile corredo simbolico composto di musica, di danza, di colori; deprivato, quindi, del suo linguaggio che ne garantiva il potere catartico. Al contrario, il simbolismo musicale, coreutico, cromatico era apparso pienamente operante nel corso dell'esorcismo rituale osservato dallo studioso non molto tempo prima, nella dimora di Maria di Nardò: un contrasto così acuto non faceva che accentuare la drammaticità delle scene che si dipanavano nella cappella di San Paolo.

Lo spettacolo che si offriva allo sguardo dell'etnografo dall'alto della tribuna *ad audiendum sacrum* era tragico e sconvolgente (e tale appare a chi ne osserva, oggi, le immagini): de Martino ce ne offre una descrizione vivida, di rara intensità, che lascia trasparire il suo

14 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

turbamento alla vista di comportamenti umani che rendono palpabile il regredire della cultura, causato dalla dissoluzione del simbolismo mitico-rituale. Venuta meno la tecnica culturale di contenimento e di controllo della crisi, il disagio esistenziale dei tarantati, variamente motivato, sfociava nella follia. «I tarantati *naufragavano*»: in questa frase lapidaria è racchiusa l'essenza del brano riportato qui di seguito:

Avevamo ancora nella memoria l'esorcismo musicale visto pochi giorni prima nella casa di Maria di Nardò, così ordinato e regolare, così nettamente scandito nei suoi cicli coreutici sempre uguali, così controllato dal ritmo del tamburello e dalla melodia del violino, così drammaticamente impegnato verso la evocazione e il deflusso di oscure sollecitazioni psichiche mediante la musica, la danza e i colori: ma ora, davanti ai nostri occhi, non vi era che un intrecciarsi di crisi individuali senza orizzonte, il disordine e il caos. In cappella non vi erano né la musica, né i nastri colorati, né l'ambiente raccolto del domicilio, né tutto il vario simbolismo messo in moto dall'esorcismo musicale in azione: e in assenza di questo tradizionale dispositivo di evocazione e di deflusso i tarantati naufragavano. [...]

Le scene che vedevamo [...] ci davano l'impressione delle pietruzze colorate in un caleidoscopio in frantumi, già atte a comporre figure geometriche ma ora non più: inerti abbandoni al suolo, agitazioni psicomotorie incontrollate, atteggiamenti di depressione ansiosa, scatti di furore aggressivo, e ancora archi isterici, lenti spostamenti striscianti sul dorso, abbozzi di passi di danza, tentativi di preghiere, di canti, conati di vomito¹⁵.

15 Ivi, p. 111.

Nella descrizione di queste scene apocalittiche affiora un sentimento di partecipazione e di umana *pietas* da parte dello studioso, consapevole del fatto che i tarantati della cappella di S. Paolo, *naufraghi senza soccorso*, vivevano la fase drammatica della transizione storica, segnata dal vuoto e dallo smarrimento, poiché la disintegrazione del tessuto simbolico tradizionale non era compensata dalla comparsa di nuovi modelli di risoluzione delle crisi, le cui motivazioni rimanevano immutate.

L'argomento di queste riflessioni, che di certo non esaurisce la complessità teorica metodologica del testo demartiniano, tocca la questione nodale della relazione tra crisi e prassi rituale vista tanto nel suo farsi, quanto nel suo disfarsi. Gli episodi critici che si susseguivano nella cappella di S. Paolo a Galatina nel fatidico giugno del '59 hanno indotto de Martino a formulare il seguente giudizio: «il tarantismo recedeva al livello di singoli episodi morbosi sui quali era chiamato a giudicare non più lo storico della vita religiosa, ma lo psichiatra»¹⁶.

Per comprendere la portata di quest'ultima affermazione è necessario risalire al saggio in cui de Martino s'interroga sul senso del rapporto tra storia delle religioni, psicologia e psicopatologia, partendo dalla nozione-chiave di "ierogenesi", analizzata in un saggio la cui importanza non sempre è stata – non sempre è – tenuta nel debito conto, al quale si rinvia il lettore¹⁷. Il discorso ha una struttura logica serrata; il brano seguente illustra le premesse teoriche:

16 Ivi, p. 112.

17 Si tratta di E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, SMSR, XXVIII, 1, 1957, ripreso in E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., pp. 74-96.

La ricostruzione del processo ierogenetico comporta [...] una precisa analisi del rischio di non esserci nella storia durante i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza: ora i modi della perdita della presenza e le diverse inautenticità esistenziali che vi collegano, possono essere analizzati soltanto mediante l'utilizzazione dei dati della psicopatologia¹⁸.

Il nucleo della riflessione demartiniana emerge in questo passaggio di grande momento:

Le manifestazioni della crisi in atto [...] entrano come rischio nella dinamica della ierogenesi, fornendo la materia su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione¹⁹.

