

SAGGIO

di Tonino Ceravolo

*Variazioni sulla Fine del mondo.
Per un'antropologia del tempo e del sacro*

1. Un'antropologia della storia

La presenza nell'ultimo De Martino della "proposta" di una "antropologia della storia" è stata evidenziata, com'è noto, da Daniel Fabre, che ha individuato nel grande etnologo e nella fedeltà al suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, una sorta di programma di ricerca elaborato anche nel rifiuto dell'antropologia della cultura di Claude Lévi-Strauss:

Tout en conservant l'ambition d'une science générale de l'homme, contrastant donc avec le relativisme dominant de l'anthropologie culturelle américaine, il propose non une anthropologie de la culture, dont il repèrera, chez Lévi-Strauss, la matrice naturaliste, mais une *anthropologie de l'histoire*. [...] L'histoire est donc l'objet, je dirai même le seul objet possible, c'est ce qui explique que toutes les disciplines qui traitent de l'homme, de ses sociétés et de ses œuvres ne sont que variations sur une programme historique fondamentalⁱ.

Lungo questa strada, De Martino evitava di collocare la propria concezione della storia nei quadri del marxismo all'epoca dominante – facendo, addirittura, posto ad autori, quali Mircea Eliade, che consideravano la rivoluzione comunista come un "mito apocalittico" – e incontrava una costellazione intellettuale (da Huizinga a Philippe Ariès, da Marcel Gauchet a Michel Foucault) con la quale condivideva uno stile d'analisi lontano, nel medesimo tempo, sia dalle "prudenze dell'erudizione accademica" sia dall'improvvisazione "sans fondement" di alcune filosofie della storiaⁱⁱ. Ora, senza ripercorrere, nel contesto della nostra analisi, tutti i tratti di convergenza e di dissonanza che Fabre individua tra De Martino e gli "antropologi della storia", sembra almeno opportuno rilevare come egli ascriva alla "rubrica" degli elementi comuni l'individuazione, nel cristianesimo, di un modello di "temporalità orientata" che "implica una fine del mondo e impone legittimamente il tema dell'*eschaton* non solamente nel cuore della teologia dei fini ultimi, ma nella coscienza individuale e collettiva comune"ⁱⁱⁱ. Questa temporalità cristiana unilineare, tempo sacro della storia da leggersi in relazione dialettica con la destorificazione metastorica del tempo operata

nell'anno liturgico^{iv}, costituisce, in realtà, solo uno dei modelli del divenire storico e delle cosmologie che De Martino intende contrastare, poiché, insieme con essa e in alternativa a essa, si sono date le altre due “immagini fondamentali” dell'eterno ritorno dell'identico – erede di religioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana – e della “frantumazione relativistica” delle epoche e delle culture affermatasi, tra gli altri, con Oswald Spengler^v. Preso atto di tali “immagini della storia”, si tratta, tuttavia, per De Martino – operando una sorta di mossa del cavallo, uno scartamento di lato che pone il problema su basi nuove – di far valere il contestuale riconoscimento “della reale dispersione attuale delle genti, delle culture e delle storie” (in grado di condurre a una “liquidazione definitiva della duplice eredità mitica di un eterno ritorno dell'identico come di un piano unitario della storia universale”) e “di un dover relazionare (confrontare) l'attuale molteplicità delle genti, delle culture, delle storie nella prospettiva di un comprendere e di un operare che unifichi l'umanità dispersa: unificazione che sta però come compito davanti a ‘noi’, e non come piano prestabilito da Dio o dalla Materia [...]”^{vi}. Si tratta, cioè, alla fine, di pervenire a quella “messa in causa” dell'Occidente e del suo umanesimo, che sfocerà nel grande tema dell'*etnocentrismo critico*^{vii}, da considerarsi, insieme con l'altro tema dell'*ethos del trascendimento nel valore*, come il nucleo essenziale del *Nachlass* demartiniano.

2. Già e non ancora

Il magmatico lascito manoscritto della *Fine del mondo* di De Martino, di cui è segno evidente anche la storia editoriale degli inediti, dai quali, come lava sotterranea, di tanto in tanto rampolla qualche nuovo testo o germogliano ulteriori interpretazioni critiche^{viii}, era stato predisposto, in vista di una pubblicazione che non sarebbe mai avvenuta, negli anni che vanno dal 1960 al 1965, lasciando germinare ai suoi lati una serie di pochi scritti, a esso tematicamente associati, che ne stavano accompagnando la stesura^{ix}. Diciamo, ovviamente, di quella breve sequenza testuale cominciata nel 1961 con *Rivoluzioni anticoloniali e culti millenaristic*^x e culminata nel 1964 con *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*^{xi}, che rappresenta, per giudizio condiviso, la più compiuta, per quanto sintetica, anticipazione delle “carte segrete” della *Fine del mondo*. Non solo religioso e cristiano il tema della fine, sulla base delle analisi condotte nel testo del 1964, ma ben presente, come tema politico della fine di un mondo storico e dell'avvento di un mondo migliore,

