

Finì del mondo, fine dei mondi Comunità e salute globale

a cura di
Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito



Morlacchi Editore *University Press*

ITACA
Itinerari di Antropologia Culturale
collana diretta da
Cristina Papa

17.

Morlacchi Editore U.P.

ITACA

Itinerari di Antropologia Culturale

La collana ITACA accoglie studi e ricerche di antropologia culturale intesa in una accezione larga, che oltrepassa le tradizionali partizioni areali, tematiche e temporali. Si rivolge ad un pubblico universitario e specialistico.

COMITATO SCIENTIFICO

Fabio Dei (*Università di Pisa*)
Alessandro Lupo (*Università di Roma La Sapienza*)
Roberto Malighetti (*Università Milano Bicocca*)
Chris Shore (*Università di Auckland*)
Valeria Siniscalchi (*EHSS Marsiglia – Centre Norbert Eliàs*)
Filippo Zerilli (*Università di Cagliari*)

DIREZIONE

Cristina Papa (*Università di Perugia*)

COMITATO DI REDAZIONE

Maddalena Burzacchi (*Università degli Studi di Perugia*)
Michelangelo Giampaoli (*DePaul University*)
Gianni Giombolini (*Università degli Studi di Perugia*)
Daniele Parbuono (*Università degli Studi di Perugia*)
Georgeta Stoica (*Università di Mayotte*)

Tutti i volumi sono sottoposti a duplice referaggio anonimo.

Fini del mondo, fine dei mondi
Comunità e salute globale

a cura di

Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Prima edizione 1° 2025

ISBN/EAN: 978-88-9392-571-6

DOI: <https://doi.org/10.61014/ITACA/vol17>

The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com. Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2025 Author(s)

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy www.morlacchilibri.com

Finito di stampare nel mese di gennaio 2025, presso la tipografia LOGO spa, Borgoricco (PD).

INDICE

Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito	
<i>Fine del mondo, comunità e salute globale. Un'introduzione</i>	9

PARTE I

Crisi e scenari apocalittici, riflessioni critiche

Alessandro Lupo	
Antropologia medica, fini dei mondi e nuove comunità	26

Gilles Bibeau	
Domani, quale civiltà?	32

<i>Introduzione</i>	32
<i>Il nostro ingresso in un mondo ipertecnicizzato</i>	36
<i>Lo Stato di eccezione come norma nelle società odierne</i>	42
<i>Il capitalismo su scala planetaria</i>	46
<i>Il Sud globale contro l'Occidente collettivo</i>	50
<i>Necessità di continuare la nostra riflessione</i>	55

Adriana Petryna	
Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza in un'epoca di cambiamenti climatici fuori controllo	60

Roberto Beneduce, Andrea F. Ravenda	
Apocalissi, crisi climatica e nuove forme di sofferenza.	
Un esercizio di immaginazione antropologica	75

<i>Antropologia della/nella crisi climatica</i>	75
<i>Salute e soglie biologico-sociali</i>	78
<i>La fine del mondo: un delirio?</i>	82
<i>Imparare da coloro che hanno già conosciuto l'Apocalisse</i>	84

Fabio Dei, Luigigiovanni Quarta	
Riflessioni sulla crisi: appunti per un'antropologia demartiniana	93
<i>Introduzione</i>	93
<i>Fine del mondo: ma il mondo non può finire</i>	95
<i>Mito, rito e coscienza storica</i>	99
<i>A che punto siamo?</i>	102
<i>La nostalgia dell'Essere</i>	107

PARTE II

Salute, diseguaglianze e sofferenze, contributi critici di fronte alle crisi dei mondi contemporanei

Chiara Moretti, Giovanni Pizza, Pino Schirripa	
<i>Pharmakon. Farmaci e vaccini tra rimedio e apocalisse</i>	114
<i>Introduzione</i>	114
<i>Le questioni</i>	115
<i>Vita sociale e polivalenza delle sostanze farmacologiche</i>	118
<i>I presidi di prevenzione tra esitazioni e rivendicazioni</i>	122
Simona Taliani	
Generare in un mondo <i>inguaiato</i> . Tecnologie della riproduzione e riproduzione della parentela	131
<i>Arene di (dis)umanizzazione</i>	131
<i>Rischi di vita, rischi di morte</i>	136
<i>Riumanizzazioni del materno (e, con esso, di tutto il resto)</i>	139
<i>Propulsioni conclusive</i>	145
Donatella Cozzi, Patrizia Quattrocchi	
Diritti alla salute e disuguaglianze. Crisi e transizioni	151
<i>Introduzione</i>	151
<i>Il diritto di invecchiare tra ageismo e disuguaglianze di genere</i>	154
Maddalena Burzacchi, Cristina Papa	
Sovranità alimentare e nuove forme di produzione e circolazione del cibo: risposte e alternative per una salute globale	165
<i>Per una salute globale multispecie</i>	165
<i>"Plantationocene" o l'era della piantagione</i>	169
<i>Nuove prospettive nella produzione e circolazione del cibo</i>	171
<i>Considerazioni conclusive</i>	179

Massimiliano Minelli, Ivo Quaranta	
Antropologia medica e promozione della salute. Ripensare i servizi socio-sanitari e sperimentare le comunità di cura attraverso la pandemia	187
<i>Introduzione</i>	187
<i>Disuguaglianze e politiche di prossimità</i>	188
<i>Assemblaggi</i>	192
<i>I contributi dell'antropologia medica</i>	193
<i>Costruire comunità di cura</i>	196
<i>Etnografia e pratiche partecipative</i>	199
<i>Alleanze e logiche della cura</i>	202
Eugenio Zito	
L'altro lato della guerra: corpi, genere e salute nell'esperienza di profughi, rifugiati e richiedenti asilo	207
<i>Guerre contemporanee e umanità in fuga</i>	207
<i>Questioni di genere: donne rifugiate, tra vittimizzazione e destoricizzazione</i>	211
<i>Traiettorie di cura e percorsi di salute, tra violenza strutturale e agency</i>	217
Gli Autori	229

Fabio Dei, Luigigiovanni Quarta

Riflessioni sulla crisi: appunti per un'antropologia demartiniana¹

Introduzione

Relitti fonico-visivi mi tengono compagnia, e sono ciò che di più diretto mi rimanga di 'loro'. [...]. Relitti inconsistenti, e ormai reliquie. [...] Un lungo panico, in principio. E poi, ma tramontata subito, incredulità, e poi di nuovo paura. Adesso l'adattamento. Rassegnazione? Direi proprio accettazione. Con intervalli di proterva ilarità, e di feroce sollievo (MORSELLI G., 1985 [1977]: 9).