I dispositivi mitico-rituali accolgono al loro interno la “materia” d'ordine psicopatologico non per duplicarla, ma al fine di conferirle la “forma” culturale socialmente condivisa. Ogni sistema culturale individua i momenti del divenire in cui il rischio della crisi della presenza, sempre latente, può divenire concreto, esplodendo in tutta la sua gravità, per un complesso di cause di carattere socio-economico e psicologico; per questa ragione essa si dota degli strumenti culturali predisposti al compito d'incanalare la crisi in comportamenti rituali standardizzati, fondati su paradigmi mitici, che ne garantiscono il deflusso. L'esistenza di un piano di riscatto socialmente convalidato, basato sull'efficacia del simbolismo mitico-rituale, costituisce il criterio che permette di «distinguere la vita religiosa di cui si occu-

18 E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., p. 94. Segue un elenco delle modalità di perdita della presenza: dall'esperienza del deflusso della presenza nel mondo, all'essere “agiti da”, dall'ebetudine stuporosa alla scarica incontrollata di impulsi distruttivi e/o autodistruttivi.

19 Ivi, p. 95.

pa la storia delle religioni dagli stati morbosi che formano oggetto della psicopatologia» (*Ibid.*).

Questo *excursus*, pur nella sua concisione, fornisce i criteri per valutare criticamente l'agonia del tarantismo: gli «inerti abbandoni al suolo», gli «archi isterici», gli «scatti di furore aggressivo» rendono palpabile la dissoluzione del nesso “materia-forma” da intendere nel senso dianzi chiarito; ne consegue l'esplosione della «nuda crisi», segno tangibile della sopraggiunta perdita di efficacia del fenomeno in questione e del sistema culturale di cui esso è parte. Detto in estrema sintesi, il tarantismo *in statu moriendi* deve essere inquadrato nel peculiare contesto storico connotato dal processo di modernizzazione in atto della realtà del Mezzogiorno d'Italia nella totalità dei suoi aspetti (si ricordi che l'inchiesta etnografica risale al 1959): ciò ha influito sulla disarticolazione dell'arcaico patrimonio mitico-rituale, *inorganico rispetto al mondo moderno*, proprio della cultura contadina d'impronta magica.

Furore in Svezia è il primo di tre saggi riguardanti una serie di fenomeni che hanno come sfondo comune l'Europa moderna e che compongono una sezione a sé stante, l'ultima, del volume *Furore Simbolo Valore* (1962)²⁰. Esso esordisce con una descrizione puntuale degli eventi che hanno suscitato l'interesse di de Martino.

La sera di capodanno del 1956 il Kungsgatan, l'arteria principale di Stoccolma, fu invasa da una turba di circa 5000 adolescenti in furore. Indossavano pesanti giubbe di cuoio sulle quali figuravano emblemi di teschi e misteriose iscrizioni cabalistiche. Per tre ore i giovani tennero la strada, molestando i passanti, rovesciando automo-

20 E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

bili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato. Alcune bande profanarono alcune pietre tombali che circondavano una chiesa, e altre ancora dall'alto del ponte che scavalca il Kungsgatan lanciarono sulla strada sacchi di carta imbevuti di benzina in fiamme. Le forze di polizia riuscirono a dominare la situazione solo dopo una feroce lotta corpo a corpo con questi cinquemila adolescenti in furore [...]. Per quanto di proporzioni più modeste episodi del genere ogni sabato si ripetono nel centro di Stoccolma e in altre città svedesi²¹.

Bastano queste poche frasi per restituirci l'atmosfera cupa del Capodanno di Stoccolma di poco più di 60 anni fa e di episodi simili; le formule adoperate (furore distruttivo, esplosioni di aggressività gratuita, volontà di ridurre in cenere il mondo) lasciano trasparire il punto di vista di de Martino²².

De Martino fa appello alle proprie competenze di etnologo e di storico delle religioni per inquadrare in un'ottica storico-comparativa episodi di tale tenore, dominati da esplosioni di *furor*, che testimoniano di un'insidiosa minaccia che tutte le epoche storiche e tutte le civiltà hanno dovuto fronteggiare: il prevalere di impulsi incontrollati meramente distruttivi e autodistruttivi, riconducibili al freu-

21 Ivi, p. 163.

22 Quest'ultimo non è né il primo né il solo ad essersi occupato del caso: "Le Monde" - 5/1/1957 - aveva dedicato un articolo al medesimo tema, a firma di Eva Freden che individuava nel «parossismo di muta frenesia» la cifra degli eventi. Fenomeni dello stesso tenore, accaduti in Svezia, avevano suscitato l'interesse di Roger Bastide, che vedeva nel «terrore della solitudine» la molla che spingeva questi adolescenti ad «agglutinarsi» alla maniera dei pinguini sulla banchisa polare.

diano istinto di morte. In questa prospettiva il brano seguente è illuminante:

L'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò "istinto di morte", cioè l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla²³.