nella “apocalittica marxista”, così come nell’apocalittica legata alla crisi della società borghese, che avrebbe trovato, nella temperie esistenzialista e, in essa, nella *Nausea* di Sartre la sua compiutezza culturale: crollo degli enti intramondani, crisi degli oggetti e spaesamento del familiare, queste le coordinate fondamentali di quel non-esserci o non-più-esserci messo in questione nella filosofia sartriana. D’altra parte (e inevitabilmente, si vorrebbe dire), centralità del cristianesimo e delle diverse temporalità chiamate in causa dalla sua apocalittica: il “già” della morte e resurrezione di Cristo, il “non ancora” della seconda *parusia*, il “qui” e “ora” della testimonianza nel mondo. Da tale punto di vista si può osservare come vada dedicata un’adeguata attenzione alla recensione che De Martino aveva indirizzato, nel medesimo 1964, alla traduzione italiana di *History and Escatology* di Rudolf Bultmann, uscita nel 1962 presso Bompiani, cinque anni dopo l’edizione originale di Edimburgo^{xii}. Un testo, questo di Bultmann, che andava a formare, con il *Cristo* di Cullmann e con *Significato e fine della storia* di Karl Löwith, una singolare triade di riflessioni sul tema escatologico nel cristianesimo (e non solo su esso, se si pensa al ruolo che giocavano in Löwith le “secolarizzazioni” vichiane, hegeliane e marxiane di tale tema), tutte in misura diversa presenti nella *Fine del mondo*^{xiii}. Di Bultmann, De Martino identificava immediatamente il nucleo essenziale, segnalando come questo andasse a svilupparsi nelle pagine del testo:

Il problema del rapporto fra divenire storico e momento escatologico si configura in Bultmann nei limiti circoscritti di una operazione di identificazione e di salvataggio di un nucleo della fede religiosa cristiana che sia compatibile con la civiltà moderna ed in particolare con quel tema della storicità della condizione umana che proprio il Cristianesimo ha concorso a mediare nella nostra attuale consapevolezza culturale^{xiv}.

I rischi collegati al tema della fine del mondo e della seconda *parusia* del Cristo avevano condotto il cristianesimo a differire indefinitamente tale ulteriore *parusia* e a valorizzare, con Paolo di Tarso, il “già” della morte in croce dell’uomo-Dio e con Giovanni il “qui” della fede nella morte e risurrezione del Redentore, “nella possibilità per il Cristiano di partecipare attualmente, attraverso i sacramenti amministrati dalla sua Chiesa, alle efficacie soprannaturali procedenti dall’evento centrale del Golgota [...]”. Il grande tema escatologico si era successivamente secolarizzato nelle filosofie dell’età moderna (con uno sviluppo che si svolgeva dall’idealismo al positivismo), per andare a sfociare in un “relativismo senza orizzonte”, fedele compagno della crisi dell’altro tema del “piano unitario della storia universale”^{xv}. Contro questa prospettiva relativistica,

la risposta di Bultmann andava nella direzione di raccogliere il momento escatologico per intero nell'*istante presente*:

Ora, secondo Bultmann, la possibilità escatologica di ogni istante è realizzata in modo esemplare dalla fede cristiana, innanzitutto perché essa riconosce la storicità della condizione umana, ed in secondo luogo perché il momento escatologico del Cristianesimo non è una imminente catastrofe dell'ordine mondano o una metastoria mitica delle origini, nella quale riassorbire, attraverso il rito e il culto, l'angosciante proliferazione storica del divenire umano, ma è l'evento storico del Cristo: un evento che, nella sempre rinnovata decisione storica della fede, sempre di nuovo si propone all'*hic et nunc* della storicità del singolo, dischiudendolo al tempo stesso a quella libertà come dono della grazia divina che, attraverso il Cristo, gli appartiene non come possesso ma come compito della predicazione e dell'amore^{xvi}.

E tuttavia, riconosciuto a Bultmann il merito di aver colto come il tema della storicità della condizione umana fosse pervenuto a consapevolezza in Occidente proprio in virtù del cristianesimo (superando il simbolismo mitico-rituale delle tradizioni religiose non cristiane, che riassorbivano l'angoscia del divenire "nella metastoria esemplare delle origini"), il limite della sua posizione era individuato da De Martino nell'aver sì riconosciuto "il raccogliersi dell'escaton nella attualità della decisione umana valorizzatrice", ma, al contempo, nell'aver posto come base di essa "la decisione fondamentale della fede", che fa virare la condizione umana in un negativo che le forze dell'uomo "in quanto tali non possono oltrepassare":

Perché per amare gli uomini e per mettere in causa se stessi davanti ai loro dolori e alle loro miserie il singolo dovrebbe aver bisogno oggi, nella sua situazione storica di europeo moderno, della opzione mediatrice della immagine del Dio-Uomo? Perché questa necessità di ricorrere all'*Umweg* della decisione per Cristo per deciderci a favore dell'altro, e per individuarlo concretamente nella folla, nel vicinato, nella fabbrica, nell'azienda, nella scuola, oltre la propria classe e la propria nazione?

