

Contributi/3

Ernesto de Martino e l'apocalisse psicopatologica

Donatella Nigro

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 20/04/2016. Accettato il 07/06/2016

In this essay, the author examines the last, unfinished book by Ernesto de Martino, published in 1977 by Clara Gallini: *The end of the world. Contribution to the analysis of cultural Apocalypses*. Aim of this work was to investigate once again a problem who's been crucial in the whole reflection of de Martino: the XX Century decadence of western culture, that is the crisis of Rationalism and Historicism, now originally interpreted as a form of Apocalypse, as the end of a cultural world. Through the analysis of an impressive number of philosophical, literary, psychological, anthropological documents, de Martino tries to demonstrate that contemporary Apocalypse is very similar to so called psychopatological Apocalypse. Differently from other kinds of cultural representations of the end of the world, it appears in fact to be totally hopeless, being not followed by the creation of a new world.

Premessa

Ernesto de Martino muore nel 1965, lasciando incompiuto il suo ultimo, ambiziosissimo progetto: un'indagine interdisciplinare sulle 'apocalissi culturali', ovvero su quei particolari sistemi simbolici che, rappresentando la fine del mondo e l'avvento di un nuovo mondo, esorcizzano il rischio della crisi che sempre incombe sui singoli e sulle civiltà.

Dai materiali di tale ricerca (centinaia di pagine di riflessioni, schede di lettura, trascrizioni di opere), Clara Gallini e Roberto Pàstina hanno tratto due volumi: il primo, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, è stato pubblicato nel 1977; il secondo, *Scritti filosofici*, è apparso invece nel 2005.

Se quest'ultimo contiene le parti più strettamente filosofiche dell'opera incompiuta (innanzitutto, il confronto dell'etnologo napoletano con l'idealismo e l'esistenzialismo), l'altro consiste nell'analisi comparativa di diverse forme di apocalisse, tra cui emerge, quale «centro di riferimento» e «unità di misura»¹, la cosiddetta 'apocalisse borghese': la crisi novecentesca della civiltà europea.

¹ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977, p. 5.

Vera e propria costante nella riflessione di de Martino, che esordisce nel 1929 con un articolo intitolato *La decadenza dell'Occidente*², essa viene posta a confronto con due diversi documenti apocalittici. Da un lato, con le vere e proprie apocalissi culturali (cristiana, marxista, del mondo antico e dei moderni millenarismi); dall'altro, con l'apocalisse psicopatologica: l'esperienza di fine del mondo caratteristica di alcune patologie psichiche. Al pari di questa, l'apocalisse borghese apparirebbe, infatti, drammaticamente priva di *escaton*, incapace cioè di mediare il ritorno alla storia, alla «operabilità del mondo», alle «prospettive comunitarie»³ e alla valorizzazione della vita.

Prima di indagare, insieme a de Martino, le ragioni di tale inquietante analogia, occorre però fare un passo indietro, e chiarire le origini del suo interesse per la psicopatologia e il contributo che tale disciplina ha dato alle sue ricerche storico-culturali.

1. La psicopatologia nella riflessione di Ernesto de Martino

In un articolo del 1984, *L'immaginario malato*, Pietro Angelini osserva che il documento psicopatologico – e in generale psicologico – «può dirsi una costante nella metodologia»⁴ di de Martino, studioso assai sensibile, anche per ragioni biografiche, al tema della malattia.

«Credo che non si possa fare la storia culturale della mia persona senza fare la storia delle mie malattie», scrive, infatti, in un frammento inedito citato da Di Donato (facendo, probabilmente, riferimento a «quel morbo che i Greci dicevano sacro» e che lo ha accompagnato per tutta la vita: l'epilessia)⁵. E nelle pagine di *Etnologia e cultura nazionale* in cui ricostruisce gli esordi dei suoi interessi etnologici, de Martino dichiara esplicitamente che «il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto *intorno* a me, poiché accadeva talora che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce»⁶.

Il dato biografico non sembra, però, sufficiente per chiarire la centralità di un tema che domina la riflessione demartiniana per oltre due decenni.

È nei primi anni Quaranta, durante la cosiddetta 'stagione metapsichica'⁷, che lo studioso inizia ad occuparsi di psicopatologia, e Adelina Talamonti, in un

² E. de Martino, *La decadenza dell'Occidente*, in «Rivista del gruppo universitario-fascista napoletano *Mussolini*», I, 1929, 2, p. 28. A lungo ignorato dalla letteratura critica, lo scritto di esordio di de Martino è stato fortuitamente ritrovato da Pietro Angelini e ripubblicato da Domenico Conte in *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII, 2010, pp. 507-508.

³ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977, pp. 112-113.

⁴ P. Angelini, *L'immaginario malato*, in «La ricerca folklorica», 9, 1984, p. 40.

⁵ R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma 1999, p. 135.

⁶ E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, settembre, 1953, pp. 314-315.

⁷ Con l'espressione 'stagione metapsichica', si indica la fase della riflessione demartiniana compresa tra l'autunno del 1940 (periodo in cui lo studioso pubblica il suo primo libro,

articolo dedicato alla presenza di Pierre Janet nell'opera demartiniana, collega l'emergere di tale interesse alle ricerche sul magismo primitivo.

Studiando l'*Automatisme psychologique* (libro in cui lo studioso francese aveva esaminato gli atti automatici, o involontari, come la catalessi, il sonnambulismo e le esistenze multiple), de Martino avrebbe ricercato, infatti, una «chiave di lettura per i fenomeni psicologici»⁸ attestati presso i 'popoli di natura', la cui magica *koinonìa* col mondo non è che il riflesso di una drammatica fragilità della presenza, incapace di cogliersi come individualità distinguendosi dalla realtà esterna.

Ma perché rivolgersi proprio alla psicopatologia per comprendere la condizione psichica dell'umanità arcaica? Evidentemente, in nome della profonda analogia che lo stesso Janet aveva colto tra malattie psichiche e istituti primitivi.

L'anoressia – si legge negli appunti demartiniani dedicati allo studioso francese – ha il suo corrispondente culturale magico nel timore di affatturamento del cibo durante la sua masticazione e ingestione, onde la 'pericolosità' del mangiare, e i numerosi tabù che circondano questa operazione.

Solo che nell'anoressia, che è una malattia, l'impulso sorge parassitariamente per entro la coscienza del malato, senza inserirsi in un mondo storico adeguato in cui equilibrarsi. Anzi l'impulso è in contrasto con la storicità della sua coscienza, ha perduto la sua originaria spontanea motivazione, la coscienza trova altri motivi per giustificarlo, e in tutti i casi lo avverte come alcunché di estraneo, lo giudica.

In modo analogo, il magismo etnologico sembra costituire «un prodotto della mania di associazione, e precisamente di una mania di associazione per contiguità (onde la magia contagiosa) e per somiglianza (onde la magia imitativa)», mentre la psicastenia può essere interpretata «come espressione di quella *Loi de Participation* che il Lévy-Bruhl asserisce essere dominante nella mentalità primitiva». «La trance dello stregone e il suo commercio con gli 'spiriti' – suggerisce ancora de Martino – non è forse un caso di disgregazione psicologica e di formazione di esistenze psicologiche simultanee?».

I riti di iniziazione all'epoca della pubertà, con le loro emozioni e privazioni, con il conseguente cambiamento totale della natura del novizio che muta nome e lingua, non richiamano forse le esistenze psicologiche successive con le loro modificazioni spontanee della personalità?

Naturalismo e storicismo nell'etnologia) e l'estate del 1946 (quando invia all'editore il suo secondo libro, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*). In questi anni, de Martino attribuisce un ruolo decisivo alla metapsichica, la scienza dei fenomeni paranormali, ritenendo che, per comprendere autenticamente il mondo primitivo (che ai suoi occhi si configura come un 'mondo magico'), sia necessario dapprima affrontare il problema della realtà dei poteri magici. A partire dal 1942, tale problema comincia, però, a passare in secondo piano, poiché lo studioso inizia ad occuparsi di quel tema che lo terrà impegnato per i due successivi decenni: la crisi della presenza e la connessa esigenza di un riscatto magico-religioso. Cfr. D. Nigro, *Il problema dei poteri magici negli articoli di Ernesto de Martino su «Scienze del mistero»*, in «Archivio di storia della cultura», anno XXVIII, 2015, pp. 535-575.

⁸A. Talamonti, *La labilità della persona magica*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli 2005, p. 83.

I posseduti e gli affatturati vittima di stregoni o di 'spiriti', coloro che sono sotto un incantesimo per aver violato un tabù, o che si recano da uno stregone per recuperare la loro anima 'rubata' non sono forse altrettanti malati, affetti da varie psicosi, o psiconevrosi, i cui quadri psicologici stilizzati sono consegnati nei nostri libri di psichiatria?⁹

È dunque a partire da tale concordanza tra mentalità arcaica e follia (l'una adeguata, l'altra radicalmente estranea al contesto storico cui appartiene) che il nostro autore intraprende lo studio parallelo di documenti etnologici e psicopatologici.

«Mi interesse molto di psicopatologia e di metapsichica», scrive ad Antonio Banfi il 12 febbraio del 1941.

Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati come relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira fra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda¹⁰.

L'etnologia religiosa – dichiara, infatti, in una lettera a Boccassino, del 30 novembre 1940 – può avere

un certo ausilio [...] dalla psicologia in genere, dalla psicologia infantile in particolare, nonché dalla psicopatologia. Si tratta di un ausilio molto limitato, e da accogliersi soprattutto per le due ultime con molte cautele critiche. Ma sta di fatto che, per quanto esteriori e limitate, concordanze ci sono, p.e., fra certe forme di fobie e i Tabù, o fra la forza magica della parola e corrispondenti deformazioni patologiche. E l'esemplazione potrebbe continuare. Pertanto se lo psicologismo è da respingere per le ragioni da Voi indicate (e anche per altro a mio avviso), la psicologia (e la psicopatologia) non sono senz'altro da considerarsi come scienze inutili o poco utili al lavoro euristico di un ricercatore anche storicisticamente orientato¹¹.

E nel 1942, recensendo il *Pensiero dei primitivi* di Cantoni, de Martino torna a insistere sullo stesso tema. Lo studioso milanese ha dichiarato che

la mentalità primitiva richiama al limite superiore la coscienza religiosa nelle sue estasi, la coscienza estetica nella sua visione romantica del mondo, ma al limite inferiore ricorda la visione morbosa del nevropatico con le sue apprensioni, con le sue angosce.

Trascurando di precisare «che cosa siano questo 'limite superiore' e questo 'limite inferiore' della mentalità magica», egli ha provocato, però, una indebita confusione tra mentalità primitiva e psicosi. «Or bene – commenta il nostro autore – in che cosa differisce dall'uomo magico il paranoico dei nostri manicomi?».

⁹ A. Talamonti (a cura di), *Lecture da Pierre Janet*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p. 167.

¹⁰ C. Ginzburg, *Momigliano e de Martino*, in «Rivista storica italiana», C, 1988, p. 406.

¹¹ F. Pompeo (a cura di), *Una vicinanza discreta. Lettere di Ernesto de Martino a Renato Boccassino*, Roma 1996, p. 42.

A nostro avviso la mentalità magica è fisiologica in quanto si inserisce organicamente nell'ambiente di cultura in cui si manifesta, esercitando, in tale ambiente, una funzione *storica* determinata: la paranoia appartiene invece alla psicopatologia perché è il risultato di una disarticolazione dei piani storici della coscienza, ed implica una riemersione parziale di strati psichici superati¹².

Resta da capire chi ci sia all'origine di questa interpretazione della follia come 'ritorno' della primitività.

È senza dubbio Freud l'esponente più noto di quell'orientamento della psicoanalisi che unisce «la passione per le cifrate profondità dell'anima e quella per le cifrate civiltà del nostro pianeta». Eppure, nella sopracitata recensione al libro di Cantoni, de Martino scrive: «Sul carattere regressivo e arcaico delle nevrosi e delle psicosi pose l'accento per primo un illustre alienista italiano, il Tanzi: sull'argomento si vedano ora soprattutto le teorie dello Jung»¹³.

Alla portata rivoluzionaria della psicoanalisi junghiana, è dedicato un articolo apparso su «Primato» nel gennaio del 1943, pochi mesi prima che la rivista di Bottai chiudesse definitivamente: *Il problema dell'inconscio di C.G. Jung*. La psicoanalisi, si legge in questo scritto, «è una tipica espressione del travaglio spirituale, dei bisogni e delle aspirazioni della nostra epoca».

Noi siamo giunti a un punto in cui sentiamo viva la necessità di riprendere possesso della nostra anima, e di esplorarne le sue profondità sconosciute. [...] Oggi non si contenta più di indagare i valori dello spirito, ma si volge anche la propria attenzione appassionata ai fenomeni oscuri che si svolgono nel sottosuolo dell'anima, al mondo misterioso che affiora nei sogni, nei presentimenti vaghi, nelle simpatie e antipatie improvvise, nei lapsus, nei fenomeni paranormali quali la chiaroveggenza e la telepatia. La psicoanalisi e la psicologia paranormale rappresentano la traduzione scientifica di questo rinnovato bisogno di conoscenza¹⁴.