Con queste poche parole si apre *Dissipatio H.G.*, il romanzo postumo di Guido Morselli, morto suicida nel 1973. Un romanzo che potrebbe facilmente essere assimilato a quella *letteratura della crisi* su cui Ernesto de Martino stava lavorando negli ultimi anni della sua vita e che forniva un documento prezioso per sviluppare un'analisi clinica del senso della fine nella modernità. Ciò che resta dell'umano, nel mondo pensato da Morselli, è frammento irrelato – relitto, appunto – che accompagna un ampio spettro di emozioni, di reazioni di fronte al compimento della fine: panico, adattamento, sollievo. Tutto assume, nel romanzo, la connotazione specifica dell'estraneità, della disappartenenza, della lontananza dall'operabilità umana. Non diversamente da quanto de Martino rintracciava nei testi di Lawrence, Sartre, Moravia, Camus, Beckett. Se già negli anni Sessanta (nei quali l'antropologo si interrogava sulla condizione dell'umanità nella società di massa; DEI F., 2023b: 144) questo filone, che oseremmo definire quasi un canone, della *letteratura della crisi* era in pieno sviluppo, oggi un

1 Pur essendo l'articolo frutto di un'elaborazione comune, *Introduzione*, *Fine del mondo: ma il mondo non può finire* e *A che punto siamo?* sono stati redatti da Luigigiovanni Quarta, i paragrafi *Mito, rito e coscienza storica* e *La nostalgia dell'Essere* da Fabio Dei.

sottogenere dello stesso, composto soprattutto dalla rappresentazione di immaginari apocalittici che vanno ben oltre lo spazio della dissoluzione esistenziale del soggetto, è quanto mai florido. Ad esso, inoltre, si aggiunge un'attualità geopolitica ed ecologica che evoca la crisi e la fine imminente come tratti cruciali dell'esperienza del presente. Basta volgere lo sguardo verso la cronaca per avvertire l'onnipresenza di tale "angoscia" o "terrore della storia". La nostra modernità e l'uomo che la abita producono un immaginario che si aggrega attorno al tema della fine. La fine di sé, la fine del mondo.

Il sogno di un progresso indefinito, tecnico e umanistico, che aveva accompagnato la fine del XIX secolo, forse in parte ripreso poi negli anni Sessanta e Settanta del XX, anche se con connotazioni e teleologie molto diverse, si è trasformato in un incubo distopico e senza storia in cui la dimensione del presente si impone nella forma costante dell'urgenza, attorno alla quale si affrontano non tanto visioni ampie e complesse della storia della nostra civiltà quanto posizioni asfittiche e radicali. Basti pensare, per restare alla cronaca iper-contemporanea, all'avvento della pandemia da Covid-19, all'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, al pogrom di Hamas del 7 ottobre e alla distruttiva reazione israeliana, alla crisi ambientale, ai sempre più profondi cicli di recessione economica, etc. Ognuno di questi eventi viene riconcettualizzato, tanto nella narrazione dominante quanto in quella "antagonista", come potenzialmente rappresentativo del momento ultimo su cui l'umano si affaccia: dopo, più nulla! Ma, da un punto di vista *fattuale*, cioè nel modo reale in cui gli uomini costruiscono il proprio senso del mondo, è davvero così? Siamo arrivati a quel momento culminante del "nulla"? Quella storia della civiltà occidentale – che era il termine forte a partire dal quale costruire, secondo de Martino, l'esperienza dell'incontro con l'altro, termine non negoziabile, a meno di non voler correre il rischio di crollare nella più cieca incomprensibilità – volge irrimediabilmente verso la sua fine? Se, infatti, l'apocalittica giudaico-cristiana, tra il I e il III secolo d.C., si costituisce come canone letterario che contempla la fine del mondo per annunciare l'avvento del Regno, assumendosi l'onere di costruire una visione che non è solo ontologica, teologica o metafisica ma eminentemente politica², l'arte contemporanea (arte figurativa, cinema, musica, letteratura) così come la narrazione cronachistica del presente sembrano rivolger-

2 Cfr. in particolare l'introduzione LUPIERI E., 2009; MAGGIONI B., 2012; TRIPALDI D., 2012; VANNI U., 1979.

si verso una fine che non prelude ad alcun rinnovamento, che abdica alla capacità creativa dell'umano.

In questo contributo, vorremmo esplorare il senso di questa visione presentista del mondo, che – nelle parole di de Martino – non ha *escaton*, nel senso che contrappone alla capacità umana di produrre mondi, civiltà, la fine di questi stessi senza alcuna successiva instaurazione positiva. Lo faremo sotto forma di dialogo, analizzando dapprima i testi demartiniani e interrogandoci poi su alcune lezioni che è possibile trarne oggi.

Fine del mondo: ma il mondo non può finire

In tutti i materiali preparatori che compongono *La fine del mondo*, l'insistenza di Ernesto de Martino sulle patologie del presente che manifestano il senso di una crisi profonda della modernità è incessante. Nel serrato confronto tra i profetismi di quello che all'epoca si chiamava Terzo Mondo e la società occidentale ritorna con forza la parola *naufragio* a caratterizzare la condizione umana occidentale. Analizziamo, ad esempio, due passi. Commentando un'intervista a Lévi-Strauss (1963), nella quale emergeva una fosca preoccupazione rispetto ai sentieri battuti dall'umano, marcati da un progressivo "asservimento" alla tecnica e al "determinismo naturale"³, e comparandola con il celebre passo di *Memorie del sottosuolo* in cui Dostojevski profetizza l'incistarsi della crisi e della distruzione del mondo, de Martino scriveva: «Ci troviamo inaspettatamente ricondotti nell'ambito dell'apocalittica, ma questa volta di una apocalittica non religiosa, e senza *escaton*, nella quale si trova variamente coinvolta una parte non certo irrilevante della cultura occidentale [...]» (DE MARTINO E., 2019: 81). La quale apocalittica occidentale è caratterizzata:

dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, dal minaccioso restringersi di qualsiasi oriz-

³ Si noti che questo tema, pur nelle distanze teoriche e concettuali dei due studiosi, ritorna incessantemente nell'opera di entrambi e, stando soprattutto a quella di de Martino, è rinvenibile in tutti i suoi testi, fin da *Naturalismo e storicismo* e passando per le dure pagine de *Il mondo magico* che connotano questa postura dell'uomo moderno nei termini di una forma di "boria intellettuale"; si veda in particolare DE MARTINO E., 2015 [1959], 2019 [1964], 2022 [1948]. Vedi anche QUARTA L. 2020.

zonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine dai rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica (Ivi: 82)⁴.