D'altra parte, il "rozzo relativismo" culturale di Spengler o di Ruth Benedict non era da considerarsi la sola via d'uscita dinanzi alla crisi del "piano della storia universale", poiché il riconoscimento della dispersione delle genti e delle culture, l'incomponibilità dei loro "destini" entro l'unità di quel piano, si poneva (e con questa notazione di De Martino pressoché conclusiva si entrava nel "cuore" stesso della proposta elaborata all'interno della fucina della *Fine del mondo*) "come compito di unificazione secondo le linee di sviluppo di un etnocentrismo critico che pone in causa la storia del proprio *ethnos* attraverso il confronto con quella degli altri *ethne* e che si apre alla prospettiva di un umanesimo molto più

ampio di quello tradizionale”^{xvii}. Superamento del relativismo^{xviii}, etnocentrismo critico e umanesimo etnografico: era come se le pagine nascoste della *Fine del mondo* fossero affiorate, in compendio, alla superficie. Ulteriori temi, rimasti incapsulati nelle pagine del brogliaccio inedito, si segnalavano in un breve testo, pubblicato nel medesimo 1964 nel volume collettaneo *Il mondo di domani*^{xix} e per alcune vie collegato anche all’articolo coevo sulle due apocalissi apparso in *Nuovi argomenti*. Qui De Martino si calava nella drammatica dialettica che impigliava la condizione dell’uomo contemporaneo: da un lato l’idea che il mondo non debba finire nonostante l’esistenza finita dei singoli individui che lo abitano e dall’altro la consapevolezza lucida che esso possa finire, nel senso dell’autoannientarsi della civiltà, alla quale l’eventualità della guerra nucleare e i campi di sterminio nazisti offrivano un tragico alimento. Il rapporto tra l’ethos del trascendimento della vita (altro grande tema della *Fine del mondo*) e ciò che rappresenta il crollo di tale ethos assumeva un ampio spettro di manifestazioni, con sfumature “morbose” di cui, da *Sein und Zeit* di Heidegger alla *Nausea* di Sartre, era possibile ritrovare le coordinate in alcune filosofie e opere letterarie contemporanee. La familiarità e la domesticità del mondo rischiavano, perciò, di scomparire, come era accaduto all’arcaico pastore di Marcellinara che stava angosciosamente vivendo il crollo della sua patria culturale, incarnato dalla sparizione del campanile del paese^{xx}. Si trattava, allora, di inaugurare ed esperire un “nuovo ethos culturale”, per il quale la fine di *un mondo* non si trovasse a coincidere con la fine *del mondo*, perché, come De Martino avrebbe chiarito in uno degli inediti pubblicati per la prima volta nel 1977, “la fine di ‘un’ mondo è [...] nell’ordine della storia culturale umana: è la fine ‘del’ mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale”^{xxi}.

3. *Il tempo delle apocalissi*

Il crollo del mondo e della patria culturale, esemplificato nell’immagine del perduto campanile di Marcellinara, è un crollo legato al tempo e alle sue dimensioni del *già*, dell’*ora* e del *non ancora*, come ben chiariscono alcune carte del *Nachlass* pubblicate postume in momenti diversi:

Il ‘crollo del mondo’ può avere varie modalità rispetto al tempo: è ‘crollo futuro’, ‘crollo attuale’, ‘crollo già avvenuto’; inoltre può essere il crollo di ‘questo’ mondo per dar luogo a un mondo ‘peggiore’ o ‘migliore’ o il crollo ‘del’ mondo come catastrofe dell’essere e come avvento del nulla^{xxii}.

Il tempo rappresenta l'autentica chiave di volta della fine del mondo, di quel "precipitante finire" che incombe sul "destino" degli uomini, "il tempo come caduta, come abisso del futuro in cui si precipita, verso la morte"^{xxiii}. Un temporischio che deve essere addomesticato, controllato, pacificato, esorcizzato e rispetto al quale il "simbolo mitico-rituale" offre una riplasmazione che depotenzia l'incertezza perigliosa del divenire, la possibilità angosciosa del "non poterci essere in nessun mondo culturale possibile", mediante la ripetizione, tipica della temporalità propria del ciclo:

Il simbolismo mitico-rituale offre un piano di destorificazione della storia, in cui la origine è riplasmata come inizio esemplare metastorico, come modello di fondazione e di autenticazione in cui riassorbire la proliferazione storica del divenire, come mascheramento della iniziativa storica nel 'come se' della ripetizione rituale di fondazioni inaugurali avvenute *in illo tempore*, e infine come riassorbimento del futuro nel presente del rito, e del presente del rito nella metastoricità del mito^{xxiv}.

In direzione di un esito che associava la ripetizione destorificatrice del ritualismo e la condizione psichica della catatonìa il tema si trova sviluppato pure in alcune pagine del capitolo *Mundus* della *Fine del mondo*, nelle quali il punto di partenza è, appunto, la funzione del rito:

Proprio perché dominato da quella forma di permanenza che è la ripetizione rigorosa di uno stesso ciclo di atti, e proprio perché in questo ripetere è efficace non tanto la qualità del ripetuto quanto la forma della ripetizione destorificatrice, il ritualismo racchiude in germe un momento di separazione protettivo dal mondo, di fuga ristoratrice dal divenire: 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 [...]. D'altra parte poiché il ritualismo separa dal divenire, è essenzialmente azione separata, al riparo da qualsiasi contaminazione del mutare, dell'innovare, dell'alterare. [...] Al ritualismo si accompagna la oscura coscienza che il divenire minaccia il cuore stesso del comportamento ritualistico, e che il tentativo di evadere nella metastoria della ripetizione facendo parte della storia che non si ripete non sia sottratto alla novità e all'iniziativa. Di qui nasce lo scrupolo caratteristico della esatta iterazione, la mania di esattezza, il dubbio dell'errore nell'esecuzione, la necessità di riprodurre il comportamento ritualistico nel timore di aver lasciato intrudere qualche novità denunziante il divenire e di essere venuti a patti col mondo per un attimo solo^{xxv}.