E proprio la teoria junghiana rappresenta, secondo de Martino, la forma più proficua di tale tendenza: consapevole dell'autonomia dei valori spirituali (messa in discussione dal 'pansessualismo' freudiano), essa fornisce, infatti, con l'ipotesi dell'inconscio collettivo, una conferma all'interpretazione storicistica della personalità.

¹² E. de Martino, recensione a R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, in Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Lecce 1997, pp. 318-319. «Voi stesso – scrive, inoltre, de Martino nella minuta di una lettera a Croce probabilmente mai inviata – accennate che in certe condizioni patologiche “si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri e le cose naturali che non si possedevano allo stato di sanità e che si riperdono quando si torna a questo”: ora il totemismo, p. e., è appunto questa 'simpatia' e 'corrispondenza' fra l'uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali o piante), ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento dell'Illuminismo del Romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello spirito, perché ha perduto la sua funzione storica, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello spirito, appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società». Cfr. P. Angelini (a cura di), *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, in «Quaderni» dell'Istituto Universitario Orientale-Dipartimento di Scienze sociali, nuova serie, 3-4, 1990, pp. 168-169.

¹³ E. de Martino, recensione a R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, cit., p. 319.

¹⁴ *Ibid.*

Al pari di Janet, che ha parlato di una seconda coscienza sottesa alla coscienza vera e propria, Jung sostiene che

al di sotto dell'incosciente individuale ve ne è un altro che non ha nulla a che fare con l'esperienza personale e nel quale si raccolgono tutte le esperienze spirituali arcaiche dell'umanità. Si tratterebbe di un patrimonio ereditario di possibilità rappresentative che si sarebbe formato in virtù di certe esperienze fondamentali dell'umanità primitiva, riguardanti il padre, la madre, il bambino, la donna, la personalità magica, i pericoli del corpo e dell'anima, etc. Tali possibilità rappresentative archetipe, proiezione ed espressione di siffatte esperienze, possono risorgere nelle più svariate teste, e nei più svariati tempi, ritradotte però e adattate al nuovo ambiente storico. O anche, possono ravvivarsi nel sogno e nella pazzia. Così, per esempio, il tema di una visione allucinatoria di un paranoide fu riscoperto più tardi dallo Jung nella liturgia di Mitra pubblicata da O. Dieterich, e in condizioni tali da escludere il sospetto di un ricordo nascosto o anche di una semplice coincidenza. Osserveremo qui di passata che il primo spunto della teoria dell'incosciente collettivo si ebbe in Italia, ad opera del Tanzi che parlò di 'sopravvivenza' o di 'ritorno' di credenze e tendenze arcaiche nei deliri, nelle fissazioni, nelle fobie e negli impulsi dei pazzi: più particolarmente il concetto di stratificazione preistorica e storica della personalità fu difeso fin dal 1883 da Giuseppe Sergi. Comunque sia di queste connessioni e di questi precedenti, certo è che la teoria dell'incosciente collettivo e degli archetipi ci sembra uno degli aspetti più notevoli del pensiero dell'autore, soprattutto per le sue applicazioni nella storia delle religioni in generale, e nell'etnologia religiosa e nello studio della mitologia in particolare. Ciò che qui ci preme rilevare è che tale teoria è suscettibile di una traduzione in termini storicistici: infatti lo storicismo è disposto ad accettare di buon grado l'idea che la personalità non è un dato, ma un risultato, e che quindi essa implica una molteplicità di piani storici sovrapposti, scomponibili mercé l'analisi¹⁵.

Ma chi è l'Eugenio Tanzi cui de Martino, per ben due volte, riconduce l'interpretazione della psicosi come ritorno della mentalità arcaica?

Psichiatra triestino, in un articolo del 1890 apparso sulla «Rivista di filosofia scientifica» – *Il folklore nella patologia mentale* – Tanzi ha stabilito un nesso indissolubile tra la scienza del folklore (l'etnologia demartiniana) e la psicopatologia, affermando, però, al contrario del nostro autore, che è la prima a costituire un ausilio per la seconda, fornendole i miti utili per la comprensione delle malattie psichiche.

Sul piano storico, egli ritiene che tutte le civiltà attraversino un'identica stagione mitica, in cui sono le favole – sempre le stesse, comuni a popoli diversi e lontani – a far «le veci della logica, della scienza e della poesia, spiegando ogni problema, risolvendo ogni dubbio, animando ogni cosa»¹⁶. Tale fase viene inevitabilmente superata dall'avvento del pensiero logico che, pur sembrando «concreciuto con l'uomo», esistente fin dal principio, rappresenta, invece, «un'acquisizione recente», il «risultato dei secoli»¹⁷.

Sulla scia di Giuseppe Sergi – antropologo evolucionista ed esperto di psicologia sperimentale – Tanzi vede, infatti, nel pensiero umano un incessante

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ E. Tanzi, *Il folklore nella patologia mentale*, in «Rivista di filosofia scientifica», vol. IX, 1890, p. 385.

¹⁷ *Ivi*, p. 387.

progresso, concepibile «come una serie di acquisti o [...] di stratificazioni, che non solo accrescono, ma trasformano la risultante attiva delle funzioni coscienti. E in questa metamorfosi incessante l'involuzione dei vecchi strati inferiori non ci entra per meno che la formazione dei nuovi strati superiori. Vale a dire che i processi e gli abiti mentali più recenti sopraffanno e rendono obsoleti i più antichi; e non permettono più la loro trasmissione ereditaria, né il loro sviluppo nell'individuo, se non sotto forma subcosciente»¹⁸.

Il pensiero mitico (quello che de Martino definisce 'magico'), viene inibito, insomma, dalla logica moderna e relegato nei recessi più profondi della mente, dove resta sonnecchiante e agonizzante finché una malattia psichica non gli restituisce l'energia originaria. «Talvolta – scrive, infatti, Tanzi – il mito si ridesta ancora, impetuosissimo, nel bel mezzo della civiltà più fredda e positiva, e con orrenda esplosione di fanatismo mostra quanto le sue radici sono tenaci nella mente dell'uomo»¹⁹.

Tra uomo primitivo, normale e delirante esistono, però, a suo avviso, «evidenti e innegabili differenze di grado e proporzione»: mentre per il primo il pensiero mitico rappresenta «ciò che ha di meglio nel suo cervello, il frutto e il fiore dell'intelligenza», per il secondo costituisce «un fervecchio della coscienza, ciò che di essa sta per smarrirsi» e per il terzo «la reviviscenza d'una funzione obsolescente, ciò che rinasce dalle rovine, il vinto che si rialza»²⁰.

Questa, dunque, la tesi fondamentale cui de Martino dichiara di rifarsi nella sua interpretazione della psicopatologia. Ma siamo certi che sia proprio Eugenio Tanzi il suo primo e principale ispiratore? Probabilmente, è un altro il nome che egli avrebbe dovuto fare, e che non sorprende non abbia fatto: quello di Vittorio Macchioro, suo suocero, ma soprattutto sua guida e maestro nella prima metà degli anni Trenta²¹.

In un appunto già citato, de Martino descrive lo storico delle religioni triestino come un uomo per certi aspetti «moderno, normale», che però «ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità». Egli, si legge in queste pagine, ha infatti «un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti di personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno» e – ciò che più conta ai fini del nostro discorso – considera la follia come il «ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente». «Ciò che nel passato ebbe la sua funzione storica – aggiunge de Martino – fuori di quel passato non può nascere senza convertirsi in patologia».

¹⁸ Ivi, p. 416.

¹⁹ Ivi, p. 385.

²⁰ Ivi, p. 418.

²¹ Sulla straordinaria influenza esercitata da Macchioro sul giovane de Martino, si vedano in particolare R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, cit. e G. Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parigi 2009.

La glossolalia, le illusioni estatiche, i divieti tabuici, etc., fuori dell'ambiente storico in cui esercitarono una funzione reale, diventano 'manie', o religiose o addirittura senza riferimento a credenze religiose: ossessioni fobie megalomanie etc. La follia è storia religiosa di un passato remoto che tende a tornare fuor dell'ambiente storico in cui essa era fisiologia: e nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario. [...] perché questa teoria fosse accettata occorrerebbe dimostrare: 1. che di ogni fenomeno psicopatologico c'è il corrispondente fisiologico nella storia delle religioni, e viceversa; 2. che ogni fenomeno psicopatologico nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio arbitrario; 3. che non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa²².

È in *Zagreus. Studi sull'orfismo* che Macchioro ha messo in pratica tale ipotesi, facendo uso di un'ampia documentazione psicopatologica (fornitagli dal direttore del manicomio provinciale di Aversa, Cesare Colucci) nella sua interpretazione delle pitture Item di Pompei.

Come osserva Gentile, nella sua tempestiva recensione dell'opera, dopo una rapida analisi iconografica dei dipinti venuti alla luce nella Villa dei Misteri, «il libro si allontana – infatti – dall'archeologia e dalla mitologia per addentrarsi in una ricostruzione psicologica del procedimento e del risultato della comunione mistica, e si fa un vero sfoggio di terminologia e di teorie scientifiche»²³.

La fissazione prolungata dello specchio, ed anche il suono ritmico del timpano – uno dei mezzi preferiti dai popoli primitivi per ottenere l'estasi – unitamente, forse anche, alla voce del sacerdote, producevano uno stato ipnotico intermedio tra sonno e veglia, durante il quale per autosuggestione o per suggestione si evocavano dal subcosciente talune immagini che la fantasia esteriorizzava sotto forma di allucinazioni, il cui contenuto era dato dai ricordi, dalle idee, dalle superstizioni del soggetto stesso» [...] E su questa possibilità di soggiacere all'allucinazione con la conseguente impossibilità di distinguere l'immagine allucinatoria dalla realtà il Macchioro si compiace d'insistere, desumendo dai trattati di psicologia fisiologica le solite descrizioni e spiegazioni verbali, ritenendo di poter veramente per questa via rendere intellegibile quella identità di mondo reale e mondo fantastico per cui il soggetto non riesce a tenerli distinti l'uno dall'altro, anche se consapevole della propria allucinazione. E riferisce dall'Ochorowicz espressioni come 'simpatismo fisiologico' o 'sensazioni cerebralizzate' – ingenui sforzi di tradurre in linguaggio fisiologico concetti psicologici assolutamente intraducibili²⁴.

È in chiave psicologica che Macchioro interpreta, in effetti, gli atti rituali rappresentati sulle pareti della villa pompeiana: la divinazione con lo specchio (descritta come un fenomeno auto-allucinatorio dai noti poteri terapeutici), l'identificazione degli iniziati con Zagreus (definita quale allucinazione collettiva, simile a quella del ballo di San Vito o della setta russa dei Cristi) e persino la palingenesi: il fenomeno di disgregazione dell'io in nome del quale l'iniziato dimentica la proprio esistenza precedente, rinascendo a nuova vita. In contrasto

²² G. Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Napoli 2001, p. 42.

²³ G. Gentile, recensione a V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, in «La Critica», 18, 1920, pp. 371-372.

²⁴ Ivi, p. 372.

con gli etnologi, che vedono nella credenza palingenetica una finzione degli indigeni, egli la interpreta, infatti, come un «fenomeno psicologico o psicopatico ben noto» che, provocato di solito da «scosse fisiche o psichiche», determina la disintegrazione delle «funzioni cerebrali superiori». «Una disintegrazione di questo genere, se fosse totale porterebbe alla imbecillità; ma nei più dei casi essa si manifesta solo parzialmente, sospende cioè le attività mentali superiori e complesse, e lascia sussistere le funzioni inferiori e semplici»²⁵.

Certo, commenta Gentile nella recensione, «i raccostamenti tra i fenomeni religiosi e gli psicopatici» possono «giovare a chiarire la naturalità e realtà di certe esperienze mistiche, a cui il superficiale razionalismo opponeva una volta la più ingenua diffidenza». Ma l'orientamento dell'indagine di Macchioro appare, nell'ottica idealistica, assolutamente inaccettabile:

Quando si fanno di questi raccostamenti si può guardare avanti o indietro: si può cioè paragonare l'esperienza religiosa al fenomeno psicopatico; ma si può anche paragonare questo a quella, e fare l'esperienza religiosa che è, o si deve considerare come normale, misura e criterio d'intelligibilità del fenomeno psicopatico, di cui si potrà in tal modo scoprire il rudimentale valore spirituale. Giacché, in generale, intorno al metodo adottato dal Macchioro in questa parte del suo bel lavoro vorrei osservare che in una ricostruzione storica la quale, attraverso monumenti letterari e figurativi e in somma spirituali, mira sempre a farci penetrare nella storia dello spirito umano, non è consigliabile assumere il punto di vista che è proprio di quelle scienze naturali, in cui rientra la psicopatologia e la stessa psicologia empirica: scienze tutte che osservano dall'esterno la vita dello spirito, considerandola perciò come un complesso di fatti naturali, privi, per definizione, d'ogni valore umano.