È qui formulata un'analisi delle modalità culturalmente orientate in cui il contemporaneo giudica sé stesso, spesso in modo impietoso, aprendosi agli orizzonti più oscuri della crisi: gli antropologi, allora, in quanto «*clinici della cultura*, che intendono partecipare a un consulto decisivo» (Ivi: 357) producono una diagnosi che parte da sintomi specifici. L'umanità sembra naufragare, trovandosi in una sorta di riduzione a formicaio, e l'arte, da par suo, esprime tutto il malessere di tale condizione. La messa in discussione dei modelli rappresentativi diventa segno di un malessere ben più profondo, una «nostalgia delle cose stesse» (Ivi: 358), di una capacità di dire il mondo che fallisce di fronte ai suoi propositi e si trova confinata in una posizione di pura negatività. Il segno non rappresenta più molto, la figura non assume forma, la parola perde la sua forza significativa. Il compito dell'arte, storicamente determinato nella sua forza e capacità di *informare* il mondo, ovvero di dotare di forma il caos della datità delle cose, abdica inesorabilmente al non-significato: l'arte esprime dunque un movimento verso il basso, una discesa agli inferi che non sembra capace di prospettare e progettare un'ascesa verso l'orizzonte di un mondo intersoggettivo, comunicabile, pubblico, condiviso. Il segno che marca questo tipo di apocalittica è riassumibile in una catabasi perigliosamente svincolata dalle possibilità di un'anabasi. Questa, semplicemente, è l'apocalisse senza *escaton*: pura perdita di senso che non è più integrabile attraverso un'etica del trascendimento nel valore.

Non è un caso che l'etnologo napoletano, in quel complesso mosaico di riferimenti e comparazioni ampie ed eterogenee, si rivolga anche ai vissuti letteralmente psicopatologici, rinvenendo nella schizofrenia, e in particolare in quella che con lessico fenomenologico-esistenzialista viene definita la *Weltuntergangserlebnis*, «la più filosofica delle malattie psichiche» (Ivi: 232). La schizofrenia, infatti, è lo specchio tangibile della crisi, dell'apocalisse non trasformativa. Nei passi maggiormente teorici dedicati a questa esperienza, de Martino

4 Da un punto di vista strettamente filologico, non è secondario mettere in luce che riflessioni identiche, con poche differenze lessicali, si trovano nelle pagine dedicate all'apocalittica occidentale in DE MARTINO E., 2019: 362-364.

pone con chiarezza una linea di separazione tra il sano e il patologico, evitando tuttavia di appropriarsi del discorso puramente clinico. Se il patologico, da un punto di vista culturale, è la capacità trascendente di re-istituire e re-integrare costantemente la presenza al mondo, la malattia, la patologia cade dall'altra parte del campo: è la perdita delle facoltà umane, ovvero della capacità «di risanare sempre di nuovo in sé e negli altri la ferita esistenziale» (Ibidem). Lo schizofrenico, dunque, diventa modello e simbolo del rischio che corre un mondo culturale incapace di produrre un immaginario apocalittico escatologico: egli è caduta assoluta, è perdita irrevocabile. In un certo senso, lo schizofrenico è la rappresentazione reale della fine del mondo, o meglio dell'impossibilità di essere in un mondo qualsiasi⁵.

Non è secondario notare, però, che questa *diagnosi* del contemporaneo offre, almeno da un punto di vista delle possibilità future, un quadro meno fosco di quanto non sembri. E questo almeno per due ordini di ragioni. Innanzitutto, in molti passaggi di *Fine del mondo*, così come nel resto della sua opera, l'interesse nei confronti del negativo non si esaurisce in una banale descrizione della crisi. Questa, infatti, non è che un polo dialettico, un'esperienza perennemente incomben- te, che però trova una sua collocazione solo in relazione al momento propriamente umano della reintegrazione⁶. La filosofia demartiniana si fonda sull'analisi di coppie categoriali che non sono separabili l'una dall'altra: crisi-presenza, negativo-mondo, catabasi-anabasi. La conclusione, quindi, è più che positiva: certamente *un* mondo può finire – e la morte ne è prova evidente – ma certamente non *il* mondo. Non esiste un uomo al di fuori della storia, e la metastoria, per questa ragione, non è che momento nel procedere della civiltà e della ragione: «l'attualità dell'operare ha sperimentato l'interiormente

5 Su questo, va ricordato che sebbene l'ispirazione demartiniana sia prossima alla psichiatria fenomenologica tedesca, e in particolare alla scuola della *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger, l'analisi teorica qui brevemente riassunta rappresenta un momento di profondo allontanamento dalla fonte, considerando infatti che proprio lo psichiatra tedesco ha affrontato il tema della schizofrenia in termini di “mondo del malato” e di “mondi possibili”; cfr. BINSWANGER L., 1973 [1963], 2015 [1960], 2018a [1946], 2018b [1951]. Si veda anche la preziosa introduzione all'opera di Binswanger proposta da NEEDLEMAN J., 1973 [1963].

6 Per queste ragioni si potrebbe sostenere che l'umano esiste solo come attività pratica, come *ethos*, perennemente avviluppato in questa dialettica di crisi-reintegrazione che di esso ne costituiscono un fondamento trascendentale; cfr. QUARTA L., 2021.

eterno, ha trascorso il qui e l'ora, e senza evadere dal mondo ha reso immortale il mondo al di là di ogni possibile catastrofe cosmica» (Ivi: 259). Certamente, il documento psicopatologico, quello etnografico e, a partire dagli anni Sessanta, anche quello artistico raccontano la storia di una possibilità radicale di veder affievolirsi, o addirittura scomparire, la propria presenza al mondo. Tuttavia, questa è una possibilità più concettuale che reale. Pertiene alla singolarità – la morte di un individuo, la fine di un mondo, la crisi della capacità rappresentativa – ma non al mondo in quanto tale, inteso come spazio dell'intersoggettività, la conquista sempre rinnovata di un superamento del caos primordiale, cioè del caos naturale.

In secondo luogo, e direttamente connesso a questa prima evidenza, esiste – almeno per l'Occidente – una via storicamente determinata che è stata intrapresa e che porta su di sé il carico dei bivi risolti una volta per tutte. È la celebre conclusione di *Sud e magia*, invocante l'abbandono del “fittizio lume della magia”, l'abbandono di soluzioni metastoriche, in favore di una storia “integralmente umana”. Urgenza che, come dimostrato dall'esempio che chiude l'opera, si impone all'uomo occidentale fin dal suo passato omerico:

Vien fatto di accostare questa magnanima esortazione alla vita e alla libertà al sublime episodio omerico nel quale si narra come Teti ad Achille abbracciato al cadavere di Patroclo porta lo scudo splendente sul quale l'eroe contempla una serie di scene che raffigurano l'ordine naturale e civile, circoscritto dalla corrente Oceano: onde alla vista di queste immagini governate dalla misura dell'opera umana, l'eroe si ridischiede al suo destino eroico, e si leva fremente: «È giunta l'ora di armarmi!» (DE MARTINO E., 2015 [1959]: 126).

La modernità, dunque, procede ormai in modo irrevocabile – non in modo fattuale ma in modo morale – sulla via della sua emancipazione, si dischiude essa stessa “al suo destino eroico”, distaccandosi da ogni conato metastorico e consumando sul piano della mera storia umana, che è storia della civiltà, la propria incessante lotta di affermazione di un mondo dell'intersoggettività. Proprio per questo, *il* mondo non può finire, perché in quest'incessante opera di iscrizione individuale e collettiva nel piano della storia – in una modernità integralmente segnata dalla «maturità culturale che si richiede per operare secondo valore» (DE MARTINO E., 2019: 259) – si realizza pienamente il compito storicista⁷.