L'alleggerimento del divenire, la sua riduzione all'essere e alla permanenza, la separazione dal nuovo, dall'alterazione, dal mutamento hanno, così, il loro corrispondente, sul piano psichico, nella stupefazione catatonica: "Le stereotipie, i ritualismi, i cerimoniali ossessivi ricordano i comportamenti rituali,

lo stupore catatonico accenna alla fuga dal mondo dei mistici attraverso l'estasi". Le piccole manie diventano una maniera semplice di "curare l'insorgenza del caos psichico" e la medicina viene a costituire "un momento di riposo nella metastoria"^{xxvi}. Il tempo ciclico, che è tipico dei simbolismi mitico-rituali, si pone, in questo modo, da un lato come un "tempo culturale" che ha il compito di riprendere e reintegrare il "cattivo passato che torna in modo irrelato, cifrato e irriconoscibile" e di redimerlo "in tempo del trascendimento valorizzante e della presentificazione", ma pure, dall'altra parte, come un "tempo protettivo della storicità del divenire", che destorifica i momenti esistenziali critici in "soluzioni esemplari già avvenute" sul piano del mito. Questa sua condizione costituisce il tempo ciclico come "tempo della prevedibilità e della sicurezza", una *imitatio naturae* che ha nei periodi astronomici e stagionali il proprio modello e che rappresenta, dal punto di vista della storia, il "tempo della pigrizia", il rischio della "naturalizzazione della cultura"^{xxvii}. Proprio in questo consiste l'aporia del tempo ciclico: tempo della sicurezza, se osservato dall'angolo visuale della natura, esso diviene, guardato dalla prospettiva della storia umana, "cattivo passato", "perché la storia umana è proprio ciò che non deve ripetersi e non deve tornare, essendo questo ripetersi e questo tornare la catastrofe della irreversibilità valorizzatrice"^{xxviii}. È la cultura, in quanto la esperisce, a istituire tale pigrizia dell'eterno ritorno come un rischio e come un'insidia per la libertà umana: "La coazione a ripetere che 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, come istinto di morte (la legge morale non invidierà mai al cielo stellato la sua regolarità, perché questa regolarità equivarrebbe alla sua morte)"^{xxix}.

A fronte di questo primo modello della fine del mondo, che la "risolve" nel rito e a livello del simbolo, sta il secondo modello fondamentale, tipico dell'apocalittica cristiana e della sua concezione del tempo come tempo lineare, proiettato in una dimensione escatologica che ha il suo centro nell'incarnazione di Cristo^{xxx}. Un'apocalittica che, si chiarisce sin dal br. 160 della *Fine del mondo*, si biforca, tra l'apocalittica del tempo di Gesù, della presenza del Cristo in mezzo ai discepoli, e l'apocalittica posteriore, quella dei discepoli che hanno sperimentato e vissuto la sua passione e morte e che "drammaticamente, ma vittoriosamente ne hanno oltrepassato la crisi"^{xxxi}. Il *già* e il *non ancora*, sono questi i due poli della tensione che l'apocalittica protocristiana vive, tra la prima e la seconda *parusia*, tra l'epoca del dramma storico di Cristo presente con il suo corpo e con la sua predicazione e l'attesa del suo ritorno nei "tempi estremi",

anticipato dalle tante apparizioni: “Alle donne del sepolcro e mentre tornavano, a Pietro, ai due di Emmaus, ai gerosolimitani, al lago Tiberiade, al monte di Galilea, a mensa per l’ultima volta”. Questa tensione, questo *ora*, posto tra il tempo del *già* e quello del *non ancora*, è ciò che ha fatto del cristianesimo una “religione fondatrice di civiltà”, nel differimento del tempo della fine:

Tesi da dimostrare, allo stato attuale ipotesi da verificare: l’allontanamento, il rinvio della promessa del Regno, il costituirsi di un margine fra i due avventi [...] costituiscono il vero momento escatologico mediato dalla dinamica del Regno: per funzionare come fondatore di civiltà, per dischiudersi alle opere e ai giorni della vita cristiana, per rendere operabile il mondo nella prospettiva del Regno, occorre combattere il rischio della imminenza della fine, occorre dilazionarlo non per accidente e per rabberciature, ma proprio costitutivamente, allargando l’orizzonte dell’operabile fra i due avventi, attualizzando il Regno nell’anticipazione del già promesso, e soprattutto spostando l’accento dalla immediata esecuzione della promessa allo strumento socializzato del suo progresso: lo Spirito Santo e la Chiesa. Al centro del dramma, la crisi della Pentecoste.

Si propongono, pertanto, tre grandi “dispositivi di reintegrazione rispetto alla crisi radicale”: 1) il modello mitico di “fondazione e di risoluzione”, che opera nell’occultamento della storicità (è il modello del ciclo, dell’eterno ritorno, della mistificazione del divenire storico, dell’egemonia della metastoria); 2) il modello ebraico, all’interno del quale “si opera per entro l’orizzonte di una storia compresa fra origine e termine, fra creazione, patto e attesa dei giorni di Jahve; si opera spiando i segni del favore o della collera divina e interpretando tutta la storia, dalla origine al termine escatologico, come storia santa del popolo speciale”; 3) il modello cristiano, in cui l’evento escatologico è collocato al centro, nell’incarnazione di Cristo che separa il *prima* dal *poi*, assegna a ciascuna epoca un ruolo preciso nel tempo e nella storia della salvezza e costituisce il “fatto”, unico e irripetibile nella sua storicità, che conferisce senso alla storia umana. E tuttavia il cristianesimo, che rifugge dall’eterno ritorno sul piano dello svolgimento della storia, riammette la ripetizione, non collegandola più alle origini mitiche bensì all’evento escatologico fondante della venuta di Cristo:

Il tempo naturale e mondano, gli anni astronomici, vengono riassorbiti ciascuno nello stesso anno liturgico, e l’anno liturgico che si ripete ogni anno ripete a sua volta il tempo dell’evento centrale col suo vertice nella Pasqua di Risurrezione. L’immagine dell’anno liturgico racchiude quindi, come limite ideale, la completa destorificazione del tempo: come in una caverna dominata dall’eco, il Cristo vi è infinitamente ripetuto, anche se il suono ha diversi gradi di altezza.