Col metodo infatti del Macchioro si deve per necessità assomigliare al fenomeno patologico della disintegrazione della personalità, e quindi svalutare, non solo la palingenesi orfica, ma anche quella di Paolo di Tarso. Distinguendo, come fa il Macchioro, mentalità logica e prelogica, e facendo scaturire dal subcosciente che è al di là o al di sotto del razionale questa esperienza della rinascita, egli sarà bensì indotto ad asserire che questa rinascita è reale così nel negro «che resta entro i limiti dell'atto magico e si sente persona nuova solo nel corpo, che è il dominio della magia», come in Paolo, la cui «grande anima» (egli aggiungerà) «assurge all'atto di fede e si sente persona nuova anche nello spirito che è il dominio della religione», ma egli effettivamente avrà annullato nei due casi ogni differenza; e dirà perciò che «questa differenza è di quantità, non di qualità, di contenuto, non di forma»; laddove ogni vera differenza nella vita dello spirito non può essere se non una differenza qualitativa, né differenza qualitativa è possibile senza una differenza di forma. E una storia delle religioni che ragguagli tutte le forme religiose (come il Macchioro tende a fare nei corollari del suo bellissimo studio, dove, chiarita, l'essenza dell'orfismo, accenna alla grande azione di esso sulla filosofia greca e alla sua affinità e parentela col cristianesimo) agl'inferiori fenomeni psicologici di competenza della psicologia anormale, è veramente una storia a rovescio che non edifica, ma distrugge. Distrugge appunto tutto quello che si propone di ricostruire²⁶.

Eppure, è proprio questa la prospettiva che de Martino sceglie di assumere nei suoi studi sulla primitività culminati nel *Mondo magico*. Nel secondo, decisivo capitolo dell'opera – dedicato alla ricostruzione del 'dramma storico' della

²⁵ V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Bari 1920, pp. 160-161.

²⁶ G. Gentile, recensione a V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, cit., pp. 373-374.

presenza – egli rimanda, infatti, ai «lavori dello Storch sui nessi fra schizofrenia e mentalità mitico-magica (o arcaica)» per confermare la sua interpretazione «del dramma magico come rischio di non esserci e come riscatto da questo rischio».

Nella schizofrenia si manifesta una dissociazione più o meno profonda della personalità e quindi una attenuazione o una soppressione della distinzione fra soggetto e oggetto, fra io e tu, fra io e mondo. La crisi della presenza è avvertita come forza occulta, come influenza maligna. La crisi della oggettività del mondo è sperimentata come se tutto acquistasse la duttilità della cera, e come se le cose perdessero resistenza e si afflosciassero nei loro contorni. Il mondo cede, crolla, perde rilievo e decoro, diventa sordido. La catastrofe della propria presenza è avvertita come una catastrofe cosmica: «Molte stelle sono precipitate, una parte del sistema planetario è in frantumi, poiché il mio corpo è così lacerato», dice una malata di Storch²⁷.

Distinguendo, però – sulla scia di Tanzi, Macchioro e Janet – tra fisiologia e patologia dello spirito, de Martino afferma che «il paragone fra mondo magico e mentalità schizofrenica ha solo un valore euristico: i tratti simili non devono far perdere di vista le differenze».

Nel mondo magico noi siamo introdotti in un'epoca storica in cui l'esserci *non è ancora* deciso e garantito, e in cui la difesa dal rischio di non esserci mette capo a una creazione culturale che realizza effettivamente il riscatto da questo rischio. Nel mondo magico il dramma individuale si inserisce organicamente nella cultura nel suo complesso, trova il conforto della tradizione e di istituti definiti, si avvale dell'esperienza che le passate generazioni sono venute lentamente accumulando: tutta la struttura della civiltà è preparata a sciogliere quel dramma, che è comune a tutti, in misura maggiore o minore, in una forma o nell'altra.

Il magismo come epoca storica appartiene dunque alla fisiologia della vita spirituale e nella varietà delle sue forme, nella varietà dei suoi sviluppi, accenna comunque a un risultato prezioso per la storia della umana civiltà: la presenza che sta garantita in cospetto di un mondo trattenuto nei suoi cardini. Nella schizofrenia, al contrario, l'esserci *non è più* deciso e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova. Il dramma individuale resta qui meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e scioglierlo. In sostanza, ciò che costituisce il tratto patologico della schizofrenia è nel verso complessivo del movimento drammatico, nella direzione in cui tale movimento procede: la persona dello schizofrenico si disfa, e le dighe opposte al disfacimento sono via via travolte. La presenza decade dal piano storico che le spetterebbe *de jure*, e per quanto si opponga e resista alla caduta non ha la forza sufficiente per arrestarla e per riscattarsi. Nel mondo magico la salvezza si compie per uno sforzo che non è monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipa di un dramma culturale, a carattere pubblico: nella schizofrenia l'individuo invece è solo o quasi solo nella lotta: il filo della tradizione è spezzato, lo sforzo e l'esperienza altrui o inesistenti o inutilizzabili per la mancanza di istituti magici definiti, e il dramma culturale accreditato e dominante, lungi dal porgere ausilio, costituisce un ostacolo alla salvezza, maturando nuovi conflitti. Appunto perché autistico, isolato, monadistico, antistorico il compenso che lo schizofrenico cerca al suo rischio attraverso le sue stereotipie, i suoi manierismi, i suoi amuleti, è un compenso insufficiente: il franamento continua in una direzione che, se percorsa interamente, mette capo all'esito

²⁷ E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948, p. 149.

demenziale. Da ciò deriva che, nella schizofrenia, tutti i motivi relativi al rischio sono assai più imponenti, più decisivi, più radicali di quelli che pur minacciano l'uomo magico, laddove i motivi relativi al riscatto, a differenza dei corrispondenti motivi magici, acquistano un carattere non autentico, caricaturale, come di sforzo inane²⁸.

Dopo avere nuovamente attribuito al Tanzi l'idea che «la mentalità delirante, “unica e incontrastata” dell'uomo primitivo, può riprodursi nell'uomo moderno e colto come “sopravvivenza arcaica”», de Martino sottolinea come sia stato un altro psichiatra italiano (Enrico Morselli, fondatore insieme al primo della «Rivista di patologia nervosa e mentale»²⁹), a mettere «in guardia da queste affrettate analogie fra i prodotti abnormi della psicosi e le creazioni culturali del mondo primitivo».

Polemizzando con Freud e altri alienisti tedeschi (e anche con lo stesso Jung, sebbene per quest'ultimo la polemica si attagli meno), il Morselli giudiziosamente osservava che l'uomo civile malato non è *tal quale* l'uomo preistorico e l'infante, poiché c'è di mezzo «tutto il decorso storico dello sviluppo umano» sia per quel che concerne la storia dal mondo primitivo a quello attuale, sia per quel che concerne la storia individuale. E aggiungeva: «la ripetizione non può essere integrale, poiché né l'individuo oggi civile può liberarsi dagli elementi che la collettività ha acquistato *ab antiquo*, e che l'eredità etnica, sociale, familiare, culturale gli ha impresso più o meno profondamente nelle stratificazioni psichiche, né il soggetto giovane o adulto, e tanto meno l'anziano, possono perdere a un tratto tutto ciò che la vita ha loro insegnato e depositato nel subcosciente»³⁰.

Tale impostazione appare condivisa dagli stessi etnologi, concordi nell'affermare che

l'errore di una psicopatologia non consapevole dei suoi limiti sta proprio nel fatto che essa tende a fare astrazione proprio da questa *storicità*, e a tutto agguagliare nella indifferenza storiografica dei concetti di 'sintomo', 'sindrome', 'delirio', 'fobia' ecc.³¹.

Anche negli anni Cinquanta e Sessanta, l'indagine psicopatologica rappresenta una costante della riflessione di de Martino che, se da un lato, ribadisce lo straordinario valore della psicoanalisi – espressione della crisi della cultura occidentale e del bisogno di una maggiore 'profondità' – dall'altro, ne mette in luce alcuni fondamentali limiti teorici che la condannano a una funzione inevitabilmente ausiliaria rispetto all'analisi storico-culturale.

Nello scritto del 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, egli oppone all'umanesimo tradizionale – colpevole di aver «lasciato fuori della considerazione umana e storica non soltanto il mondo popolare subalterno, ma anche ciò che di 'popolare' o di 'subalterno' vive in ciascuno di noi» – la riscoperta parallela del mondo primitivo e dell'inconscio. «Uno psicologo come Jung (per tacere di Freud) esploratore in loco di tribù primitive, vivamente interessato alle

²⁸ Ivi, pp. 150-152.

²⁹ Ivi, p. 152.

³⁰ Ivi, p. 153.

³¹ Ivi, p. 154.

forme culturali del mondo popolare subalterno, rappresenta anche esteriormente la connessione ideale dei due interessi»³².

Analogamente, in *Promesse e minacce dell'etnologia* si legge:

I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora 'il lato oscuro dell'anima' riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato 'mondo primitivo'. Percorrendo la via delle *regressioni* nevrotiche della sua clientela viennese, il dottor Freud aveva creduto di scoprire alcune *concordanze* fra queste regressioni e gli istituti culturali delle civiltà etnologiche, e sulla base di altre concordanze fra i simboli della vita onirica, le fantasie degli psicotici e le figure del mito, Jung aveva creduto di poter edificare la sua teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo. Quale che fosse il giudizio da dare su queste teorie psicoanalitiche, esse documentavano almeno questo, che l'esorcismo solenne della ragione tradizionale non era riuscito appieno, e che per la civiltà moderna le cifrate profondità dell'anima tornavano come problema, in uno con le cifrate civiltà del nostro pianeta³³.

E lo stesso viene ribadito in due importanti articoli degli anni Sessanta: *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* ed *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*.

Intervenendo ad una conferenza per la pubblicazione italiana dell'opera di Jones, *Vita e opere di Freud*, de Martino riconosce alla psicoanalisi due meriti fondamentali. In primo luogo, essa ha

introdotta l'istanza storiografica nella psichiatria, cercando di guadagnare alla ragione storica anche quelle 'malattie dell'anima' che, nella feticizzazione naturalistica, erano da comprendere soltanto in quanto riducibili a 'malattie del corpo'. Come tutti ormai sanno, il tema centrale freudiano è in sostanza il seguente: i sintomi in cui si manifestano i disordini psichici sono 'cifre' decifrabili in una analisi storiografica che, mediante l'esplorazione dell'inconscio, li riconduca ad episodi conflittuali della vita individuale, e soprattutto della infanzia: un decifrare non contemplativo, ma attivo, operativo, drammatico; che equivaleva ad un vissuto cercare e ritrovare e sciogliere, e quindi ad un curare e ad un guarire³⁴.

Tale prospettiva si è rivelata estremamente proficua anche per la storiografia, che ha fatto ricorso al metodo psicoanalitico per comprendere il significato degli istituti religiosi arcaici.

In secondo luogo, essa ha evidenziato le analogie tra istituto psicoanalitico e istituto mitico-rituale, consentendo di «approfondire anche in questa direzione quel confronto fra la nostra civiltà e le altre civiltà che oggi si impone all'Europa con tutta la forza di un esame di coscienza»³⁵.

³² E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, p. 423.

³³ E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, Milano 2002, p. 86.

³⁴ E. de Martino, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Roma 1993, p. 146.

³⁵ Ivi, p. 151.

«Sia l'istituto psicoanalitico che quello mitico rituale – si legge, infatti, in *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* – si configurano come dispositivi di reintegrazione profilattica rispetto a crisi possibili: ma soprattutto entrambi gli istituti si ispirano al tema della riattualizzazione di un episodio iniziale, delle 'origini', e alla efficacia reintegratrice che procede proprio da questa riattualizzazione vissuta»³⁶. In che senso?

Con la sua rivoluzionaria opera *Al di là del principio del piacere* – apparsa nel 1920 – Freud aveva sancito «l'inizio di un nuovo corso del movimento psicoanalitico» che doveva finire «col ricongiungersi in modo diretto con i risultati della indagine di R. Otto», l'autore de *Il sacro*³⁷. Analizzando le «nevrosi traumatiche, su cui la gran copia di casi offerti dalla prima guerra mondiale aveva reso possibile il moltiplicarsi delle osservazioni cliniche», egli aveva notato che il malato tende «a ripetere nella crisi l'episodio traumatizzante, cioè a riviverlo suo malgrado» e aveva, quindi, concluso che tale tendenza (non potendo essere in alcun modo ricondotta al principio del piacere) richiedeva «l'ipotesi di un istinto di morte, inteso come coazione al ritorno, all'eterno ritorno»³⁸. Da qui, la tesi fondamentale del freudismo: che «esiste per l'uomo un'epoca primordiale in cui tutto si decide: la primissima infanzia», e che per curare le nevrosi occorre tornare, attraverso il ricordo, a questa stagione della vita, «in modo da riattualizzare la crisi, da rivivere il traumatismo psichico e da integrarlo nella coscienza»³⁹. Ed è proprio questo il punto in cui, secondo de Martino, la psicoanalisi incontra la storia delle religioni.

Come dimostra il caso del bambino che, facendo sparire e riapparire il rochetto, ripete il trauma della sparizione della madre – risolvendolo, però, in modo positivo – quella nevrotica è una «ripetizione attiva che mira alla riappropriazione e alla risoluzione dell'episodio traumatizzante», accennando, così, «al simbolismo mitico-rituale della vita religiosa»⁴⁰. Anche le religioni – che de Martino considera tecniche di reintegrazione della presenza in crisi – operano, infatti, col metodo del 'passo indietro' (cioè con la ripetizione rituale di un modello mitico) e il nesso «fra la coazione a ripetere di carattere nevrotico, l'abreazione che ha luogo nel trattamento psicoanalitico e il rivivere un passato primordiale nel simbolismo mitico-rituale delle religioni dell'ecumene» appare «troppo evidente per passare inosservato»⁴¹. «Purtroppo a complicare, e in parte a oscurare, questo tema ermeneutico per le scienze religiose innegabilmente fecondo, è intervenuta la teoria junghiana degli archetipi»⁴².