7 Si pensi, a questo proposito, a *Furore Simbolo Valore* (1962) e al duplice svi-

Mito, rito e coscienza storica

È per queste ragioni che il de Martino degli ultimi anni gira costantemente attorno al problema di come risolvere in modo storicisticamente consapevole il terrore della storia dell'umanità contemporanea – il suo rischio di perdersi in una dimensione apocalittica. Si può leggere l'evoluzione del suo pensiero in rapporto all'ampiezza del rischio della presenza: nel *Mondo magico* lo attribuisce all'umanità arcaica o primitiva; nelle ricerche meridionalistiche ne riconosce la presenza nella modernità, ma limitatamente agli individui o alle comunità umane che vivono in contesti di miseria materiale e psicologica, di oppressione e di incombenza del negativo. Nelle riflessioni degli anni Sessanta che lo conducono a *Fine del mondo*, il terrore della storia gli appare invece come una dimensione universalmente umana, che colpisce anche i livelli più alti della civiltà – anzi, che torna a colpirla proprio per i pericoli e per le specifiche forme che il negativo assume nelle nuove condizioni economiche e tecnologiche. L'incubo dell'apocalisse nucleare da un lato, l'alienazione del lavoro alla catena di montaggio dall'altro, rappresentano due aspetti della condizione contemporanea che evocano lo smarrimento dell'ordine culturale e della possibilità di un trascendimento della vita nel valore, nel senso che abbiamo sopra cercato di definire. Ma come difendersi da questi rischi? L'argine culturale che l'umanità arcaica e quella subalterna delle plebi rustiche del Mezzogiorno sollevano contro il rischio radicale di non esserci – contro la dissoluzione del mondo addomesticato e con esso del soggetto che lo addomestica – consiste nella destorificazione del divenire, operata attraverso il simbolismo e la ritualità magico-religiosa. Ma questa risposta non è più accessibile all'umanità moderna, quella che è consapevole della propria storicità – consapevole, cioè, dell'origine e destinazione integralmente umana di tutti i beni culturali. Tale umanità, la nostra, non può più credere nella realtà degli orizzonti destorificati e del rapporto con il “nume” che il mito e il rito istituiscono.

luppo dell'abbandono del magico e del socialismo reale come possibilità immanente di una nuova religione civile che rinuncia a istanze metafisico-religiose. D'altra parte, proprio in questo senso, è interessante prendere in considerazione il peccato confrontato tra Cesare Cases e Franco Fortini sui rapporti tra marxismo e religione per come emergono da un dialogo tra lo stesso Cases e un de Martino morente; cfr. CASES C., 2020; FORTINI F., 2020.

D'altra parte, de Martino non crede neppure che si possa mai fare a meno dei simboli e della loro capacità di innescare quel trascendimento nel valore senza il quale non si darebbe vita culturale. Uno dei suoi testi meno noti, il dibattito con Camillo Pellizzi sulle pagine di *Rassegna italiana di sociologia*, esprime questo punto nel modo forse più chiaro. A Pellizzi che sostiene l'universalità di rito e mito in ogni storia o cultura umana, de Martino ribatte che è vero che ogni compagine sociale ha bisogno di «un orizzonte retrospettivo e prospettico relativo all'origine e al destino», «memoria di provenienza e prefigurazione di compiti», e di un «comportamento periodico cerimoniale che ravvivi questa memoria e questa prefigurazione nella esperienza vissuta» (DE MARTINO E., 1961a: 392). Tuttavia è per lui fondamentale distinguere fra due forme di costruzioni simboliche e di pratiche rituali: quelle tradizionali che postulano una realtà metastorica (divina, non umana) e quelle di un umanesimo moderno che ha superato irreversibilmente quell'orizzonte e non può più tornare indietro.

Lo scrive con chiarezza:

Per la cultura occidentale è esploso un conflitto fra forma simbolica e modalità mitico-rituale di tale forma, un conflitto che è entrato nella nostra epoca in una fase decisiva, e che vieta di considerare il mito come una forma ricorrente di qualsiasi operare umano, e quindi anche del nostro operare di persone partecipi della storia della civiltà occidentale. La presa di coscienza di quel "come se", e l'alternativa che comporta, ha ricondotto il mito alla sfera degli istituti storici transeunti: esso può manifestare per noi solo la sua coerenza storicamente condizionata in civiltà non occidentali o in epoche e fasi e aspetti della stessa civiltà occidentale, ma per l'umanità occidentale moderna è diventato un momento negativo e un pericolo. La qualità di coerenza formale ricorrente è invece da riconoscere alla esigenza simbolica, e il problema è, per l'occidente, la istituzione di simbolismi che siano in accordo col suo senso della storia. Tale accordo potrà sussistere se, e solo se, l'origine e il destino da rivivere nell'orizzonte simbolico non siano più metastorici, ma, in accordo con il senso della storia, eventi memorandi della storia, consaputi come opera umana e vissuti come inizio di un'epoca particolare, e prefigurazione di compiti esperiti anch'essi come nuova storia da realizzare con sforzi integralmente umani. Un simbolismo civile, cerimonialmente espresso in modi istituzionali, in virtù del quale si rinnovasse la memoria di un inizio importante del passato, e la volontà e la immaginazione si protendessero verso un compito decisivo da attuare nel futuro, non è in sé in disaccordo col senso occidentale della storia (Ivi: 394-395).

Ma quale può essere dunque un tale simbolismo civile, che rammemora il passato e si protende verso il futuro, restando però completamente all'interno dell'operabilità della storia? Nei suoi ultimi anni di vita, de Martino si aggira attorno a questo problema, accennando a esemplificazioni che tuttavia sembrano non convincerlo del tutto. Nel dibattito con Pellizzi cita ad esempio le celebrazioni di eventi fondativi di un'epoca storica, come la presa della Bastiglia o la Rivoluzione d'ottobre; e, su un piano più vicino alla vita quotidiana, i riti di passaggio connessi all'ingresso in fasi dell'esistenza – come la nascita, l'ingresso nella maggiore età, la morte (Ivi: 395). Nei saggi di *Furore simbolo valore* si interroga sulla possibilità di un simbolismo e di una ritualità sovietica (DE MARTINO E., 1962); in altri scritti, inclusi quelli preparatori a *Fine del mondo*, analizza la produzione letteraria e artistica, sia quella alta e d'avanguardia sia quella bassa e massmediale, come espressione dell'orizzonte di crisi (ad esempio nella dissoluzione e frammentazione dei linguaggi e dei codici), con la capacità o meno di aprire direzioni di risoluzione, trascendimento o *escaton* (DE MARTINO E., 1961b, 2019). Partecipando a una tavola rotonda sul cinema di fantascienza, ad esempio, suggerisce di leggere questa produzione di genere come un modo di dare forma a quello specifico terrore della storia rappresentato dalla minaccia della distruzione nucleare; e ne suddivide gli esiti in due diverse tipologie, a seconda che ci si limiti a evocare la distruzione di un mondo o che si apra la strada alla ricostruzione di un qualche ordine culturale (DEI F., 2023; DI GIAMMATTEO F., 1964). De Martino si rende conto che queste forme “civili” di simbolismo e di ritualità profana si presentano nella società contemporanea come frammentate, eterogenee, senza la compattezza e l'obbligatorietà che caratterizzano i complessi mitico-rituali nelle forme di vita tradizionali. Svolge però queste considerazioni restando su un piano esplorativo, senza approfondirle e sistematizzarle.