Qui (e di nuovo tuttavia) si assiste, però, a una sorta di doppio movimento, che De Martino definisce come la “paradossia cristiana del tempo” che “esplode in tutta la sua drammaticità”, poiché “mentre la ripetizione del Cristo accenna ad una destorificazione radicale, la ripetizione dell’evento centrale che dà senso alla storia umana fa apparire e crescere la coscienza della storia per entro la stessa coscienza ripetitiva mitico-rituale”^{xxxii}. L’orizzonte simbolico della crisi viene, così, ricomposto dal cristianesimo dentro un piano civile e umano, profondamente storico e tale piano si dispone lungo un arco che ha il suo inizio nell’evento escatologico centrale dell’incarnazione e dinanzi la “meta in prospettiva” della seconda *parusia*, il *non ancora*, ciò a cui il cristiano guarda e che attende, ma che deve, pur sempre, misurarsi con la destorificazione del divenire, in una paradossia del tempo che intrude la concezione cristiana.

4. *Il tempo dell’antropologia*

La possibilità di esperire una temporalità non legata né all’immagine del ciclo né a quella della linea viene ipotizzata da De Martino, nella *Fine del mondo*, in maniera forse troppo rapida e rapsodica perché si possano ravvisare le coordinate di un percorso già compiuto e maturo. Tale modello della temporalità viene definito, come testualmente è scritto nel br. 123, “tempo etico” e si tratta di un modello che pare avere alcune caratteristiche essenziali: a) è “tempo della presenza”, tempo del *qui* e dell’*ora*; b) è un tempo interamente umano, calato (si potrebbe dire, con un’espressione più forte, conficcato) nella storia; c) è un tempo solidale con la prospettiva demartiniana dell’*etnocentrismo critico* e dell’*umanesimo etnografico*, tant’è che, non a caso, Pietro Angelini lo definisce come il “tempo dell’antropologia”^{xxxiii}:

Tempo ciclico, tempo lineare; ma ai due occorre aggiungere il tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale, confronta questa storia con quella delle altre civiltà, e prospetta una proposta umana di unificazione del nostro pianeta per renderlo degno della conquista degli spazi cosmici, e della nuova storia, che ne risulterà: una proposta umana, come tutte le proposte culturali ancorché sono state consapute come divine, e che nella piena consapevolezza della sua origine e destinazione umana non può contare su nessun destino scritto nelle stelle, ma unicamente sull’uomo che vive in società^{xxxiv}.

E forse ci sarebbe anche da osservare come fuori dalla citazione precedente siano rimaste le parentesi tonde, che aprono e chiudono quel brano, quasi a voler pure visivamente evidenziare la sua parenteticità, il suo far da cesura

provvisoria (e basta guardare le pagine del testo per accorgersi di quale fosse, in quel contesto di appunti, la sua provvisorietà) tra le ricopiate di interi passaggi di van der Leeuw, che lo precedono, e le considerazioni dello stesso De Martino intorno a mito, storia e metastoria che lo seguono. Come se si fosse trattato di un pensiero quasi intrufolato tra altri discorsi, di una notazione fissata per evitarne lo smarrimento e la dimenticanza, di qualcosa su cui tornare per riprendere, più distesamente, il filo del ragionamento appena abbozzato. Certamente esiste almeno un ulteriore brano (il n. 167) nel quale si fa riferimento al medesimo tema, suggerendo la “ricomposizione” del simbolismo “su un piano esclusivamente civile” e individuando il nuovo inizio “fondatore” - “impiantato nel cuore della storia” e “interamente operato da uomini” - in una rivoluzione, nei “dieci giorni che sconvolsero il mondo”, ma, ancora una volta, bisogna concordare con Angelini osservando come intanto si debba dire ciò che il “tempo etico” non è piuttosto che ciò che esso sia: “Non è il tempo unilineare e trionfale degli illuministi e dei positivisti; non è il tempo del ‘progresso dell’idea nella speculazione idealistica’, né ‘il rovesciamento di questo progresso nella dialettica marxiana’; e nemmeno è quella sorta di tempo ‘frantumato’ a cui fanno riferimento gli esistenzialisti e i relativisti”. Il ciò che è deve, d’altra parte, identificarsi con un tempo che, come quello cristiano, deve muovere dal centro, da “un evento-frattura capace di imprimere una nuova direzione alla storia e di prospettare una nuova meta, da raggiungere e superare”^{xxxv}, una rivoluzione, lo si diceva prima, che sovverte l’ordine delle cose. Ma così, si vorrebbe conclusivamente notare, siamo di nuovo prossimi a quel “tempo escatologico” in cui si opera un “taglio”, un “*tempus* nel senso più proprio, un taglio che rovescia tutto l’ordine esistente”. Qui, la luce diventa sera, perché “il tempo conclusivo comporta un rovesciamento dell’ordine mondano”^{xxxvi}, e l’antropologia della storia, per ritornare a Fabre, si pone anche, ineluttabilmente, come un’antropologia del tempo e del sacro.