E veniamo così al secondo aspetto della questione: i limiti teorici della psicoanalisi.

³⁶ Ivi, p. 149.

³⁷ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 41-42.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ivi, p. 45.

⁴⁰ Ivi, p. 43.

⁴¹ Ivi, p. 51.

⁴² Ivi, p. 52.

Già nel 1950, introducendo *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, de Martino mostra di condividere la tesi di Malinowski secondo cui, ponendo il complesso di Edipo all'origine della civiltà, Freud avrebbe elaborato una sorta di «entità metafisica», creante ma non creata, anteriore a tutte le cose e non causata da nessun'altra». Basandosi su un materiale clinico assai limitato (quello delle classi agiate occidentali), egli ha formulato, infatti, una teoria che, oltre ad essere valida nelle sole società patriarcali (come dimostra il fatto che nel matriarcato, in luogo del complesso edipico, vige l'odio per lo zio materno e il desiderio di incesto tra fratelli), rappresenta un vero e proprio circolo vizioso poiché «la repressione degli istinti, e quindi la formazione dei complessi, è prodotto della civiltà, non può concepirsi fuori e prima di essa, e d'altra parte il complesso di Edipo è assunto come causa della civiltà stessa»⁴³.

Ma è in *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* che la polemica demartiniana con la psicoanalisi diventa più esplicita.

Vi è un modo di intendere l'importanza di Freud nel dominio della etnologia e della storiografia religiosa che consiste nella raccomandazione di *applicare* ai prodotti culturali dell'umanità, vivente o scomparsa, ai suoi istituti, ai suoi simboli mitico-rituali, le interpretazioni psicoanalitiche costruite su un materiale clinico essenzialmente europeocentrico, e per di più anche socialmente circoscritto. Ora i pericoli di questa *applicazione* sono molteplici, soprattutto se accompagnati da alcuni presupposti tacitamente ammessi come ovvi⁴⁴.

Il primo di questi è che le teorie elaborate a partire da materiale clinico europeo valgano «a priori per tutte le civiltà possibili viventi e scomparse e per tutte le epoche della civiltà occidentale». Il secondo è che tutti «gli istituti culturali di tutte le umane società, e in particolare i simboli mitico-rituali e le forme di vita religiosa, possono essere integralmente spiegati nella loro genesi e nella loro funzione con lo stesso metodo e con gli stessi criteri interpretativi di cui si serve la psicoanalisi per spiegare i disordini psichici della umanità europea». Nell'ottica di de Martino, entrambi i presupposti sono profondamente sbagliati. Da un lato, perché è evidente che, «nello studio delle società extraeuropee», è necessario rimettere in causa e verificare sul campo sia «i modelli esplicativi della psicoanalisi, ricavati dal materiale clinico europeocentrico», sia «i modelli europeocentrici dei disordini mentali»⁴⁵, vale a dire le nostre nozioni di malattia e sanità, normalità e anormalità, ordine e disordine. Dall'altro, perché se è vero che

il metodo psicoanalitico può fornire un aiuto prezioso per individuare i momenti critici e i rischi esistenziali contro i quali si erge il sistema di difese e di reintegrazioni della vita culturale nelle diverse società storiche, occorre non perdere mai di vista che il compito della etnologia e della storiografia religiosa è di intendere proprio il momento delle reintegrazioni della vita culturale, cioè la concreta dinamica che conduce dai momenti critici e dai rischi di crisi al dischiudersi della solidarietà comunitarie, cioè

⁴³ E. de Martino, prefazione a B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1950, p. 15.

⁴⁴ E. de Martino, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, cit., p. 147.

⁴⁵ *Ibid.*

la concreta dinamica che conduce dall'incomunicabile, dal privato, dal cifrato, al comunicabile, al pubblico, al culturalmente significativo⁴⁶.

«In sostanza – conclude de Martino – il limite di Freud sta nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione: in questa prospettiva si spiegano in parte certe critiche di Jung, anche se però con lo Jung rischia di andar compromesso proprio quell'aspetto storicistico e razionalistico che costituisce l'istanza più feconda dell'opera dello psichiatra viennese»⁴⁷.

Nell'articolo del 1957 su *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, la *Tiefpsychologie* di Jung (di cui nel '43 de Martino aveva sottolineato la compatibilità con l'impostazione storicistica della personalità!) viene coinvolta, infatti, nella polemica con l'irrazionalismo contemporaneo.

Lo storiografo delle singole civiltà religiose non si imbatte mai in immagini archetipe dell'inconscio, ma piuttosto in *perils of the soul* o rischi di non esserci in una storia umana: ed il suo compito sta nel determinare il carattere delle tecniche mitico-rituali che proteggono da tali 'pericoli', e la qualità e i limiti della reintegrazione culturale che in questo modo è resa possibile. Lo storiografo delle civiltà religiose ignora un dominio autonomo che starebbe di mezzo fra la natura e la cultura, ma ben conosce la forza eccentrica che travaglia la vita culturale e che minaccia di sommergerla in quel nulla della cultura che è la natura⁴⁸.

Allo stesso modo, in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, si legge:

Nella sua pratica terapeutica lo Jung fu sorpreso di ritrovare nei simboli onirici – come nelle fantasie e nei deliri di nevrotici e di psicotici – alcuni frammenti di temi mitici che facevano parte organica di sistemi religiosi scomparsi o comunque lontanissimi dalla coscienza culturale del paziente [...]. D'altra parte sussistono – e ogni storico delle religioni lo sa – sorprendenti affinità fra temi mitici di civiltà religiose diverse, e anche qui in modo tale che solo a prezzo di sin troppo ingegnose ipotesi diffusionistiche potevano essere spiegate mediante la trasmissione culturale da un punto all'altro dello spazio, e da un'epoca a un'altra. Jung credette di poter spiegare queste imbarazzanti concordanze mediante l'ipotesi di un inconscio collettivo, come deposito di tracce, o disposizioni, o pieghe psichiche, le quali avrebbero determinato certi binari definiti del rappresentare e certe tendenze al parallelismo delle immagini, indipendentemente dalla tradizione cosciente, come anche dai contenuti rimossi dei singoli individui. [...] Quanto alla origine di questi archetipi, Jung parla talora di un precipitato di esperienze ancestrali ricorrenti indefinitamente ripetute nei millenni, e di ricorrenti risposte similari a tali esperienze: onde poi, almeno da un certo momento, ne sarebbe risultata una 'impronta' psichica, un centro dinamico di orientamento delle immagini e dei simboli. [...] Dietro gli archetipi vi sarebbe dunque, in questa prospettiva, una storia arcaica sepolta di cui, come lo stesso Jung riconosce, non sappiamo proprio nulla⁴⁹.

⁴⁶ Ivi, p. 148.

⁴⁷ Ivi, pp. 148-149.

⁴⁸ E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1, 1957, p. 96.

⁴⁹ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., pp. 52-53.

Dalla debolezza teorica della psicoanalisi deriva l'esigenza di limitarne l'utilizzo al confronto con la storia della cultura, per far emergere quel rischio di crisi radicale cui l'uomo di ogni tempo è chiamato a fare fronte.

«Certamente – scrive de Martino nel 1955 – bisogna guardarsi dalle varie metafisiche che si nascondono negli indirizzi della moderna psicologia, e in particolare nella psicanalisi».

Tuttavia, quando si parla di istituti culturali religiosi, soprattutto di tipo arcaico, è da tener presente che in essi acquista particolare rilievo il pericolo di cadere nella disgregazione della personalità, e anzi gli istituti magico-religiosi arcaici costituiscono una difesa – sia pure elementare e rozza – contro questo pericolo, e vanno interpretati come tecniche vitali di restaurazione della presenza psicologica minacciata. Ora in rapporto al momento del pericolo di disgregazione possono avere importanza euristica determinati risultati della psicologia e in particolare della psichiatria, ma sempre con l'avvertenza che il momento che ci interessa è quello risolutore della difesa culturale, e che i dati psicologici o psichiatrici serbano valore solo nella misura in cui giovano a lumeggiare la natura del pericolo contro il quale si esercita la tecnica riparatrice⁵⁰.

E in effetti, nel corso delle spedizioni etnologiche nel Sud (finalizzate a ricostruire crisi della presenza e relativo riscatto magico tra le plebi rurali del Mezzogiorno), de Martino include sempre, nelle équipes di lavoro, un esperto di psicologia o di psichiatria, giudicando assolutamente decisivo il contributo dell'indagine psicopatologica.

«Per analizzare il rischio della presenza – si legge in *Morte e pianto rituale* – posseggono valore euristico le esperienze ed i comportamenti della presenza malata».

Senza dubbio la presenza malata è – dal punto di vista della storia culturale dell'umanità – una astrazione, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l'insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia. Ma proprio questa astrazione è la minaccia mortale per eccellenza: onde l'analisi della malattia trionfante presenta il vantaggio metodologico di collocarci davanti al rischio quando esso, diventando egemonico, si sottrae a quella potenza dialettica per cui, nella presenza sana, sta soltanto come momento negato e variamente redento nell'opera attuata e nel valore conseguito⁵¹.

Dopo avere precisato che, nell'ambito di un'indagine storico-culturale, l'analisi psicopatologica non può configurarsi come «classificazione dei vari quadri nosologici» o «determinazione della dinamica individuale della malattia», ma unicamente come «analisi fenomenologica di alcuni caratteristici sintomi della perdita della presenza, prescindendo da ogni considerazione dinamica individuale e da ogni riferimento al carattere reale o simbolico dei momenti

⁵⁰ E. de Martino, *Intorno a una polemica. Postilla a «Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano»*, in «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio, 1955, pp. 39-40.

⁵¹ E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958, p. 24.

critici in cui ha luogo la insorgenza morbosa»⁵², egli passa a considerare i casi di spersonalizzazione descritti da Janet, mettendo in luce come la crisi della presenza si accompagna sempre all'esperienza di fine del mondo.

Pur nella varietà delle loro espressioni questi malati esprimono lo straniarsi di sé a sé, la perdita di sé come potenza oggettivante e del mondo come risultato della oggettivazione. [...] Col venir meno della stessa funzione oggettivante gli oggetti entrano in un rischioso travaglio di limiti, per cui appaiono accennare ad un oltre inautentico, vuoto, estraneo: in realtà, questo oltre improprio è la potenza oltrepassante della presenza che in luogo di fondare l'oggettività sta diventando essa medesima un oggetto, si sta alienando con l'oggetto e nell'oggetto. Per questo straniarsi della potenza oggettivante, il mondo e i suoi oggetti sono sperimentati in atto di non essere più 'nel loro quadro', cioè nella memoria di una determinata tradizione di significati e nella prospettiva di una possibile operazione formale della presenza. Il mondo diventa irrelativo, senza eco di memorie e di affetti, simile a uno scenario. Gli oggetti perdono rilievo e consistenza (la luce accecante e la mancanza di ombra), si pongono fuori della realtà storica (il paese lunare, minerale, immobile). Tale estraniamento e destorificazione del mondo si riflette nell'esperienza di una estraneità radicale, che chiede perentoriamente rapporto e che non può assolutamente trovarlo: una estraneità irraggiungibile, perduta in lontananze astrali, separata da un muro di bronzo⁵³.

In conseguenza di ciò, i malati sperimentano «una forza o tensione cieca in sé stessi e nel mondo. Gli oggetti che non stanno in limiti oggettivi (riflettendo in tal modo l'alienarsi della stessa energia oggettivante della presenza) sono avvertiti qui come forze in atto di scaricarsi, come oscure tensioni spianti la più piccola occasione per frantumare le barriere che li trattengono, e per fondersi e confondersi in caotiche coinonie» e, d'altra parte, la crisi della oggettivazione «comporta l'esperienza di una disposizione maligna delle cose e degli eventi, di un 'essere-agito-da' che si sostituisce 'all'agire su' dell'oggettivazione. Si apre così una vicenda di oscuri disegni e di subdole macchinazioni, di rimproveri e di accuse, di insidie e di influenze»⁵⁴ che coincide perfettamente con l'esperienza di affatturamento descritta in *Sud e magia*.

«Per illustrare l'esperienza morbosa dell'*essere-agito-da*—scrive de Martino nel libro del 1959—ci soffermeremo sul 'sentimento di vuoto', sul delirio di influenza e sugli stati di possessione». «Le esperienze di vuoto e di spersonalizzazione analizzate dal Janet racchiudono la possibilità di uno svolgimento nel senso della 'determinazione' e della 'influenza'»⁵⁵. L'altra faccia del «trovarsi 'vuoto di sé', 'altro da sé' e inautentico, in un mondo estraneo e artificiale» è costituita, infatti, dal rappresentarsi «una alterità *sui generis*, occulta e malefica, qualitativamente diversa dalla alterità ordinaria» che, in quanto agente maligno, può affattare la presenza rubandole l'anima, «onde poi uno dei compiti dello stregone è di catturare le anime rubate e di restituirle al derubato»⁵⁶.

⁵² Ivi, pp. 25-26.

⁵³ Ivi, pp. 27-28.

⁵⁴ Ivi, pp. 28-29.

⁵⁵ E. de Martino, *Sud e magia*, Milano 1959, pp. 88-89.