Se ne avesse avuto il tempo, avrebbe intrapreso un percorso di analisi della cultura di massa come costruzione di un orizzonte di manifestazione e trascendimento della crisi? Difficile dirlo. Ciò su cui de Martino aveva invece le idee molto chiare è il modo in cui noi “moderni”, consapevoli della nostra condizione storica e della natura finzionale del “come se” mitico, *non* dobbiamo o *non* possiamo reagire al terrore della storia. Non dobbiamo e non possiamo tornare indietro, abbandonarci alla nostalgia della visione metastorica, del rapporto diretto con il mistico, il numinoso, il sovrumano e ritenere che la nostra attuale difficoltà

a dare senso al mondo, a costruire un ordine culturale in grado di garantire il trascendimento, sia da attribuire al fatto che ci siamo allontanati troppo dagli sciamani o dall'originaria unità e immediatezza dell'essere⁸. L'avversione verso la torbida nostalgia del sacro e del mito è un filo rosso chiarissimo, profondo e continuativo del pensiero demartiniano: ed è sorprendente, per inciso, che qualcuno (fra i suoi contemporanei come tra i suoi successivi commentatori) abbia potuto leggere in quel pensiero infatuazioni irrazionalistiche o una sorta di avversione heideggeriana per la modernità, per quanto dissimulata. Se il *Mondo magico* rappresenta lo sciamano come eroe culturale o Cristo magico, non è certamente per proporlo come modello del presente (chi "sciamanizza" nel presente è semmai Hitler, come de Martino afferma in *Etnologia e cultura nazionale*). E se la *Collana viola* introduce nella cultura italiana pensatori antimodernisti interessati al mito come sorgente di perdita autenticità, è solo perché il loro approccio fenomenologico appare a de Martino utile a superare il riduzionismo positivistico: ma non perde occasione di denunciarne le cadute irrazionalistiche, le tendenze "equivocate" e "torbide". Questa denuncia è anzi forse il principale tratto comune dei saggi raccolti in *Furore simbolo valore*, che si aprono con l'analisi della "minaccia irrazionalistica" presente nell'etnologia contemporanea, in tutti quegli autori o indirizzi che "abdicano al *telos* della civiltà occidentale" sotto la spinta di suggestioni primitiviste o orientaliste (da René Guenon all'amico Cesare Pavese); e si concludono con il desolante quadro dei dibattiti su magia e occultismo nella Germania federale, presi fra sostenitori della neo-stregoneria da un lato e da ingenui "SS dell'illuminismo" dall'altro. Sugli effetti possibili e reali di questa *nostalgia* torneremo, però, nelle conclusioni.

A che punto siamo?

Cos'ha da dirci *oggi* quest'opera monumentale che, in modo così approfondito, si è posta il problema della reintegrazione possibile? Di

8 Del resto, proprio nello spirito di un'*antropologia integralmente storicista*, anche queste deviazioni, questi ritorni alle profonde oscurità dell'Essere, queste pulsioni epistemologiche di abbandono – quando non di distruzione – di un presente sempre gravido del proprio passato, questa foga censoria che ambisce a trovare soluzione e salvezza nella sciamanizzazione della nostra storia culturale meritano di essere considerate oggetto di riflessione e problema di studio, sintomo, in qualche misura, della permanente esperienza della crisi (anche antropologica, o più generalmente intellettuale) della e nella modernità.

fronte al perenne ritorno dell'irrazionalismo, spesso anche alimentato da alcune correnti più radicali delle scienze sociali contemporanee, che sembrerebbe voler invertire il movimento anabatico riportando l'umano a fare i conti con nuove forme metastoriche, quale tipo di risposte troviamo nell'antropologia demartiniana? Cosa vuol dire, oggi, pensare *con* de Martino, provando a risolvere quell'elemento di ambiguità che pare emergere tra una infausta diagnosi sulla modernità – nel senso di una presenza che cede senza capacità reintegrativa – e l'assioma per cui il mondo non possa finire?

È difficile rispondere succintamente a questi interrogativi e, certamente, non lo si può fare nel contesto di una scrittura breve e al di fuori di una riflessione collettiva e condivisa. Tuttavia, si possono porre alcuni elementi di discussione che aiutino a intravedere le piste presenti e future sia rispetto all'interpretazione delle cornici teoriche dell'autore sia rispetto a piste di ricerca empirica⁹.

Da una parte, certamente, si tratta di restituire l'opera demartiniana alla sua funzione pienamente storicista, e cioè riattualizzare quel rapporto tra *res gestae*, *historia rerum gestarum* e *res gerendae* che accompagna l'intero lavoro dell'antropologo e che consiste nel dissipare tanto la nozione di evento quanto quella di struttura all'interno di una storia che non è fissazione statica del passato ma proiezione attiva verso il futuro, attraverso una seria valutazione del passato e del presente.

Quanto poi ai valori intersoggettivi, la storia ne è dominata dall'interno, nel senso che essa è appunto il movimento di intersoggettività valorizzante: lo è nelle *res gestae* in quanto produzione passata di modi cooperativi di esserci al mondo, lo è nella *historia rerum gestarum* in quanto memoria ricostruttiva di tale produttività e lo è infine nelle *res gerendae* in quanto attuale decisione secondo il valore (Ivi: 250).

Lo storicismo demartiniano è dunque uno storicismo che si fonda sulla relazione, in cui il soggetto non è prodotto da, ma è produttore di storia¹⁰. Il focus resta fortemente incentrato sulle interconnessioni tra sequenze temporali e storiche, che vanno a comporre un'unica storia, la storia della civiltà, e, dall'altra parte, interconnessioni soggettive,

⁹ Su questo punto, si vedano già due lavori recentemente pubblicati (DEI F., 2023a, 2023b) che anticipano alcune delle riflessioni presenti in questo testo e che tracciano percorsi possibili per i tempi a venire.

¹⁰ Su questo tema, seppure con accenti differenti, si veda anche KOSELLECK R., 1986, 2012.

da cui il forte e costante accento posto sulla nozione di *intersoggettività*. Soggetto e storia, qui, a differenza di quanto accadrà nei decenni successivi con il post-strutturalismo e il post-modernismo, si saldano e danno senso alla nozione di mondo come spazio umano partecipato, come prodotto dello sforzo umano di esistere, come positività.

Alla luce di quanto esposto, resta però da comprendere più in profondità la diagnosi prodotta negli anni Sessanta da de Martino, diagnosi che sembra colpire al cuore la modernità e la sua autorappresentazione.