Abbreviazioni

- FM 1977 E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara GALLINI, Torino, Einaudi, 1977
- FM 2002 E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara GALLINI, Torino, Einaudi, 2002

- FM 2016 E. DE MARTINO, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions EHESS, 2016
- SF E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto PASTINA, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici (Società Editrice Il Mulino), 2005
- SM E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello MASSENZIO, Lecce, Argo, 1995

* Questo testo nasce al margine di una ripresa dei temi demartiniani scaturita dall'occasione della seconda edizione del mio *Gli spirdàti. Possessione e purificazione nel culto di San Bruno di Colonia* (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017) nel quale la presenza di De Martino, e in particolare del breve saggio *Purificazione di giugno* dedicato a San Bruno guaritore degli ossessi, era molto evidente. In concomitanza con la prima uscita di quel lavoro, pubblicato in edizione originale nel 1999, Giovanni Pizza, recensendolo sulla *Rivista di Antropologia Medica*, mi aveva quasi sollecitato a intraprendere un dialogo più proficuo con De Martino, viste anche talune mie critiche alla posizione "illuminista" del grande etnologo. Mi auguro di non esserci andato troppo lontano.

Daniel FABRE, «Ernesto De Martino, *La fin du monde* et l'anthropologie de l'histoire», *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161, Janvier-Mars 2013, p. 151. Per una prima versione di questo testo cfr. D. FABRE, «*La fine del mondo*», une anthropologie de l'histoire, in Marcello MASSENZIO e Andrea ALESSANDRI (a cura di), *De Martino: Occidente e alterità*, «Annali del Dipartimento di Storia» (Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Facoltà di Lettere e Filosofia), 1, 2005, pp. 57-76. Il termine «programma» è stato esplicitamente impiegato, in riferimento alla *Fine del mondo*, in Giordana CHARUTY – Daniel FABRE – Marcello MASSENZIO, «Une livre fantôme à reconstruire en le traduisant», *La ricerca folklorica*, n. 67-68, aprile-ottobre 2013, p. 158: «Ce programme destiné à qualifier la singularité de l'Occident à travers les genèses successives de l'expérience apocalyptique, peut être identifié comme celui d'une *anthropologie de l'histoire*».

ⁱⁱ Cfr. Daniel FABRE, «Ernesto De Martino, *La fin du monde* et l'anthropologie de l'histoire», cit., pp. 152-153.

ⁱⁱⁱ *Ivi*, p. 156.

^{iv} FM 1977, p. 300.

^v *Ivi*, p. 351, ma cfr. pure Giordana CHARUTY – Daniel FABRE – Marcello MASSENZIO, «Une livre fantôme à reconstruire en le traduisant», cit., pp. 156-157 e Gennaro SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 357-358, il quale, nell'osservare come si potrebbe obiettare a De Martino «che il pensiero greco conobbe, oltre quella ciclica, anche l'idea lineare del tempo», segnala la «professorale ovvietà» di un'osservazione di tal fatta, poiché per lui la questione non era quella della plausibilità storiografica della contrapposizione tra i due modelli del tempo (il lineare e il ciclico), bensì l'altra di adoperare «queste due intuizioni, come momenti, entrambi essenziali, della costituzione, attraverso i processi destoricanti, e quindi reintegrativi dell'operare umano, delle civiltà». Il tema era già stato segnalato da Pier Cesare Bori, che, nel richiamare i debiti contratti da De Martino nei confronti del *Christus und die Zeit* di Oscar Cullmann, aveva ricordato come la distinzione tra tempo ciclico e tempo lineare fosse stata in seguito vivacemente contestata da Santo Mazzarino in *Il pensiero storico classico* (Bari, Laterza, 1966): si veda, per l'analisi di Bori, il testo della tavola rotonda «'La fine del mondo' di Ernesto De Martino», *Quaderni storici*, 40, gennaio-aprile 1979, p. 235. Il «profetismo» splengleriano era stato interpretato dal giovane De Martino come un sintomo della decadenza dell'Occidente, che aveva avuto il suo preludio nella mentalità apocalittica di Nietzsche e di Renan: cfr. E. DE MARTINO, «La decadenza dell'Occidente», *Rivista del gruppo universitario fascista napoletano*, agosto 1929, pp. 27-29.

^{vi} FM 1977, p. 352.

^{vii} Sull'etnocentrismo critico cfr. V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo, Sellerio, 1989, pp. 276-280 (nuova pubblicazione di un saggio già apparso in *Studi storici*, 1, 1978, pp. 187-200); George R. SAUNDERS, «L'etnocentrismo critico' e l'etnologia di Ernesto De Martino», *Ossimori*, VII, 1995, pp. 63-74; Placido CHERCHI, *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Napoli, Liguori, 1996; Valeria PETRARCA, «L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino», *Società e storia*, XXI, 80, 1998, pp. 399-413; Amalia SIGNORELLI, *Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L'Asino d'oro, 2015, p. 23 sgg.