⁵⁶ Ivi, pp. 99-101.

«Questi dati della psicopatologia – conclude de Martino – ci aiutano a comprendere la natura del rischio rispetto al quale l’orizzonte metastorico della magia lucana opera come strumento di arresto di configurazione e di unificazione della varietà delle possibili crisi individuali della presenza dinanzi al dispiegarsi della potenza del negativo»⁵⁷. E a ciò egli ritiene debba limitarsi l’utilizzo del materiale psicopatologico.

Nell’introduzione alla *Terra del rimorso*, lo studioso afferma che, in via preliminare, occorre interrogarsi sulla natura del tarantismo, valutando l’ipotesi antagonista secondo cui, lungi dal rappresentare un istituto simbolico, esso consisterebbe in una forma di disordine psichico. Eppure, come osserva Riccardo Di Donato nei *Greci selvaggi*, i contributi di Giovanni Jervis e Letizia Jervis-Comba (*Considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo* e *Problemi di psicologia nello studio del tarantismo*) vengono pubblicati nell’appendice dell’opera, insieme ai protocolli Rorschach dei tarantolati lasciati allo stato di abbozzo⁵⁸. Cosa vuol dire? Che de Martino abbia assunto, fin dal principio, una precisa posizione interpretativa, stabilendo di voler dimostrare la natura simbolica (e non psicotica) del fenomeno? E come si spiegherebbe tale arbitrarietà in uno studioso come lui, che ha fatto dell’interdisciplinarietà e del lavoro di équipe la cifra del suo metodo?

Il problema, in realtà, non è solo di natura metodologica, ma riguarda, più in generale, l’ambigua visione demartiniana della crisi della presenza: da un lato interpretata quale *vulnus* esistenziale, che incombe sull’uomo in ogni tempo; dall’altro, giudicata ‘un’astrazione’, ovvero una minaccia che non si traduce mai pienamente in atto. Qualora ciò accadesse – se l’uomo perdesse, insomma, l’unità del proprio *io*, tornando a confondersi col mondo circostante – non si potrebbe più parlare, infatti, di storia della cultura né di esistenza umana, ma solo di un vivere biologico, simile a quello animale. Ne consegue che se, per un verso, de Martino riconosce il valore euristico della psicopatologia – utile per cogliere nella sua concretezza quella crisi radicale che nella storia non è mai dato incontrare – per l’altro, egli tende inevitabilmente a ridimensionarne la portata, ritenendo che, laddove (come nel caso del tarantismo) essa entri in conflitto con l’interpretazione culturale, debba essere quest’ultima a prevalere.

L’opera incompiuta sulla *Fine del mondo* rappresenta un documento fondamentale proprio perché, nel confronto tra le apocalissi, il distacco tra crisi e cultura, vitale e valore, si riduce progressivamente, e de Martino – avverso, come sappiamo, a prospettive irrazionalistiche e nichilistiche – è costretto a riconoscere una profonda analogia tra apocalisse del mondo borghese e apocalisse psicopatologica. Ovvero, tra decadenza dell’Occidente e ritorno psicotico della primitività.

⁵⁷ Ivi, p. 103.

⁵⁸ R. Di Donato, *Apocalissi di Ernesto de Martino*, in Id., *I greci selvaggi*, cit., p. 127.

2. L'apocalisse psicopatologica

Dai due *Progetti dell'opera* rinvenuti nell'archivio de Martino e resi noti da Clara Gallini, si ricava che *La fine del mondo* doveva aprirsi con un capitolo intitolato *Mundus*, incentrato sul confronto tra apocalisse psicopatologica e apocalisse culturale del mondo antico⁵⁹.

Come abbiamo già accennato, «la fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata – infatti – in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente».

Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi operativamente presente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori⁶⁰.

Nella prima sezione dell'opera – i cui frammenti rappresentano senz'altro la parte più complessa del lavoro sulle apocalissi – de Martino si riproponeva, dunque, di analizzare, dapprima, attraverso il documento psicopatologico, la minaccia permanente della fine del mondo; in seguito, mediante il ricorso a fonti della storia antica, il valore reintegratore degli istituti mitico-rituali.

Il problema, evidentemente, è ancora una volta quello della crisi della presenza, di cui la fine del mondo non rappresenta altro che il necessario complemento. In che senso? Fin dai tempi degli studi sul magismo, il nostro autore ha opposto al cosiddetto 'realismo ingenuo' – che vede nel mondo un dato oggettivo, retto da leggi immutabili e necessarie – un'interpretazione radicalmente storicistica del concetto di realtà, secondo cui la disgregazione dell'io (il venir meno della funzione oggettivante) si accompagna inevitabilmente al crollo del mondo, inteso sempre quale 'ci' dell'«esser-ci». Avendo riconosciuto, dopo il 'ritorno a Croce' (cioè dopo aver ritrattato la 'storicizzazione delle categorie' sostenuta nel *Mondo magico*), che la crisi della presenza costituisce un vero e proprio *vulnus* esistenziale, egli è costretto, quindi, a concludere che anche la fine del mondo rappresenta un rischio antropologico permanente cui l'uomo in ogni epoca è chiamato a fare fronte.

Se le apocalissi culturali si configurano, quindi, come l'«esorcismo solenne»⁶¹ che si oppone a questo pericolo (riplasmando, come vedremo, l'umana tendenza alla ripetizione dell'identico), l'apocalisse psicopatologica «ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di

⁵⁹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 5 e p. 7.

⁶⁰ Ivi, p. 219.

⁶¹ *Ibid.*

contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio e che sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiato il mondo significante e operabile»⁶².

Ciò appare tanto più importante, commenta de Martino, se si considera che il «farsi sempre di nuovo sano che caratterizza la sanità costituisce il momento più coperto per la coscienza culturale immediatamente impegnata nel suo farsi sana: con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciar da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri»⁶³. Il che contrasta con la sua tendenza a storicizzare il concetto di realtà.

Quando si consideri la malattia «nel senso del realismo ingenuo [...] la conseguenza assurda che ne deriva è che il normale, il sano, così come li consideriamo nell'uso corrente moderno, rappresentano in tutte le civiltà primitive e in tutte le grandi religioni storiche eccezioni rarissime; o addirittura non hanno luogo negli stadi più remoti della vita culturale del genere umano [...] onde nasce la conclusione che il razionalismo moderno, assunto come standard di sanità mentale, sarebbe sorto dai grandi deliri collettivi delle epoche trascorse, e si contrapporrebbe ai deliri attuali che governano i primitivi ancora viventi nell'ecumene»⁶⁴.

Per uscire dall'*impasse*, occorre quindi «assumere come criterio per distinguere il sano dal malato non la 'realtà', ma la 'realtà storica' e la adeguatezza o meno di un certo dramma psichico individuale a un certo mondo culturale ancora vivo nella coscienza pubblica». Come abbiamo già accennato, un comportamento si definisce, infatti, «psichicamente sano quando riflette alternative e scelte pubblicamente accettate, quando trova nell'ambiente storico di cui si fa parte una rete di istituti e di tradizioni culturali vive destinate ad accogliere quel comportamento, e infine quando si inserisce organicamente in questi istituti e tradizioni»⁶⁵. In caso contrario, è legittimo parlare di malattia.

Un operaio francese «che si sente 'influenzato' dal suo capofabbrica [...] al punto da non potersi sottrarre al suo controllo, anche quando se ne sta a casa nella sua stanza» rappresenta, ad esempio, un evidente caso di patologia.

Il tratto patologico sta nel fatto che un operaio francese istituisca col suo capofabbrica un rapporto analogo a quello che sarebbe 'normale' (cioè storicamente adeguato) fra due membri di una società primitiva; che questo operaio non trovi, nel suo proprio ambiente storico – e in particolare nell'ambiente della moderna classe operaia francese –, istituti adeguati nei quali tradizionalizzare le sue proprie esperienze, cioè l'istituto della fattura, e quello della contofattura; e che sia costretto ad affrontare il suo dramma in termini affatto privati, senza il consenso pubblico, senza il soccorso di pubbliche tradizioni, senza il riscatto operabile in istituti socialmente accreditati e funzionalmente operanti, in aperto contrasto non con la 'realtà' in generale, ma con quella, storicamente determinata, del suo proprio mondo culturale. È questa inattualità

⁶² Ivi, p. 15.

⁶³ Ivi, p. 18.

⁶⁴ Ivi, p. 178.

⁶⁵ *Ibid.*

storica del suo dramma che costituisce la malattia: ed è questa inattualità che ‘fa’ la malattia. Se si fosse trattato non di un operaio francese, ma di un contadino inserito in un ambiente in cui ancora avessero avuto efficienza determinate tradizioni magiche, o, ancor più, di un Aranda australiano, non si sarebbe potuto parlare di delirio⁶⁶.

Da tale premessa deriva, secondo de Martino, l’esigenza di una stretta collaborazione tra storia e psicopatologia.

Se fino ad oggi lo psichiatra si è occupato della mente ‘malata’ e lo storico della cultura della mente ‘sana’ oggi si avverte la necessità di un terreno comune di ricerca interdisciplinare, poiché ogni individuo ‘malato’ si ammala in una società e in una cultura e nell’orizzonte di una certa storia culturale, come d’altra parte ogni mondo storico-culturale, ogni epoca e ogni civiltà lottano con varia fortuna contro rischi di crisi e chiedono pertanto allo storico una comprensione che impegna il giudizio sulla malattia e sulla sanità. La irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini fra psicopatologo e storiografo ha trascurato il rapporto dialettico fra sanità e malattia mentale favorendo la immaginazione dualistica di due mondi, quello dei sani e quello dei malati, secondo il confine segnato dagli ospedali neuropsichiatrici e nei limiti in cui ha luogo il rapporto clinico diagnostico e terapeutico fra psichiatra e malato⁶⁷.

In contrasto con tale dualismo, il nostro autore ritiene, infatti, che il rischio di ammalarsi – di perdere, cioè, la presenza e il mondo – minacci indistintamente ogni uomo. Ciò non lo porta, però, a condividere le posizioni teoriche della *Daseinsanalyse*.

Muovendo dall’interpretazione heideggeriana del *Dasein* come essere-nel-mondo, l’antropoanalisi di Binswanger e Minkowski pretende di analizzare i «modi di questo *Dasein* “indipendentemente dalla considerazione che si tratti della presenza di un sano o di un malato”». L’essere malato si configura, in questa ottica, come ‘essere diversamente’, «poiché il malato di mente, in quanto uomo, “non può non progettarsi un mondo” e resta quindi “un essere *weltbildend*”»⁶⁸. Ma, si chiede de Martino, «è poi legittima questa contemplazione della struttura prescindendo, sia pure temporaneamente, dai giudizi relativi alla sanità e alla malattia, alla normalità e alla anormalità dell’uomo?»⁶⁹.

Dal suo punto di vista no, poiché il mondo – in quanto complemento di una presenza unitaria e garantita – appartiene sempre «alla vita della cultura»⁷⁰, mentre il «mondo delirante» – che nasce «da una fondamentale esperienza di demondizzazione e di depresentificazione» e si definisce per una dinamica recessiva che conduce «dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all’inconscio radicale»⁷¹ – ha proprio il carattere di non essere un mondo, di non essere, cioè, «compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità»⁷². «I pretesi ‘mondi’ degli

⁶⁶ Ivi, p. 177.

⁶⁷ Ivi, p. 192.

⁶⁸ Ivi, pp. 168-169.

⁶⁹ Ivi, p. 169.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, p. 172.

⁷² Ivi, p. 170.

psicotici» – conclude de Martino, ribadendo una tesi già espressa nei decenni precedenti – hanno unicamente un valore euristico poiché consentono allo storico della cultura di cogliere dal vivo la «sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile» e il rischio stesso «di non-esserci-nel-mondo»⁷³.

Ma cosa c'è all'origine dell'apocalisse psicopatologica?

Nelle opere della stagione meridionalistica, de Martino aveva ricondotto la crisi della presenza alla precarietà esistenziale. Venuta meno l'ipotesi, avanzata nel *Mondo magico*, che l'individuo potesse perdersi poiché non ancora sufficientemente garantito, egli aveva dovuto concludere che è in un regime socio-economico di grande arretratezza – in cui limitato è «l'ambito del mondo utilizzabile»⁷⁴, angusta la memoria «di comportamenti efficaci» e assai pesante l'«eredità di scacchi subiti, di momenti critici non oltrepassati»⁷⁵ – che l'uomo corre il rischio di 'passare con ciò che passa', invece di 'farlo passare nel valore'.

La novità della riflessione sulle apocalissi è che de Martino affronta tale questione da una prospettiva nuova, più autenticamente filosofica, giungendo a teorizzare uno slancio etico originario (il cosiddetto 'ethos del trascendimento') che spinge l'uomo a oltrepassare incessantemente la base vitale in cui è radicato, tendendo ad un inesauribile valore. Esistere vuol dire, infatti, nella sua prospettiva, aprirsi all'essere, 'dover-essere', e tale principio fonda, al contempo, l'eccezionalità dell'esperienza umana (intermedia fra natura e cultura) e la sua straordinaria precarietà. Come vedremo in seguito, l'ethos del trascendimento corre, infatti, perennemente il rischio di flettersi, cedendo a quella «tendenza irresistibile»⁷⁶ alla ripetizione dell'identico – l'istinto di morte freudiano – che induce l'individuo «a ristabilire uno stato anteriore al quale era stato obbligato a rinunciare»⁷⁷.