La crisi di cui parla l'etnologo sembra, per certi versi, essere legata a filo doppio con lo stesso impianto storicista: una società che ha abbandonato interamente la metastoria in favore della storia si trova oggi sguarnita di adeguati strumenti di reintegrazione, anche e soprattutto rituali¹¹, con i quali continuare l'opera di istituzione della propria presenza. Sembra quasi che, al di là del progetto morale insito nella riflessione demartiniana, nel quale il piano dell'essere e quello del dover essere si implicano costantemente, questa storia presente, caratterizzata dalle grandi narrazioni della scienza e della tecnica, fatichi a inscrivere il soggetto all'interno di una narrazione capace di esorcizzare il pericolo del negativo, della fine. Questa crisi – lo scriviamo sommessamente e con cautela – sembrerebbe essere intrinsecamente borghese, perché tale è l'uomo moderno che rigetta la narrazione mitica e fondativa in favore della storia¹².

Quale che sia la risposta alle possibili vie reintegrative della presenza – interrogativo che sembra attenere più a una postura politica che scientifica – forse vale la pena soffermarsi su alcuni problemi che strutturano la diagnosi. Come abbiamo detto, in alcuni passi folgoranti di *Fine del mondo*, Ernesto de Martino asserisce con forza che *il mondo non può finire*. Questa posizione sembra attenuarsi nelle pagine dedicate all'apocalisse senza *escaton* dell'occidente. Perché?

11 Sulla necessità di valorizzazione del momento rituale, separato da quello mitico-metastorico, si veda DEI F., 2023b.

12 Elemento di cui Ernesto de Martino era ben consapevole, stando, ad esempio, alle conclusioni morali del suo *Note lucane*: «io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile: perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade» (DE MARTINO E., 2015 [1950]: 162-163).

Sembra emergere un certo rapporto mimetico tra lo studioso e gli oggetti del suo studio, cioè gli intellettuali della modernità, gli scrittori che producono questo nuovo canone pensato come *letteratura della crisi*. Anche qui, allora, non è forse *il* mondo a essere in crisi; si tratta solo di *un* mondo, quello dell'intelligenza borghese che tanto spazio dedica alla crisi etica del presente nei propri lavori (siano essi di letteratura, di pittura, etc.), quasi legittimando questa condizione di depersonalizzazione, di nichilismo radicale che invoca il nulla come possibilità concreta di liberazione. Contro questo mondo “che sprofonda”, de Martino (2019: 388), rivolge un monito audace:

la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera *condizione umana* [...]. Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere *ethos* del trascendimento intersoggettivo (DE MARTINO E., 2019: 388).

D'altronde, come abbiamo già detto, è ben nota la relazione istituita dall'antropologo tra crisi della modernità e modelli psicopatologici. Vale però forse la pena di invertire i termini della relazione: il modello psicopatologico si costruisce implicitamente sul modello della crisi. Tra i due, l'unica differenza degna di significato è quella tra dimensione individuale e dimensione collettiva. Nel primo caso, la crisi è potenzialmente volta all'annullamento del soggetto – non c'è anabasi possibile –; nel secondo, è già in azione l'opera culturale. Ed è questo aspetto che merita di essere preso seriamente in considerazione per rendere attuale l'opera demartiniana, per renderla capace di rischiarare le analisi di un mondo in perenne cambiamento. Il problema della letteratura della crisi – ma la stessa analisi può valere per quel canone apocalittico che si è incistato nelle scienze sociali e che sembra feticizzare il negativo – è che essa nasce non tanto da una considerazione *reale* dei mondi sociali, o della condizione esistenziale della modernità. Non è una descrizione del mondo ma una proiezione della propria condizione storica *sul* mondo. La condizione umana generale viene sussunta in questo stato di malessere che, tuttavia, è situato: ha un qui e un ora. Questa letteratura della crisi – ma potremmo dire quest'arte della crisi – non comprende perché è cieca: il malessere di fronte alla capacità rappresentativa non è generalizzabile ma andrebbe studiato come sintomo di *un* mondo, e non *del* mondo.

Quanto finora detto, ci porta ad almeno due tipologie di considerazioni.

Innanzitutto, ragionare oggi con de Martino, prendendo sul serio le direttrici che, negli ultimi anni, ha abbozzato, vuol dire anche volgere con attenzione il nostro sguardo sui mondi sociali che non sono il *nostro* e che, probabilmente, non sono affetti dalle stesse patologie. Potremmo scoprire che quei tratti marcatamente patologici – l’onniallusività del segno, la depersonalizzazione, la crisi dei regimi di rappresentazione – che proiettiamo sul presente sono una patologia molto circostanziata, meno virulenta e condivisa di quanto in una prospettiva francofortese non ci aspetteremmo¹³. Nei mondi sociali che ci circondano, anche quando obbligati a fronteggiare le peggiori situazioni di crisi materiale ed esistenziale, di “miseria psicologica” (DE MARTINO E., 2015 [1959])¹⁴, i soggetti restano ancora saldamente ancorati al proprio linguaggio e ai propri mondi. La loro *nausea* è coperta dall’opera della cultura, cioè è esorcizzata attraverso la loro stessa condizione umana. «L’essere è dover essere [...]; l’esistere non è “nulla”» (DE MARTINO E., 2019: 487). E d’altronde, nessuno ha il privilegio di accedere al nulla, perché ciascuno, in quanto appartenente a quel comune fondo umano che costruisce mondi – anche se mondi di crisi –, resta nel linguaggio, resta nella rappresentazione. Resta, cioè, nel mondo dell’opera e del valore. Solo il singolo può individualmente abdicare a esso, non la comunità umana. Ed è per questo che l’isomorfismo tra condizione psicopatologica individuale e rischio reale di “non esserci in nessun mondo possibile” va trattato con cautela. Proprio per questo, alcune forme di neo-irrazionalismo tutto intellettuale (se vogliamo, un po’ tardo-borghese), diventano per noi oggetto di studio di *quel* mondo sociale che le ha prodotte e non dell’intera patria culturale che demartinianamente potremmo riconoscere nella storia della nostra civiltà.

Da questo, deriva una seconda implicazione: quando asseriamo che in un qualche luogo sociale si può fare esperienza del “nulla”, quando cioè emettiamo una prognosi infausta su un mondo culturale, rischiamo di confondere la descrizione con il giudizio. La miseria, la marginalità, la disarticolazione di un ordine pregresso, la follia non sono “nulla”

13 Sulle profonde differenze tra l’approccio della Scuola di Francoforte, in particolare presente in *Dialettica dell’Illuminismo*, e l’antropologia demartiniana, cfr. DEI F., 2023b.