Prendendo le mosse da tale assunto, de Martino compie un excursus storico-religioso; egli rileva che nelle società arcaiche e nelle civiltà del mondo antico il compito di disciplinare culturalmente il *furor* è delegato agli istituti magico-religiosi che lo incanalano nell'alveo del mito e del rito, adducendo come esempi, per un verso, l'*akitu* babilonese, paradigma "classico" del disordine ritualizzato del capodanno e, per altro verso, i riti d'iniziazione dei Kwakiutl nordamericani. Da qui la fondamentale contrapposizione tra eversione simbolica dell'ordine e eversione realistica, priva di mediazione culturale, che funge da criterio interpretativo di portata generale; è merito di de Martino aver saputo scorgere in un episodio particolare improntato all'eversione realistica la spia di un fenomeno allarman- te, diffuso su ampia scala nelle moderne società occidentali, che merita di essere indagato in tutti i suoi risvolti.

Il capodanno di Stoccolma accenna a un fenomeno molto più vasto e profondo. È da tempo che una cupa invidia del nulla, una sinistra tentazione da crepuscolo degli dei dilaga nel mondo moder-

23 Ivi, p. 165.

no come una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia dell'Occidente²⁴.

Furore in Svezia, la cui prima pubblicazione su "Italia domani" risale al gennaio del 1959, e l'inchiesta etnografica nel Salento condotta nello stesso anno, hanno per oggetto "mondi" separati da distanze abissali, a tutti i livelli; ciononostante, dalla lettura dei testi demartiniani affiora, sorprendentemente, un tratto comune che consiste nella mancata elaborazione culturale delle rispettive situazioni di crisi, diversissime tra loro. Da un lato, il dilagare del *furor* giovanile denuncia l'assenza di dispositivi culturali in grado di dare orizzonte al disagio dei giovani in forme compatibili con la coscienza *laica* «conquistata nel corso della millenaria storia dell'Occidente», la quale esclude il ricorso alla destorificazione mitico-rituale. Dall'altro lato, al polo opposto, i fenomeni osservati nella cappella di S. Paolo a Galatina, evidenziano l'obsolescenza del simbolismo religioso tradizionale, divenuto inadatto a contenere nei propri argini il disagio esistenziale, assicurandone il deflusso.

Il presente *excursus*, giunto a compimento, ha perseguito l'obiettivo di mettere in risalto il vasto retroterra concettuale e metodologico dell'opera postuma la quale, pertanto, lungi dal segnare una discontinuità rispetto alla produzione precedente di de Martino, può essere ritenuta a buon diritto – e al di fuori di ogni enfasi retorica – la *summa* del suo pensiero. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* accoglie al suo intero i temi e i problemi af-

24 Ivi, p. 169.

frontati in passato e li rigenera; il risultato è un'opera-laboratorio che, pur nella sua incompiutezza, pur nella problematicità di qualche passaggio, ci appare oggi come una delle grandi imprese intellettuali del secolo scorso. L'intento dell'autore è di far luce sulla grave crisi che investe la civiltà occidentale moderna, in cui affiora quella «sinistra tentazione da crepuscolo degli dei» evocata in *Furore in Svezia*, il saggio che già partecipa dello spirito dell'opera postuma; una simile tentazione, qualora non sia culturalmente contrastata, porta al crollo dell'ethos del trascendimento e alla fine del mondo inteso «come patria culturale dell'operabile secondo valore»: è quanto accade nell'ambito delle apocalissi psicopatologiche, assunte come termine di riferimento al fine di valutare la portata delle apocalissi culturalmente elaborate:

Nell'esecuzione dell'opera si fa valere l'istanza della ricerca interdisciplinare [...] 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 rischi²⁵.

L'apocalittica contemporanea, definita "borghese", è caratterizzata dall'assenza di *escaton*, in quanto la fine del mondo non è concepita come l'evento estremo che prelude a un futuro ordine del mondo, di segno mutato rispetto all'attuale: da questo punto di vista essa è accostabile alle apocalissi psicopatologiche, analogamente prive di aperture al futuro. Alla sua radice vi è soprattutto il diffuso sentimento di spaesamento, frutto della progressiva estraniamento dalla storia della civiltà occidentale; de Martino non si limita alla presa

25 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 6.

d'atto dello stato delle cose: valutata in relazione a tale contesto, assume una valenza aggiuntiva la sua messa a punto dei caratteri distintivi dell'umanesimo etnografico, che individua nel confronto sistematico con il "culturalmente alieno" lo strumento capace di mediare la riappropriazione *critica* delle scelte culturali maturate in seno alla storia dell'Occidente. A giudizio di chi scrive, è proprio nella sotterranea tensione dialettica tra la polarità dello spaesamento e la polarità del recupero del senso di appartenenza alla civiltà occidentale, che risiede una delle principali chiavi d'accesso al significato dell'opera postuma.