È nei momenti critici dell'esistenza – quando la storicità 'sporge', manifestandosi in tutta la sua angosciosa irreversibilità e richiedendo all'uomo l'impegno di un'azione responsabile – che l'istinto di morte tende a prevalere: incapace di oggettivare un determinato contenuto critico, la presenza resta, infatti, polarizzata in esso e, rinunciando allo sforzo del trascendere, cede alla tentazione della regressione, alla «grande pigrizia della ripetizione dell'identico», alla «pura ciclicità del tornare-a»⁷⁸. Ed è questo, secondo de Martino, «il peccato originale che vulnera ed al tempo stesso dà senso all'ethos primordiale del farsi presente»⁷⁹. È questa, insomma, la minaccia radicale di cui l'apocalisse psicopatologica rappresenta l'espressione più drammatica.

Gli studiosi citati nelle pagine di *Mundus* concordano nel ricondurre il *Weltuntergangserlebnis* alla crisi della presenza: al venir meno, cioè, della capacità

⁷³ Ivi, p. 169.

⁷⁴ Ivi, p. 222.

⁷⁵ Ivi, p. 142.

⁷⁶ Ivi, p. 226.

⁷⁷ Ivi, p. 227.

⁷⁸ Ivi, p. 220.

⁷⁹ Ivi, p. 226.

di 'trascendere' e alla conseguente regressione ad uno stadio anteriore dello sviluppo umano.

«Toute l'histoire de la folie – scrive Janet – [...] n'est que la description de l'automatisme psychologique livré à lui-même», e tale automatismo altro non è che «la faiblesse de la synthèse actuelle qui est la faiblesse morale elle-même, la misère psychologique»⁸⁰.

«Il firmamento – afferma, a sua volta, Bruno Callieri – crolla perché Atlante più non lo regge»⁸¹. Siccome «il 'mondo' nasce e si mantiene nell'impegno del trascendere», «il crollo della presenza, il ricadere dell'energia del trascendere, il venir meno dell'oltrepassare come compito» porta con sé il «crollare del mondo».

E in modo analogo si esprime anche lo psichiatra francese Henry Ey che, muovendo dalla intrinseca conflittualità della psiche – articolata «in una gerarchia di realtà»⁸² in cui le forme inferiori (inconscio, sogno, automatismo) non spiegano interamente quelle superiori (coscienza, pensiero vigile, personalità) – individua «uno slancio proprio, quello della libertà»⁸³, all'origine del movimento che fa passare l'esistenza «dall'ordine della vitalità a quello della umanità». Certo, secondo de Martino, Ey sbaglia nel definirlo *élan vital* (come potrebbe, infatti, la vita «prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura»⁸⁴?), ma è evidente che tale slancio coincide proprio con l'ethos del trascendimento, con quell' «*élan moral*» primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani⁸⁵. La «patologia della libertà di cui parla Ey» non è altro, infatti, che «il recedere della potenza del trascendimento»⁸⁶ ed è proprio questo 'recedere', questo 'tornare indietro', a far sì che la psicosi si configuri essenzialmente come «regressione del sistema funzionale a un livello inferiore, "antecedente e soggiacente"», come «liberazione anarchica delle istanze soggiacenti fino allora disciplinate e represses, e ora integrate ad un livello inferiore», come ritorno, insomma, «a forme arcaiche o 'primitive' di pensiero e di comportamento»⁸⁷.

Certo, il malato di mente – osserva Bruno Callieri nel suo *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica della fine del mondo* – non riesce ad integrarsi nei livelli inferiori a cui si abbassa. «Tutto il suo organismo, ciascuna parte di esso, era integrato – infatti – al livello che richiede la corteccia cerebrale» e, «quale che sia la misura secondo cui uno schizofrenico regredisce, egli non può diventare un bambino sano, o un uomo pre-sapiens, o uno scimpanzé». Eppure, sembra fuori discussione che la malattia psichica presenti molte affinità con la mentalità arcaica, e de Martino – che ha già riflettuto su tale problema confrontandosi con Macchioro,

⁸⁰ Ivi, p. 17.

⁸¹ Ivi, pp. 58-59.

⁸² Ivi, p. 51.

⁸³ Ivi, p. 52.

⁸⁴ Ivi, p. 15.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Ivi, pp. 15-16.

⁸⁷ Ivi, pp. 53-54.

Tanzi, Jung, Freud, Janet – affronta adesso due questioni fondamentali: quali sono i punti di contatto tra follia e primitività, e come si giustificano.

In *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt*, Alfred Storch individua l'analogia fondamentale tra l'essere-nel-mondo dello schizofrenico e quello del primitivo nel dominio della legge di partecipazione. Tra i malati di mente, come tra i gli uomini arcaici descritti da Lévy-Bruhl, Werner e Cassirer, manca, infatti, un confine netto tra l'io e il mondo, così come manca una distinzione sostanziale fra i vari aspetti della realtà.

Ciò vuol dire, da un lato, che l'individuo non possiede un essere delimitato, ma, rischiando costantemente di defluire nel mondo, può essere privato dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti, persino della sua stessa vita: «Con uno sguardo – afferma una paziente – possono prendersi il mio io come il mio mantello»⁸⁸. Dall'altro, che nell'assoluta «fluidità delle cose», nel «continuo ondeggiare dei significati», è impossibile evitare che il «pensiero di una cosa diventi la cosa stessa». Una malata di Storch, ad esempio, «vedeva dei galli, ed ecco che diventava un gallo. Si ricordava del fratello e si sentiva come il fratello»⁸⁹.

Certo, ricorda lo studioso, la somiglianza tra primitività e psicopatologia non deve far dimenticare la profonda differenza che le divide⁹⁰, ma l'esistenza stessa di tali analogie impone di affrontare una questione assai complessa: come si spiegano? Perché le immagini archetipiche che appaiono nella malattia mentale rimandano ai temi mitici della cultura arcaica?

Decisivo, a tal proposito, appare il caso del contadino bernese che de Martino rielabora in diverse stesure, analizzando il materiale raccolto da Storch e Kulenkampff.

Il malato è un contadino svizzero di ventitre anni, figlio di un uomo anziano e chiuso e di una donna molto più giovane, alcolizzata e manesca. Egli, osservano i medici, non è mai stato a suo agio nel mondo (inteso come realtà sociale e familiare) e ha sempre avuto nella natura «il centro della sua esistenza, il legame

⁸⁸ Ivi, p. 45.

⁸⁹ Ivi, pp. 42-43.

⁹⁰ «Nel primitivo – scrive, infatti, Storch – il magico è opera comune innestata nel mondo dello stare insieme. Proprio per questo l'efficacia delle forze magiche operanti nella vita non ha propriamente carattere di minaccia. Per il primitivo il suo mondo è sempre controllato in una prospettiva. Ogni sciagura è opera di forze demoniache, che minacciano la vita, ma le situazioni rischiose sono designate come tabù e vi sono regole del comportamento, con le quali ci si protegge e si evitano pericoli. Così il primitivo resta continuamente sotto la protezione dello stare insieme, del *Miteinander*. Ma le cose stanno diversamente nello schizofrenico: il nuovo mondo gli si apre nel crollo di quello precedente. Esso non cresce più per lui dalla storica continuità col passato. Esso emerge da un mutato trovarsi, fondato sulla sua mutata corporeità». Ivi, p. 44. Se esiste, dunque, un'innegabile somiglianza tra il caso della malata che si crede morta – ritenendo di vivere «un breve rinnovarsi terreno e un rinnovamento cosmico attraverso l'ingresso in un mondo di luce sopraterreno» – e le «metamorfosi dei 'misteri', le iniziazioni mistiche, in cui è vissuto un passaggio attraverso la morte», occorre però riconoscere che, «mentre nelle iniziazioni si tratta di un evento illuminato dalla sapienza di tradizioni antichissime, un evento attraverso il quale il singolo raggiunge una vita più larga e più piena, nella malata le molteplici morti hanno luogo come un destino violento e coatto, il quale annienta sempre di nuovo le nascite terrene e cosmiche». Ivi, p. 48.

fondamentale»⁹¹. La prima crisi apocalittica risale al 1945: un aereo militare precipitò in Svizzera ed il giovane, credendo che fosse stato abbattuto, si attribuì la responsabilità dell'abbattimento. «Non poté più dormire, andava vagando, in preda a crescente angoscia. Specialmente si angosciava della prossima fine del mondo: una fine che colpiva soprattutto la natura vegetale, lo splendore del sole, ecc.»⁹² e che lui stesso e suo padre avevano provocato. In primavera, egli aveva sradicato, infatti, alcuni arbusti, dopodiché suo padre aveva abbattuto una grossa quercia per venderla, e «non lo avrebbe dovuto fare»⁹³.

«Come ulteriore causa del crollo del mondo, descrive la rifazione di un porta di ingresso nel casale del padre»: per tal motivo, spiega, «il sole non può più attraversare il portone e perciò per qualche tempo ha dovuto rimanere in un posto diverso da quello di prima» e adesso «non è più regolare (*richtig*), sta sempre allo stesso posto». In generale,

il corso del mondo non è più regolare [...] il corso del giorno non è più regolare, ma più lento [...] la terra è piatta [...] il globo terrestre è diventato più piccolo [...] la stessa aria è mutata nella sua composizione. È diventata più sottile, rarefatta [...] la crescita delle piante è cessata, e così pure il produrre umano [...] perché la terra è cava [...] gli uomini in cerca di suolo saldo sono andati scavando fosse sotto terra e continuano a scavare sotto terra nel regno dei morti, dove essi trovano soltanto morti e capi separati di vestiario [...]. In questo spazio sotterraneo l'acqua si è versata, proveniente dal buco della quercia che il padre ha abbattuto e venduto⁹⁴.

Il contadino, annotano i medici, «distingue in modo generico gli uomini viventi che si trovano sul terreno stabile e che sono la minoranza, uomini viventi che si trovano sottoterra e che rappresentano la maggioranza, e un piccolo gruppo di risorti». Egli stesso crede di appartenere al gruppo dei viventi che «non sono più a loro agio, sono spaesati. Anche io – dice, infatti – non sono più al posto giusto» e, alla domanda su quale sia il posto giusto, risponde: «Dove si è a casa»⁹⁵.

Quale, dunque, il valore di questo caso psicopatologico?

In una lettera destinata a Kulenkampff, de Martino afferma esplicitamente:

Questo caso è per la nostra ricerca di notevole interesse, poiché i temi fondamentali che appaiono in esso (la fine del mondo legata allo sradicamento della quercia, l'acqua che si sparge dal foro lasciato aperto, lo sprofondare dei viventi nel regno dei morti e il venir meno di ogni vita cosmica per tale sradicamento) si richiamano esteriormente a ideologie largamente diffuse nelle culture contadine (albero del mondo, albero della vita, fine del mondo per sradicamento della quercia cosmica, acque, accesso al regno dei morti, ecc.: si pensi al *mundus* romano, all'*Yggdrasil*, ecc.): questo richiamo esteriore, ma certamente non casuale, costituisce una occasione propizia per analizzare il rapporto e per definire la struttura differenziale fra apocalissi culturali e quelle psicopatologiche⁹⁶.

⁹¹ Ivi, p. 200.

⁹² Ivi, p. 195.

⁹³ Ivi, p.196.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Ivi, p. 197.

⁹⁶ Ivi, p. 208.

La presenza di temi mitici nell'immaginario del malato sembra confermare, quindi, l'ipotesi di un'analogia profonda tra psicosi e mentalità arcaica. Ma cosa c'è dietro di essa?

Se nelle immagini schizofreniche della fine del mondo – suggerisce Wetzel – «un elemento umano e relativo al destino dell'uomo ci tocca profondamente, è perché immagini numinose, in cui si rappresentano crollo e salvezza dell'umanità dischiudono una struttura ontologica essenziale della nostra esistenza»⁹⁷. Eppure, come abbiamo visto, lo storicista de Martino nutre molteplici dubbi riguardo all'ipotesi di un'incoscienza collettiva, inteso quale «riserva di miti e di simboli comuni al genere umano e affioranti dall'inconscio nel sogno, nelle psicosi, nelle credenze magiche e religiose»⁹⁸. Se l'inconscio avesse, infatti, carattere storico, come potrebbe essere universale? E se fosse un mero dato biologico, come spiegare il fatto che i simboli in esso contenuti rimandano a temi culturali?

La risposta, a suo avviso, consiste nel ricondurre archetipi e miti ad un'origine comune – i momenti critici dell'umanità arcaica – individuando, nei primi, le tracce di traumi originari, nei secondi, le risposte simboliche alla crisi. L'incoscienza, si legge infatti nella *Fine del mondo*, «è il risultato di situazioni critiche immemoriali, il precipitato di innumerevoli situazioni limite; la religione è soluzione esemplare di ogni crisi esistenziale, è esperienza che fonda il mondo, che trae il cosmo dal caos [...] il che la religione fa sempre, per rudimentale ch'essa sia»⁹⁹.