14 Per un’attenta analisi dell’endiadi “miseria psicologica”, cfr. DEI F. – FANELLI A., 2015.

nel senso che non sono esperienze che, a livello collettivo, implicano un'abdicazione definitiva al negativo. In quanto dati esperiti dall'umano, sono, pur nella loro radicalità, fenomeni costantemente sottoposti alla riplasmazione culturale, andando a costituire una cifra possibile del mondo. Siamo ancora nell'ordine, nell'intelleggibilità. Siamo ancora in mondi, cioè in situazioni storiche definite attraverso la condizione umana. E quindi, ancora demartianamente, non siamo autorizzati a sciogliere l'impresa culturale di questi mondi sociali nella monodimensionale imposizione di un potere, di un dominio, di un'egemonia.

Inoltre, cosa non di poco conto e sulla quale de Martino stava già lavorando prima della sua prematura morte, è fondamentale riconoscere come, stando all'apocalittica occidentale, l'arte, anche quando volontariamente tenta di recedere dalla facoltà rappresentativa – cioè dalla facoltà di ordinare l'informe – è ancora e sempre nella forma. Il pensiero della fine, infatti, ci offre un modello di rappresentabilità della crisi, che esso abbia *escaton* o meno. Produce un canone, produce un genere – come ad esempio il genere testuale del romanzo o quello cinematografico –, ovvero realizza l'opera umana nella forma, e non solo nel contenuto. Se la mano di Roquentin, la nostalgia delle cose di Moravia, o gli immaginari desolanti raffigurati in *The Stand* di Stephen King o nel florido, e ripetitivo, canone dell'horror cinematografico sembrano essere segno di un'esperienza radicale della crisi, essi, non di meno, sono romanzo e film, cioè sono modelli culturalmente ordinati, sono possibilità di enunciazione e di pensabilità della crisi (KERMODE F., 2020: 144).

Questi spunti di riflessione, com'è ovvio che sia, non vogliono essere una parola definitiva sulla questione e necessitano di ulteriori approfondimenti e sviluppi. Resta per noi chiaro, tuttavia, che l'avvento della fine del mondo non è un'evidenza fattuale né una crisi irreversibile determinata da una teleologia negativa: si tratta, invece, di una modalità in cui narriamo il nostro presente, di un problema, che merita di essere trattato alla luce della consapevolezza che la forma che esso assume parla ancora attraverso la voce di mondi integralmente umani.

La nostalgia dell'Essere

Se vogliamo leggere de Martino in chiave attualizzante, non è difficile scorgere il tema dell'Apocalisse tornare in grande stile. La crisi

ambientale ed energetica, la pandemia, le guerre di Ucraina e di Gaza, i rimescolamenti della globalizzazione, la precarietà e liquidità delle forme di vita, l'esaurimento delle utopie, persino una nuova minaccia atomica: tutto questo apre nuove forme di terrore della storia, minaccia la dissoluzione di orizzonti di senso e di domesticità, senza garanzia di catarsi. Senza, soprattutto, che abbiamo a disposizione – meno che mai rispetto ai tempi di de Martino – dispositivi mitico-rituali in grado di farvi fronte. In che modo i prodotti culturali o le pratiche collettive rappresentano la crisi, ne mimano la fenomenologia, e semmai aprono la strada all'ethos del trascendimento? Difficile dirlo, ed è certo ingenuo porsi la domanda in modo così meccanico. Ciò che possiamo semmai riconoscere senza difficoltà è il puntuale richiamo – anche oggi – del “tornare indietro”, il ripresentarsi della nostalgia del sacro, del rapporto diretto con un nume irradiatore di senso. È stata in particolare la pandemia a sollevare nel mondo della cultura umanistica un ampio ventaglio di reazioni permeate da spiritualità apocalittica e da una robusta vena di “pessimismo culturale” (ROSSI MONTI M., 2020), riprendendo e radicalizzando i filoni più misticheggianti dell'ambientalismo e dell'antioccidentalismo. Le immagini di una Natura o di una Madre Terra divinizzata che si vendica dei suoi figli ingrati per il male che le stanno facendo, e di una salvezza del pianeta ottenibile solo con l'estinzione della specie umana, hanno circolato a tutti i livelli – da quello pop dei rotocalchi o dei discorsi da bar fino a quello di colte elaborazioni filosofiche. Con le connesse accuse alla modernità, alla scienza, al metodo cartesiano, alla fredda ragione che oggettiva il mondo piuttosto che immedesimarsi in esso, all'immancabile “Occidente” che ha perso l'autentico e originario rapporto con l'Essere. Sarebbe interessante rintracciare la genealogia di questo filone culturale, che almeno dal Romanticismo in poi si ripresenta ciclicamente nella storia delle idee. Quel che è forse più interessante osservare è che fino ai tempi di de Martino l'antimodernismo e il rimpianto dell'autenticità perduta erano idee chiave dei movimenti di destra (non è per caso che Heidegger è stato nazista); dagli anni Sessanta in poi, senza lasciare una certa destra spiritualista, tra Evola e Tolkien, diciamo, tali temi si sono impiantati stabilmente anche nella sinistra, nei movimenti contro-culturali come in quelli che si possono genericamente definire “antagonisti”. Per quanto ci riguarda più da vicino, si sono impiantati anche in settori del pensiero antropologico, e della stessa antropologia medica. Nella nostra disciplina non è mai venuto meno un certo fascino primitivista

alla Carlos Castaneda, un qualche appello alla saggezza della Tradizione che resterebbe sempre superiore ai vani conati del progresso scientifico e tecnologico. Per cui la nostra vocazione a comprendere criticamente la stessa biomedicina, analizzandone etnograficamente le pratiche, comprendendone la dimensione sociale e culturale e andando al di là delle sue rappresentazioni “mitologiche” o di senso comune, è stata non di rado confusa con il sostegno a visioni “alternative”, olistiche, persino neomagiche. Una tendenza che si è lasciata scorgere in alcuni tentativi di coinvolgere l'antropologia medica nelle polemiche antivaccinali nel corso della pandemia da Covid-19, e persino nei discorsi sulla “dittatura sanitaria” che hanno significativamente accomunato l'estrema destra e la sinistra antagonista.

De Martino può forse aiutarci a capire il perché di questi equivoci sconfinamenti. Di solito l'etnologo napoletano è considerato un precursore dell'antropologia medica per i suoi lavori sull'efficacia simbolica. Lo potrebbe essere però per motivi anche più profondi, che hanno a che fare con le basilari fondamenta epistemologiche della nostra disciplina; la quale è presa, come lo è stato de Martino per tutta la sua vita, nella tensione tra un saldo e costitutivo razionalismo, da un lato, e dall'altro la necessità di “scrutare l'abisso”. La necessità, in altre parole, di comprendere la varietà e diversità delle pratiche umane – nel nostro caso, delle concezioni culturalmente condizionate di corpo, salute e malattia – al di là di quel riduzionismo positivista che si accontenta di classificare come ignoranza, superstizione o devianza tutto ciò che si allontana da una metafisica “ufficiale”. È insomma nostro compito penetrare lo schermo opaco dell'ovvio o dell' “atteggiamento naturale”, per mostrare dietro di esso l'azione della cultura e della storia – per ampliare la nostra coscienza storiografica, come piaceva esprimersi a de Martino. Possiamo mostrare così che la “nostra cultura” – la scienza, la ragione, l' “Occidente”, il dualismo cartesiano e tutto quel che si vuole – non ha nulla di assoluto, ed è invece il frutto di una storia, e in quanto tale è legata anche al “potere”, alla violenza, alla disuguaglianza ed altre cose molto umane. L'ingenuità di alcuni sta però nel pensare che questa consapevolezza critica si possa o si debba trasformare immediatamente in militanza per un' “ontologia” alternativa più autentica o più innocente, non toccata dal peccato originale del potere, dello Stato, dell'ingiustizia. È la stessa disastrosa confusione che porta alcuni a pensare che la scienza, dal momento che si è sviluppata parallelamente allo sviluppo del capitalismo, ne rispecchi i principi e sia da rifiutare in quanto ide-