^{viii} Il testo fondamentale in cui sono raccolti gli inediti dell'ultimo periodo demartiniano (e per i quali rinviamo all'elenco delle abbreviazioni per i riferimenti bibliografici) è, ovviamente, *La fine del mondo* (1977, 2002, 2016), di cui bisogna segnalare come quella francese del 2016 costituisca una vera e propria diversa edizione rispetto alle due italiane precedenti (identiche, tranne che nell'Introduzione), come si può vedere, con uno sguardo d'insieme, già dalla Tavola delle concordanze posta alla fine del volume. All'ambito temporale e tematico della *Fine del mondo* appartengono gli inediti pubblicati da Marcello Massenzio in *Storia e metastoria* e il volume di *Scritti filosofici*, curato da Roberto Pàstina, fondamentale per ricostruire i rapporti di De Martino con la fenomenologia e con l'esistenzialismo, non ultimo quello di Enzo Paci delle pagine di *Esistenzialismo e*

storicismo (Milano, Mondadori, 1950).

^{ix} Per un inquadramento bio-bibliografico cfr. Cesare BERMANI (a cura di), «Le date di una vita», *Il de Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*, n. 5-6, 1996, pp. 7-31. Per ulteriori, efficaci, profili di De Martino e della sua attività scientifica cfr. Vittorio LANTERNARI, *Ernesto De Martino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 38, 1990, pp. 584-588; M. MASSENZIO, *Ernesto De Martino e l'antropologia*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012; Riccardo DI DONATO, *de Martino, Ernesto*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero - Storia e Politica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013. Un'approfondita bibliografia demartiniana è data da Adelina TALAMONTI (a cura di), *Bibliografia di Ernesto De Martino*, on line, <http://www.ernestodemartino.it>.

^x Per il testo si veda *Studi storici*, II, 2, aprile-giugno 1961, pp. 417-420. L'articolo costituiva una recensione a V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milano, Feltrinelli, 1960) e a Peter WORSLEY, *La Tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia* (Torino, Einaudi, 1961).

^{xi} Cfr. *Nuovi Argomenti*, 1964, n. 69-71, pp. 105-141. Il testo si può leggere ora anche in francese, tradotto da Giordana Charuty, in FM 2016, pp. 423-447. Sui testi di De Martino pubblicati nel 1964 cfr. Eugenio IMBRIANI, «Ernesto De Martino: la fine del mondo e la paura dell'eterno ritorno», *Hermes. Journal of Communication*, 9, 2017, pp. 153-162 e, più specificamente sulle *Apocalissi*, anche in relazione con *La fine del mondo*, Virginia NAPOLI, «Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto De Martino», *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XIX, n. 18 (1), 2016, pp. 119-127.

^{xii} Si veda *De Homine*, n. 9-10, giugno 1964, pp. 218-222. Il testo di Bultmann, scaturito dalle "Gifford Lectures" del 1952, è stato successivamente ripubblicato in versione italiana, dopo l'edizione Bompiani, da Queriniana nel 1989.

^{xiii} Cfr. Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zollikon, Evangelischer, 1946 (trad. it., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965) e Karl LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1963 (ora Milano, Il Saggiatore, 2015).

^{xiv} *De Homine*, n. 9-10, cit., p. 218.

^{xv} *Ivi*, p. 219.

^{xvi} *Ibidem*.

^{xvii} *Ivi*, p. 222.

^{xviii} Sulla questione del relativismo cfr. Fabio DEI e Alessandro SIMONICCA, «Il fittizio lume della magia». *Su De Martino e il relativismo antropologico*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. GALLINI e M. MASSENZIO, Napoli, Liguori, 1997, pp. 269-281 e F. DEI, *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino fra razionalità e relativismo*, <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotto/index.html> (documento pubblicato il 7/10/2004).

^{xix} Si veda E. DE MARTINO, *Il problema della fine del mondo*, in *Il mondo di domani*, Roma, Abete, 1964, pp. 225-231, ora anche in *Il de Martino*, cit., pp. 161-166.

^{xx} Intorno a tale tema si rivela, ovviamente, decisivo il confronto di De Martino con le filosofie esistenzialistiche, per il quale è da tenere presente, oltre a FM 1977, 2002 e 2016, l'altro importante volume postumo, già ricordato, E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto PASTINA, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici (Società Editrice Il Mulino), 2005. Si pensi, per esempio, al passaggio in cui De Martino osserva che "all'angoscia come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile corrisponde l'angoscia che muta di segno: quella di doverci essere nella valorizzazione, e di affrontare il rischio della decisione dell'essere" (SF, p. 19). Oppure, più avanti, in riferimento anche alla condizione di

spaesamento: “Non si è ‘spaesati’ perché si esperisce la pura mondità come possibilità, ma perché si perde l’ethos della mondanizzazione, e si esperisce l’impossibilità di poterci essere in un mondo culturale, a cominciare dalla sua base dell’utilizzabile, dello strumentale, del sociale. Lo ‘spaesato’ è colui che non riesce più a sentirsi in un ‘paese’, in un ordine ‘domestico’, culturalmente relazionato e significativo, in casa propria, nella terra dei padri o patria [...]” (SF, p. 105). E ancora: “Per me [...] l’angoscia apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto, di perdersi nella ‘isolata’ intimità privata e incomunicabile, di spaesarsi rispetto ad ogni possibile ‘paese’, di smarrire l’oltre che condiziona il ‘mondo’ in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante” (SF, p. 109). Sull’angoscia si veda pure SM, pp. 109-110.

^{xxi} FM 1977, p. 630.

^{xxii} SF, p. 21. Per la “catastrofe del tempo” si veda pure FM 1977, pp. 76-77: “La catastrofe del tempo: il ritorno irrelato e cifrato del ‘cattivo passato’, il restringersi del futuro, la inoperabilità della presentificazione intenzionante”.