A conferma di ciò, l'assenza dei temi mitici nella ciclotimia (o psicosi maniaco-depressiva). Se gli archetipi costituissero un patrimonio innato, dovrebbero essere presenti nell'inconscio di tutti e riattivarsi, per così dire, nella psiche di ogni malato. Il fatto che manchino nel depresso ciclotimico (che «si occupa in modo primario non del mondo concreto, ma di se stesso») rappresenta la conferma dell'ipotesi che le immagini archetipiche «debbano la loro origine ad un rapportarsi del sé col mondo concreto»¹⁰⁰.

Una volta chiarito il rapporto tra malattia mentale e primitività, de Martino passa a considerare gli stadi e le forme in cui si manifesta l'apocalisse psicopatologica.

La maggior parte degli studiosi concorda nell'individuare al principio della psicosi il cosiddetto 'mutamento di significato' che, pur avendo a che fare col più banale accadere quotidiano (luoghi, cose, persone che appaiono diversi dal solito), ha «l'esperienza per centro»¹⁰¹. Il 'troppo poco' e il 'troppo' di semanticità (l'inconsistenza e l'onniallusività delle cose) indicano, infatti, la caduta dell'ethos del trascendimento, e le esperienze di deprentificazione e derealizzazione, che spingono il malato a sentirsi spaesato, non più 'a casa' nel mondo, rimandano, rispettivamente, alla crisi della presenza e alla fine del mondo.

⁹⁷ Ivi, p. 211.

⁹⁸ Ivi, p. 182.

⁹⁹ Ivi, p. 243.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 64-65.

¹⁰¹ Ivi, p. 86.

«I limiti tra Io e Mondo – osserva Callieri a proposito della schizofrenia, «la più filosofica delle malattie psichiche»¹⁰² – divengono indistinti e, ben lungi dalla relazione Io-Mondo dell'uomo primitivo, tutto assume un carattere estraneo, enigmatico, sinistro, rigido, in un incubo di incantesimo maligno, in una quarta dimensione difficilmente rappresentabile e non immediatamente comprensibile o intuibile, in una cosiddetta atmosfera da Venerdì Santo»¹⁰³.

Notoriamente, commenta de Martino, «le strutture fondamentali dell'esistenza si sottraggono allo sguardo nel modo più ostinato, e non ci sarebbe possibile riconoscere facilmente la relazione reciproca di uomo e mondo nel suo sussistere ininterrotto se i malati nei loro stati di derealizzazione non ci facessero sempre di nuovo attenti alla possibilità che tale relazione può venire a mancare»¹⁰⁴. Ma qual è la 'normale' relazione tra uomo e mondo?

Secondo il nostro etnologo, come il mondo è sempre un mondo storico e culturale (legato, dunque, a una presenza unitaria e garantita), così la presenza non può esistere senza un mondo. La cultura – lo abbiamo ripetuto più volte – rappresenta, a suo parere, la mediazione originaria senza cui non è lecito parlare di esistenza umana, e l'uomo si distingue dall'animale perché, anziché limitarsi a «reagire agli stimoli», appare «bisogno di sicurezza nell'azione».

«Che cosa è infatti la presenza se non la memoria retrospettiva dei comportamenti culturalmente efficaci, e la volontà prospettica di impiegare qui ed ora, in rapporto alla richiesta della realtà, il comportamento adatto?»¹⁰⁵. «L'azione umana – continua de Martino – si compie sempre entro uno sfondo di ovvietà non attualmente problematizzata, uno sfondo che costituisce la patria dell'agire, ed in cui l'atto presentificante si viene sempre di nuovo raccogliendo, con varia intensità, al vertice di singole presentificazioni egemoniche, al doverci essere qui ed ora in un progetto operativo qualificato, in una iniziativa culturalmente integrata»¹⁰⁶. Ebbene, nella psicosi, è proprio questa relazione 'sana' dell'uomo col suo mondo a venir meno. Nel mutamento di significato, infatti, «il mondo è vissuto come troppo lontano o troppo prossimo rispetto alla presenza, perduto in una alterità radicale irraggiungibile o irrompente minacciosamente nella presenza stessa, e d'altra parte la presenza è avvertita o come staccata dal mondo, isolata, senza rapporto possibile, oppure defluente in esso senza potersi trattenere in una qualsiasi intimità»¹⁰⁷.

Come scrive Arieti in *Interpretation of schizophrenia*,

la crisi della presenza comporta la crisi della potestà di scelta secondo valori, la crisi di oltrepassare la situazione e di oggettivarla. Tale crisi ha un duplice aspetto, che

¹⁰² «Non già – commenta de Martino – nel senso che lo schizofrenico sia un filosofo [...] ma nel senso che l'uomo sano, cioè capace di risanare sempre di nuovo in sé e negli altri la ferita esistenziale, può attraverso l'analisi dei vissuti schizofrenici prender coscienza di quel rischio estremo cui è esposta l'esistenza umana, la caduta dell'ethos del trascendimento». Ivi, p. 75.

¹⁰³ Ivi, p. 73.

¹⁰⁴ Ivi, p. 108.

¹⁰⁵ Ivi, p. 142.

¹⁰⁶ Ivi, p. 195.

¹⁰⁷ Ivi, p. 89.

concerne l'oggetto e il soggetto. Rispetto all'oggetto, tutto ciò che accade diventa ostile o maligno, carico di una responsabilità mostruosa, di una estraneità radicale, incombente e tremenda, che schiaccia e annichila senza possibilità di risposta, angosciante per eccellenza. [...] Rispetto al soggetto ogni tentativo di causazione è sentito come una colpa, appunto perché conato e non atto, esplosione di istinti vitali e riattivazione di meccanismi inadeguati e inferiori, dove occorrerebbe invece la scelta oggettivante¹⁰⁸.

«Colpa e causa – osserva Arieti – sono confusi in parecchie lingue primitive. Anche in greco *aitia* ha entrambi i significati». Ma, occorre chiedersi, di cosa si sente in colpa il malato? Evidentemente, «di vivere il crollo dell'ethos del trascendimento, di essere in questo crollo, di essere trascinato dal mutamento di segno del doverci essere nel mondo, di non potersi mai porre, in nessun momento del vivere, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi»¹⁰⁹.

«Tutto in me è lettera morta – afferma una malata di Hott – non sono più una donna che abbia un cuore, non sono che una povera marionetta tirata dai fili da tutte le parti. *Mi si ruba il pensiero, mi si ruba l'anima, mi si presta l'anima di un altro, muto ogni istante di proprietario, dietro la muraglia vi è qualcuno al quale io appartengo, poiché dispone delle mie azioni e dei miei pensieri*».

«Le mie gambe camminano come quelle di un automa ben caricato, sono una donna meccanica... [...] non sono responsabile di nulla di ciò che faccio», dichiara un'altra paziente.

«Datemi uno specchio perché possa riconoscermi»¹¹⁰, implora una malata di Janet. E un paziente di Gebattel osserva: «Ma è veramente strano, incredibile avere la stessa figura, lo stesso nome, e non essere più la stessa persona... Mi manca me stesso, è terribile, sa, vivere e non essere più se stesso»¹¹¹.

L'esperienza di depersonalizzazione raggiunge l'apice nella sindrome di Cotard (o delirio di negazione) in cui il malato finisce col negare l'esistenza propria e altrui.

«Che età avete?», domanda Ey a una paziente. «Che ne so. Quando si è inabissato credevo di avere cinquantadue anni». «Come vi chiamavate?». «Mi facevo chiamare Celina... Non ho più nome...». «Siete sposata?». «Vivevo con un uomo chiamato Giovanni: lo chiamavo mio marito e non poteva esserlo». «Avete figli?». «Avevo un figlio che dicevo il figlio di Giovanni... ma non era mio figlio». «Che età ha vostro figlio?». «A quel momento (la fine del mondo) aveva venticinque anni: è morto come tutti». «Perché sembrate così inquieta?». «Ah! Quanto è bestia, quanto è bestia Celina, essa è dannata, essa ha ucciso tutti... »¹¹².

All'esperienza di depersonalizzazione fa sempre seguito, come si è accennato, quella di derealizzazione: «*le cose* – attestano i pazienti di Janet – *non sono più nel loro quadro e non indicano più la loro utilità*»¹¹³, per cui «il mondo appare: oggetti da teatro, piante decorative in zinco o cartone, i fiori come quelli di uno scenario di cartone dipinto, i mobili, le tappezzerie non sono 'veri': "I mobili

¹⁰⁸ Ivi, p. 152.

¹⁰⁹ Ivi, p. 120.

¹¹⁰ Ivi, p. 98.

¹¹¹ Ivi, p. 113.

¹¹² Ivi, p. 115.

¹¹³ Ivi, p. 100.

dell'appartamento, come il cielo e la natura, sono una decorazione di teatro che non serve a nulla».

«Nomino gli oggetti, li riconosco se volete – dice un malato – ma questo è tutto, non penso a servirmene, non li situo, non li inquadro». La fine del mondo si manifesta, infatti, come esaurimento di un rapporto concreto col mondo e il paziente lamenta la «soppressione di quel mormorio continuo, di quel luminoso formicolio luminoso che riempivano altre volte il suo spirito e che ora è sostituito dal fondo nero del cervello»¹¹⁴.

Tutti gli oggetti sembrano retrocedere in remote lontananze [...], la propria voce sembra risuonare nell'infinito, e perciò i malati ritengono di non essere più uditi dagli altri. Essi sentono di esser come sospesi lontani da ogni realtà, in spazi del mondo orribilmente soli. Tutto è come un sogno. [...] Credono di vivere eternamente, in quanto sentono che non c'è più tempo¹¹⁵.

Emblematica, a proposito del senso di irrealtà del mondo, la testimonianza di una paziente della psicologa svizzera Sechehaye:

Per me la follia era come un paese – opposto alla realtà – dove regnava una luce implacabile, che non dava alcun posto all'ombra e che accecava. Era una immensità senza limiti, sconfinata, piatta, piatta – un paese minerale, lunare, freddo... In questa distesa tutto era immutabile, immobile, irrigidito, cristallizzato. Gli oggetti sembravano essere disegni da scenario, collocati qua e là come cubi geometrici che avessero perduto ogni significato. Le persone si muovevano bizzarramente. Facevano dei gesti, dei movimenti, che non avevano senso. Erano fantasmi che circolavano in questa pianura infinita, schiacciati dalla luce spietata della elettricità. Ed io ero perduta lì dentro, isolata, fredda, nuda sotto la luce e senza scopo. Un muro di bronzo mi separava da tutto e da tutti... Nessun soccorso mi veniva da alcuno... La follia, cioè tutto questo, era l'illuminazione, cioè la percezione dell'irrealtà... In questo silenzio infinito e in questa immobilità tesa, avevo l'impressione che qualche cosa di spaventoso stava per prodursi e avrebbe rotto il silenzio, qualche cosa di atroce, di sconvolgente si sarebbe profilato. Attendevo, trattenendo il mio respiro, soffocata di angoscia, e nulla accadeva. L'immobilità si faceva ancora più immobile, il silenzio più silenzioso, gli oggetti e le persone con i loro gesti e i loro rumori diventavano ancora più artificiali, staccati gli uni dagli altri, senza vita, irreali. E la mia paura aumentava sino a diventare inaudita, indicibile, atroce¹¹⁶.

Come effetto del mutato rapporto io-mondo, si osserva, inoltre, nelle psicosi, un cambiamento radicale nell'agire quotidiano. Il divenire, ricorda de Martino,

è irreversibile esperire di situazioni sempre nuove, nelle quali le memorie di situazioni analoghe già esperite e di comportamenti corrispondenti già utilizzati non annulla mai il carattere di novità delle situazioni stesse, e l'impegno di trascendere con iniziative originali, con decisioni 'uniche' integrate nella società e nella storia¹¹⁷.

¹¹⁴ Ivi, p. 103.

¹¹⁵ Ivi, pp. 104-105.

¹¹⁶ Ivi, pp. 40-41.

¹¹⁷ Ivi, p. 134.

Lo psicotico, che al pari dei primitivi avverte profondamente l'angoscia della storia, tenta, quindi, di «ridurre il divenire all'essere, secondo la destorificazione radicale racchiusa nel rifiuto di qualsiasi rapporto col mondo»¹¹⁸ o secondo l'occultamento della storicità mediato dal ritualismo e dalle stereotipie.

Nell'angoscia della storia che non si ripete (e che proprio perché non si ripete angoscia) ci si ritira nella munitissima rocca della metastoria che si ripete (e che ristora proprio perché è il regno della ripetizione, divenire apparente, ritorno dell'identico, inizio e successione che si annullano riproducendo sempre di nuovo l'inizio) [...] Di qui nasce lo scrupolo caratteristico della esatta iterazione, la mania di esattezza, il dubbio dell'errore nella esecuzione, la necessità di riprodurre il comportamento ritualistico nel timore di aver lasciato intrudere qualche novità denunziante il divenire e di esser venuti a patti col mondo per un attimo solo¹¹⁹.