ologia borghese. Da qui il riemergere dello sciamano – vecchio mito romantico più che realtà etnografica (AMSELLE J.L., 2020 [2013]; BOTTA S., 2018) – come emblema di un “uomo nuovo” nei proclami della *ontological turn* e in qualche critico della “dittatura sanitaria”¹⁵. Per noi è interessante studiare gli sciamani, i nostalgici dell’unità precategoriale e dell’abbraccio con la Natura e così via; ma ne facciamo appunto un oggetto della nostra comprensione, non pratichiamo a nostra volta l’unità precategoriale, la partecipazione mistica o la trasformazione in corvi o in giaguari (si veda nota 8). Come de Martino, camminiamo su sentieri di confine nei quali non è difficile perdersi; o, per usare un’altra sua immagine, siamo come scalatori che guardano sotto di sé l’abisso. Ma scambiare l’abisso con lo scalatore è proprio quanto de Martino rimprovera ad Heidegger, per il suo teorizzare un essere-in sé, che viene prima e indipendentemente da ogni valorizzazione umana, e vede l’esistenza come un percorso di inesorabile perdita e nostalgia dell’unità originaria piuttosto che come uno sforzo di trascendimento basato sulla distinzione (DE MARTINO E., 1995: 100-101). Una differenza non da poco, nella quale consiste il senso stesso dell’antropologia come scienza.

Bibliografia

- AMSELLE. J.-L. (2020 [2013]), *Psicotropici*, Meltemi, Milano.
- BISWANGER L. (1973 [1963]), *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma.
- BISWANGER L. (2015 [1960]), *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BISWANGER L. (2018a [1946]), *L’ordinamento daseinsanalitico in psichiatria*, pp. 48-104, in BINSWANGER L., *Daseinsanalyse. Psichiatria. Psicoterapia*, Cortina, Milano.
- BISWANGER L. (2018b [1951]), *La Daseinanalyse in psichiatria*, pp. 105-163, in BINSWANGER L., *Daseinsanalyse. Psichiatria. Psicoterapia*, Cortina, Milano.
- BOTTA S. (2018), *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Carocci, Roma.

¹⁵ È quantomeno ironico che, pochi mesi dopo l’invocazione di Michael Taussig all’aiuto degli sciamani – con il loro potere “immaginario” – contro la pandemia, uno sciamano in carne e ossa lo abbiamo di fatto visto tra i gruppi trumpiani legati a *QAnon* che hanno assaltato il Campidoglio (TAUSSIG M., 2021, testo datato 30 marzo 2020).

- CASES C. (2020), *Un colloquio con Ernesto de Martino*, “Nostos”, n. 5, 2020, pp. 175-184.
- DE MARTINO E. (1961a), *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, “Rassegna italiana di sociologia”, n. 3, 1961, pp. 389-99.
- DE MARTINO E. (1961b), *Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa*, “Ulisse”, n. 7, 1961.
- DE MARTINO E. (1962), *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano.
- DE MARTINO E. (1995), *Storia e metastoria*, a cura di MASSENZIO M., Argo, Lecce.
- DE MARTINO E. (2015 [1950]), *Note lucane*, pp. 151-163, in DE MARTINO E., *Sud e magia*, a cura di DEI F.- FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2015 [1959]), *Sud e magia*, a cura di DEI F. – FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2019 [1964]), *Il problema della fine del mondo*, pp. 93-101, in DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2022 [1948]), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DEI F. (2023a), *La fantascienza, il meraviglioso e il terrore della storia. Variazioni demartiniane*, “RAC. Rivista di Antropologia contemporanea”, n. 1, 2023, pp. 17-38.
- DEI F. (2023b), *Riti compatibili con la coscienza storica: Ernesto de Martino nella temperie degli anni Sessanta*, pp. 121-146, in PEDUTO A. – MARTELLOZZO N. (a cura di), *Il filo e la trama. Viaggio nell'opera aperta di Ernesto de Martino*, Colibrì Edizioni, Palazzolo Milanese.
- DEI F. – FANELLI A. (2015), *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, pp. IX-LII, in DE MARTINO E., *Sud e magia*, a cura di DEI F.- FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DI GIAMMATTEO F. (a cura di) (1964), *Fantascienza, tuniche e miti nel cinema contemporaneo*, “Terzo programma”, n. 4, 1964, pp. 146-167.
- FORTINI F. (2020), *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di de Martino e Cases)*, “Nostos”, n. 5, 2020, pp. 185-194.

- KERMODE F. (2020), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Il Saggiatore, Milano.
- KOSELLECK R. (1986), *Sulla disponibilità della storia*, pp. 223-238, in KOSELLECK R., *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova.
- KOSELLECK R. (2012), *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona.
- LÉVI-STRAUSS C. (1963), *Intervista a Claude Lévi-Strauss con Paolo Caruso*, "Aut Aut", n. 77, 1963, pp. 27-45.
- LUPIERI E. (2009), *Premessa e Introduzione*, pp. XI-LXVII, in LUPIERI E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.
- MAGGIONI B. (2012), *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Cittadella Editrice, Assisi.
- MORSELLI G. (1985 [1977]), *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano.
- NEEDLEMAN J. (1973 [1963]), *Introduzione*, pp. 7-144, in BINSWANGER L., *Essere nel mondo*, Astrolabio, Brescia.
- QUARTA L. (2020), *Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino*, "L'Inconscio", n. 9, 2020, pp. 277-295.
- QUARTA L. (2021), *Apocalisse e storia. Fondazione trascendentale dell'umano*, "Anuac", vol. X, n. 2, 2021, pp. 75-83.
- ROSSI MONTI M. (2020), *In the name of the virus. Intellectuals and the pandemic*, "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", vol. LXXXVI, n. 3, 2020, pp. 407-439.
- TAUSSIG M. (2021 [2020]), *Would a Shaman Help?*, "Critical Inquiry", vol. XLVII, n. S2, 2021, pp. S33-S36.
- TRIPALDI D. (2012), *Il testo sfuggente*, pp. 9-37, in TRIPALDI D., *Apocalisse di Giovanni*, Carocci, Roma.
- VANNI U. (1979), *Apocalisse. Un'assemblea liturgica interpreta la storia*, Queriniana, Brescia.