^{xxiii} *Ivi*, p. 31. Sul tema del tempo è da vedere Pietro ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Roma, Carocci, 2014, pp. 128-141, che, in alcune dense e belle pagine, segnala, tra l’altro, il ruolo avuto nella teoria demartiniana dalla *Fenomenologia della religione* e da *Urzeit und Endzeit* di Gerardus van der Leeuw, da cui ricava i due concetti-chiave della unicità del tempo, pur nella sua multiforme pensabilità, e della visione cristiana come vertice delle concezioni elaborate intorno a tale tema. Sulla concezione di van der Leeuw De Martino aveva, tuttavia, espresso essenziali riserve in «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 1953-1954, XXIV-XXV, pp. 1-25 (ora pure in SM, pp. 47-72), osservando anche come la “considerazione tipologica”, a confronto di quella “storicistica”, pur rappresentando un progresso rispetto al “filologismo e al naturalismo positivistic”, partisse dal rapporto uomo-Dio “come da un dato” e non si ponesse “il problema della genesi vitale della iterazione dell’identico sia nella forma primitiva della riattualizzazione di un evento fondatore delle origini, sia nella forma [...] della anticipazione o prefigurazione del termine della storia”.

^{xxiv} SM, p. 159.

^{xxv} FM 1977, p. 136.

^{xxvi} *Ivi*, pp. 138-139. Sembra opportuno, in tale contesto e a proposito di tali temi, ricordare pure le pesanti critiche indirizzate alle note della *Fine del mondo* da Alfonso M. Di Nola: “D’altra parte quest’opera di De Martino accoglie acriticamente il parallelismo fra stati patologici e cultura, il raffronto pretestuosamente esplicativo fra delirio di morte e apocalissi. Il riferimento frequente alla letteratura psicopatologica, del resto non studiata in tutto il suo ricchissimo arco, sembra presumesse qualche analogia fra le strutture sociali del pensiero e i ricoveri nei quali si chiude l’exasperazione maniacale paranoica, confondendo ancora una volta la fondamentale diversità dei due codici di espressione: quello, culturale, immediatamente esplicabile come reazione al disagio storico, quello maniacale sigillato in cadenze esplicabili soltanto attraverso le anamnesi individuali. La storia non è fatta di ‘storie’, di esperienze personali di decodificazione del reale. Non è improbabile, in altri termini, che specifiche situazioni temporali, dipendenti dai due tipi di destabilizzazione indicati (timore della messa in crisi delle garanzie del proprio modello; crollo dei modelli e conseguente esposizione all’incerto e al precario), si maturino in alcuni soggetti appartenenti al gruppo in sintomatologie paranoiche o deliranti. Ma si tratta sempre di casi di margine la cui strutturazione sui generis non è sufficiente a comprendere le dinamiche più ricche del contesto generale di crisi” (si veda Alfonso M. DI NOLA, «Le ‘apocalissi’ di E. De Martino», *La Critica sociologica*, n. 48, 1978-1979, pp. 40-44). Per una diversa valutazione cfr. V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, cit., pp. 267-280.

^{xxvii} SF, p. 157 e FM 1977, pp. 221-222. Sulle “tecniche culturali protettive” cfr. anche Glauco SANGA, «Natura e cultura in Ernesto De Martino. Un percorso di lettura», *La ricerca folklorica*, n. 67-68, aprile-ottobre 2013, pp. 123-124.

^{xxviii} FM 1977, p. 222.

^{xxix} *Ivi*, p. 223.

^{xxx} Cfr. Clara GALLINI e Marcello MASSENZIO, *Introduzione*, in FM 2002, p. XI. A proposito di tale questione non si possono ignorare le pagine di Oscar Cullmann, che ha sottolineato come con il cristianesimo “il centro del tempo non è più costituito dalla futura venuta del Messia, ma da un fatto storico, già realizzatosi nel passato: la vita e l’opera di Gesù” (O. CULLMAN, *Cristo e il tempo*, trad. it., cit., pp. 106-107), che aggiunge come tale centro non sia costituito dal “Cristo che ritornerà”, bensì dal “Cristo morto e risorto” (p. 115).

^{xxxii} FM 1977, p. 285. Per il discorso condotto da qui in avanti sono da tenere presente, in particolare, le pp. 286-296, che utilizzeremo “in blocco”, omettendo i riferimenti bibliografici specifici.

^{xxxiii} Pietro Angelini ha ben colto come vi sia, secondo Ernesto De Martino, un’oscillazione semi-aporetica del cristianesimo tra storia e metastoria, tra sviluppo “lineare” e ripetitiva iterazione rituale, osservando, tra l’altro, come “se è vero che il cristianesimo ha una marcia in più rispetto alle altre religioni che ricorrono a una concezione lineare del tempo (come l’ebraismo) in quanto colloca il proprio mito fondatore - il sacrificio di Cristo - nel cuore stesso della storia umana, è anche vero che l’iterazione rituale di questo evento tende comunque ad annullare la storia e a dissolvere quel ‘lievito umanistico’ che è presente nel simbolo del dio che si fa uomo e per l’uomo muore”: P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 135.

^{xxxiii} *Ivi*, p. 141.

^{xxxiv} FM 1977, p. 240.

^{xxxv} Cfr. P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 138.

^{xxxvi} FM 1977, p. 242.