«In generale – commenta de Martino – queste forme di difesa non sono compatibili con la civiltà, hanno un carattere spasmodico e caricaturale, appartengono cioè al dominio della psicopatologia. [...] Le difese culturalmente significative cominciano dunque quando il sistema di guarentigie più che a sopprimere radicalmente il divenire è volto piuttosto a rendere mediatamente possibile il concedersi ad esso, il dischiudersi, sia pure a patto, alla storia»¹²⁰. Ed egli ricorda il caso di un professore di Oxford che, preoccupato della propria abitudine di camminare di sette passi in sette passi, si era rivolto allo psichiatra William Brown, il quale gli aveva risposto di chiamarlo qualora avesse iniziato a camminare per multipli di sette. Nella vita religiosa, spiega infatti de Martino,

il rito deve non soltanto essere compatibile con l'esercizio delle operazioni profane, ma deve ridischiuderle di fatto, ristabilendo quella fiducia nella operatività mondana che è la condizione della operatività stessa. Nella misura in cui questo non accade, al rito si sostituisce la stereotipia ossessiva, che è un fenomeno patologico. [...] Ciò significa che, per un verso, il rituale più complesso, partecipe di un contenuto mitico, aperto a valori culturali consapevoli, può recedere in sede individuale al livello della stereotipia, e per un altro verso le piccole superstizioni quotidiane, molto prossime alla stereotipia, possono in sede individuale ritenere un valore riequilibratore, se per la reintegrazione non si paga un prezzo troppo alto (il multiplo di sette!), che disturba troppo la operatività mondana¹²¹.

E veniamo, dunque, alla seconda parte di *Mundus*: quella dedicata alle cosiddette apocalissi culturali.

Come abbiamo anticipato all'inizio del paragrafo, la cultura rappresenta, nell'ottica demartiniana, l'esorcismo solenne che riscatta l'umanità in crisi: la rappresentazione mitico-rituale della fine del mondo si distingue, quindi, dall'apocalisse psicopatologica per la sua funzione reintegratrice e salvifica. Di fronte alla presenza che, nei momenti critici dell'esistenza, minaccia di rinunciare all'impegno del trascendimento, il compito della cultura consiste,

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ivi*, p. 136.

¹²⁰ *Ivi*, p. 139.

¹²¹ *Ivi*, p. 180.

infatti, nel riplasmare e piegare a fini umani l'umana tendenza all'eterno ritorno che, se «nella natura sta senza dramma (la regolarità del cielo stellato), nell'uomo sta come malattia psichica, come disarticolazione e crollo della presenza e del mondo»¹²².

In che modo? In un primo momento, attraverso la magia e la religione.

Come attestano gli etnologi, le società arcaiche e tradizionali impiegano la maggior parte della loro sapienza tecnica non tanto nel dominio del mondo naturale, quanto nella creazione di istituti magico-religiosi utili a riscattare le presenze in crisi. Solo quando «il rischio umano di essere travolto dalla pigrizia del tornare» non rappresenta più «il problema culturale centrale»¹²³, la riplasmazione dell'eterno ritorno può avvenire, infatti, sul piano della scienza e del dominio tecnico della natura.

Ma come funzionano i simbolismi mitico-rituali? Come possono gli istituti magico-religiosi riplasmare l'istinto di morte, ridischiudendo questa pulsione originaria alle esigenze del trascendimento? Con la tecnica della destorificazione.

Il divenire, osserva de Martino, provoca angoscia poiché, essendo irreversibile e imprevedibile, impone di scegliere bene e non consente di prepararsi ad affrontare quello che accadrà. Il simbolismo mitico-rituale interviene, dunque, 'destorificando' il divenire, rappresentando, cioè, la storia come ripetizione di eventi mitici originari e l'agire individuale come imitazione delle gesta di numi o di eroi. «In tal modo la decisione umana [...] si svolge per entro la protezione della già avvenuta decisione sul piano mitico, il che equivale a dire che attraverso la *pia fraus* dello stare nella storia come se non ci si stesse viene ridischiuso lo starci effettivo della operosità profana, garantito nei suoi risultati e nelle sue prospettive dal già deciso *in illo tempore*»¹²⁴.

Ciò vale, secondo de Martino, sia per i simbolismi dell'età classica (basati su una coscienza ciclica del tempo), sia per il Cristianesimo: inauguratore della visione rettilinea della storia.

Il tempo ciclico, modellato sui corsi astronomici e stagionali, rappresenta il «tempo della prevedibilità e della sicurezza»¹²⁵. L'andamento circolare della storia elimina, infatti, l'angoscia legata alla responsabilità umana (se si sbaglia, si può tornare indietro) e gli istituti culturali antichi esorcizzano la fine del mondo attraverso simbolismi *ad hoc*: le apocalissi culturali, per l'appunto. Al centro dell'analisi demartiniana, è il rituale romano del *mundus* (da cui proviene, evidentemente, anche il nome del capitolo).

Il *mundus* era una fossa a due piani che, posta al centro di Roma – dunque al centro del mondo conosciuto – si riteneva collegasse i vivi e i morti. Tale fossa veniva aperta tre volte all'anno per consentire agli abitanti degli inferi di ritornare tra gli uomini: in questi giorni – indicati nei calendari come *comitiales* – veniva interrotta ogni attività di rilievo: «combattimenti, arruolamento, comizi, amministrazione...». Attraverso i morti, il caos tornava, infatti, sulla

¹²² Ivi, p. 223.

¹²³ Ivi, p. 224.

¹²⁴ Ivi, p. 222.

¹²⁵ *Ibid.*

terra e il passato si ripresentava «con un volto minaccioso»¹²⁶. Al termine dei giorni nefasti, però, la vita quotidiana poteva riprendere. Ed era questo l'aspetto decisivo del rituale del *mundus*.

Come de Martino osserva in un articolo dei primi anni Sessanta, *Furore in Svezia*, l'uomo ha bisogno, infatti, di esorcizzare il suo lato irrazionale, la sua innata tendenza al caos e alla distruzione (l'istinto di morte, per l'appunto) e i simbolismi tradizionali hanno sempre assolto alla funzione di incanalare, entro limiti prescritti, lo scatenarsi di questi impulsi¹²⁷. Grazie al rito del *mundus*, ad esempio, la civiltà romana poteva affrontare ed esorcizzare «il rischio di una caotica fine del mondo, cioè della città, dei suoi abitanti, della sua cultura», rappresentando tale minaccia con il «periodico ritorno dei morti» e con la «periodica sospensione di ogni attività culturale», ma anche controllandola «mediante un esorcismo comunitario, che fissa spazialmente e temporalmente entro un luogo simbolico e entro un tempo iterabile sia il rischio della fine che la risposta culturale della fondazione e del ricominciamento»¹²⁸.

Una funzione analoga veniva assolta da altri istituti del mondo antico. I rituali dell'anno nuovo nelle civiltà cerealicole – «l'*akîtu* babilonese in primo luogo» – servivano, per esempio, ad amputare periodicamente, riconducendola allo zero, «la proliferazione storica del divenire, per cui ad un 'anno' segue un altro anno»¹²⁹; la festa dei destini, anch'essa babilonese, consentiva invece di eliminare la novità del divenire storico, stabilendo i destini per ciascun mese dell'anno, «onde poi il nuovo anno cessa di essere 'nuovo', ed è già tutto dato nella prefigurazione del mito e del rituale conforme, di guisa che il percorrerlo si effettua già sapendo in precedenza che cosa si incontrerà nel cammino»¹³⁰.

E lo stesso, come già detto, vale anche per la religione cristiana: «per ogni liturgia – scrive, infatti, de Martino – resta normativa [...] la idea di ripetizione»¹³¹. Certo, il Cristianesimo rappresenta un notevole passo avanti sulla strada della coscienza storica che, negata dalla cultura arcaica (la quale riassorbe «la proliferazione storica del divenire nell'*exemplum* della fondazione primordiale decisa da numi»¹³²) e occultata dal mito dell'eterno ritorno, viene riconosciuta per la prima volta proprio dal mito cristiano: il «mito del centro della storia»¹³³. E certo, col Cristianesimo, «l'accento si sposta dalla esemplarità delle origini alla esemplarità del centro del divenire, dal divino al divino incarnato (il Cristo), dalla ripetizione delle origini alla ripetizione del centro (la morte e la resurrezione di Cristo), dalla ciclicità delle catastrofi all'attesa di un termine a direzione unica (il Regno)»¹³⁴. Ma la sostanza, secondo de Martino, non cambia.

¹²⁶ Ivi, p. 212.

¹²⁷ E. de Martino, *Furore in Svezia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 167-174.

¹²⁸ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 212-213.

¹²⁹ Ivi, p. 249.

¹³⁰ Ivi, p. 250.

¹³¹ Ivi, p. 243.

¹³² Ivi, p. 240.

¹³³ Ivi, p. 241.

¹³⁴ Ivi, p. 221.

Pur avendo lasciato «entrare nella stessa coscienza mitico-rituale la coscienza storica del divenire irreversibile»¹³⁵, anche la religione cristiana (come i simbolismi dell'antichità) mira, infatti, a esorcizzare l'angoscia della storia: ciò che muta è, per così dire, la 'tecnica' adottata, poiché il Cristianesimo, invece di negare la natura storica del divenire, sceglie di interpretarla come ripetizione e graduale realizzazione dell'opera di Gesù.

Al pari del primitivo, che «vive circolarmente in un oggi eterno»¹³⁶, ritenendo che dopo il tempo mitico nulla possa accadere e che le azioni siano significative «nella misura in cui ripetono gesti rivelati dalla divinità, dagli eroi incivilitori e dagli antenati»¹³⁷, così il cristiano vive perseguendo l'imitazione di Cristo e ripetendo, durante l'anno liturgico, le varie tappe della sua esistenza. Il calendario della chiesa rappresenta, infatti, «la ripetizione della vita divina [...]. Il giorno è immagine della settimana, la settimana dell'anno, l'anno del corso del mondo. In ogni unità di tempo si riflette sempre la stessa salvezza»¹³⁸ e i dodici giorni compresi tra il Natale e l'Epifania assolvono alla medesima funzione della festa dei destini babilonese, prefigurando i dodici mesi dell'anno a venire.

Tuttavia, commenta de Martino, «quando nella stessa coscienza mitica appare la coscienza della storia è gettato il seme di una contraddizione insanabile che segna, col suo progresso, l'agonia della coscienza mitica e in genere del simbolismo religioso in quanto simbolismo mitico-rituale. Noi siamo immersi oggi nel pieno di questa agonia, e stiamo davanti alla scelta fra metastoria e storia, fra occultamento e riconoscimento della umanità del divenire»¹³⁹. Proprio per questo, il tema apocalittico appare straordinariamente attuale.

In quanto rischio antropologico universale, la fine del mondo minaccia, infatti, anche gli uomini dell'Occidente contemporaneo, che ormai privi delle tradizionali forme di riscatto, sperimentano un crollo senza *escaton* più simile alla crisi psicopatologica che alle vere e proprie apocalissi culturali.

Tale crollo si manifesta con assoluta evidenza nelle diverse forme della cultura novecentesca: dopo aver sottolineato il fiorire di una vera e propria letteratura apocalittica (attentamente esaminata nelle pagine della *Fine del mondo*), de Martino indica proprio in un «apocalittico stato della mente»¹⁴⁰ la nota comune alla maggior parte degli intellettuali dell'epoca. Nelle opere filosofiche, letterarie, teatrali e musicali analizzate nei frammenti che compongono l'Epilogo, l'esistenza umana viene descritta come 'gettata' in un mondo senza senso, che annoia e dà la nausea, e la salvezza è individuata nella messa tra parentesi del mondo, nel ritorno alle 'cose stesse', a un'originaria 'esperienza zero'. Come non riconoscere in tale condizione l'apocalissi psicopatologica, il crollo della presenza che si manifesta, innanzitutto, come malattia degli oggetti, crisi dell'utilizzabile?

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ivi*, p. 238.

¹³⁷ *Ivi*, p. 247.

¹³⁸ *Ivi*, p. 235.

¹³⁹ *Ivi*, p. 241.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 494.

E però, tra le due apocalissi, sussiste, secondo de Martino, una profonda e decisiva differenza. All'origine della crisi contemporanea non vi è, infatti, un'imprevedibile patologia psichica, ma una precisa scelta culturale: la decisione di reagire al 'tramonto dell'Occidente' assumendo posizioni teoriche irrazionalistiche ed antistoricistiche.

Zu den Sachen selbst: mondo della vita prima della riflessione categoriale. Ma che cosa può volere dire questo? Tuffarsi ingenuamente nella vita l'uomo non può, perché nulla garantisce che la descrizione più ingenua non sia carica di condizionamenti culturali e storici, e quindi esibita come ingenua solo perché questi condizionamenti sono semplicemente inconsapevoli, non esplicitati. E d'altra parte: metter tra parentesi nel senso di sospendere tutte le categorie della valorizzazione non dà il *Lebenswelt* ma la destrutturazione di tutto il mondo storico-culturale nel quale si è inseriti, fino al limite dell'arbitrario e del caotico, anzi sino al limite del nulla¹⁴¹.

Identificando il fondamento dell'esistenza in uno slancio etico che spinge a oltrepassare il vitale nel valore, e ritenendo che proprio l'utilizzazione rappresenti il grado inaugurale del trascendimento, de Martino crede, infatti, che «quando l'uomo esperisce davvero il limite del suo mondo e si affaccia sul nulla perché non sa più trascenderlo [...], è il mondo che sprofonda: e tanto poco questo esperire può venir celebrato come libertà, che si tratta di una estrema servitù, di una catastrofe dell'esistenza e dell'esistente: la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera condizione umana»¹⁴².

Donatella Nigro, Università di Napoli Federico II
✉ donatellanigro@hotmail.it

¹⁴¹ Ivi, p. 700.

¹⁴² *Ibid.*