

AM



55 / giugno 2023

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



In copertina

Secondo una stima elaborata da SIMA (Società italiana medicina ambientale) sarebbero almeno 46 miliardi le mascherine utilizzate in Italia da inizio pandemia a maggio 2022 e 129 miliardi a livello globale quelle consumate ogni mese (3 milioni al minuto). Le mascherine che finiscono ogni giorno tra i rifiuti sono 3,4 miliardi (dato globale stimato dall'Organizzazione mondiale della sanità), a cui si aggiungono 140 milioni di kit di test che generano potenzialmente 2600 tonnellate di rifiuti non infettivi (principalmente plastica) e 731.000 litri di rifiuti chimici. Secondo lo studio *The Release Process of Microfibers: From Surgical Face Masks into the Marine Environment*, pubblicato nel 2021 su "Environmental Advances" (Salui, F. *et al.*, Vol. 4: 100042, <https://doi.org/10.1016/j.envadv.2021.100042>) buona parte delle mascherine usate finisce negli oceani. Ognuna di essa rilascia fino a 173mila microfibre di plastica al giorno.

(Foto: © Andrea Carlino, 2020).



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.



Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

55

giugno 2023
June 2023



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibling, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli è una testata semestrale della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice Contents

n. 55, giugno 2023

n. 55, June 2023

Editoriale

- 11 Giovanni Pizza
Editoriale di AM 55
AM 55 Editorial

Sezione monografica

- 13 Chiara Moretti, Chiara Quagliariello
*Esperienze e pratiche di salute ai tempi della
pandemia. Tensioni, contraddizioni e possibili scenari
per un futuro delle politiche sanitarie*
*Health Experiences and Practices During
the Pandemic. Tensions, Contradictions and Possible
Scenarios for the Future of Health Policies*
- 31 Giulia Zanini, Alessandra Brigo, Anastasia Martino
*L'impatto della pandemia di Covid-19 sull'interruzione
di gravidanza. L'aborto farmacologico in tre diverse
realità nazionali*
*The Impact of the Covid-19 Pandemic on Pregnancy
Termination. Medical Abortion in Three Different
National Contexts*
- 63 Eugenio Zito
*Ammalarsi di diabete in Marocco: credenze religiose,
pluralismo medico e crisi pandemica*
*Falling Ill with Diabetes in Morocco: Religious Beliefs,
Medical Pluralism and Pandemic Crisis*
- 93 Valentina Alice Mutti
*Minori stranieri non accompagnati in tempo di crisi.
Benessere psicosociale, risorse e servizi durante e oltre
la pandemia*
*Unaccompanied and Separated Children in Time
of Crisis. Psychosocial Well-Being, Resources, and
Services During and Beyond the Pandemic*
- 117 Alice Checchia
*Oltre l'emergenza: Covid-19 e psicopandemia
in una prospettiva antropologica*
*Beyond the Emergency: Covid-19 and Psycho-
Pandemic from an Anthropological Perspective*

- 147 Corinna Santullo
Alla corte del dubbio: la pandemia di Covid-19 tra vecchia guardia e nuove reclute no-vax
At the Court of Doubt: The Covid-19 Pandemic between Old Guard and New Anti-Vaccines Recruits
- 187 Elena Zapponi, Marco Simonelli
Politiche vaccinali cubane e scommesse sulla sovranità. Risposte al virus, politicizzazione della salute globale e mutamenti accelerati
Vaccination Policies in Cuba and Bets on Sovereignty: Responses to the Virus, Politicisation of Global Health and Accelerated Mutations
- 215 Pino Schirripa
I tanti fili della sindemia
The Many Threads of Syndemics

Saggi

- 227 Giovanna Arigliani
Madri e figli nell'Italia Centrale oggi. Una relazione "di cura" tra estensione e contrazione familiare
Mothers and Children in Central Italy Today: A "Care" Relationship between Family Extension and Contraction
- 271 Rita Finco, Raúl Zecca Castel
Fo.R.Me di un'etnografia della cura. I particolari del margine
Fo.R.Me [Shapes] of an Ethnography Of Care. Margin Details

Ricerche

- 307 Federico Divino
Tra Purezza e Ascesi. Conclusioni sul problema della visione medica nel Buddhismo
Between Purity and Asceticism. Concluding Remarks over the Issue of Medical Vision in Early Buddhism

Note, interventi, rassegne

- 337 Roberto Beneduce
I rimorsi della Terra. Leggere Ernesto de Martino tra pandemie, incendi e guerre: un esercizio di immaginazione antropologica
The Land's Remorses. Reading Ernesto de Martino in the Time of Pandemics, Fires, and Wars: An Exercise of Anthropological Imagination
- 363 Roberta Bonetti
L'antropologia tra politiche e pratiche del welfare state
The Anthropology of Policies and Practices within the Welfare State in Italy

Recensioni

Roberto Beneduce, *Le esperienze di giovani immigrati dall'Africa occidentale: fra violenza e desiderio / The Experiences of Young Immigrants from West Africa: Between Violence and Desire* [Rita Finco, *Maîtres et disciples. Analyse transculturelle du parcours migratoire de l'école coranique à l'Europe*], p. 379 • Chiara Quagliariello, *Per un'antropologia medica... fuori dall'accademia / For a Medical Anthropology... Outside The Academy* [Miriam Castaldo, Maria Concetta Segneri, *Antropologhe in cors(i)a. La professione dell'antropologo medico nella sanità pubblica italiana*], p. 383 • Patrizia Quattrocchi, *Governance riproduttiva e corpi significanti. Prospettive di ricerca antropologica tra incorporazione e nuove identità / Reproductive Governance and Signifying Bodies. Anthropological Perspectives between Embodiment and New Identities* [Corinna Sabrina Guerzoni, Claudia Mattalucci (a cura di), *Reproductive Governance and Bodily Materiality: Flesh, Technologies and Knowledge*], p. 390.

Editoriale di AM 55

Giovanni Pizza

Università di Perugia

[giovanni.pizza@unipg.it]

In questo numero di AM concediamo la nostra riflessione al Covid-19 ospitando una sezione monografica dedicata alla pandemia: *Esperienze e pratiche di salute ai tempi della pandemia. Tensioni, contraddizioni e possibili scenari per un futuro delle politiche sanitarie*, curata da Chiara Moretti e Chiara Quagliariello, che vede in questo numero anche la postfazione del nostro vicepresidente Pino Schirripa, il quale, a partire dai saggi del monografico opportunamente presentati nella introduzione di Moretti e Quagliariello, riflette sia sulla prima fase della cosiddetta “zoonosi” sia sui limiti di gestione contraddittoria del capitalismo contemporaneo, temi che hanno caratterizzato, in senso critico, le letture antropologiche del drammatico evento.

In *Storie virali* prima e *Storie corali* dopo, anche con Moretti e Schirripa provammo a svolgere la riflessione dando voce ai timori di chi già pensava a un “dopo” difficile. Gli effetti del coronavirus si fanno sentire anche in una fase in cui, grazie al vaccino, sembra che la pandemia si sia allentata. I commercianti continuano a chiudere negozi e molti in città continuano ad ammalarsi. Ci vorrà forse ancora del tempo e probabilmente non si ritornerà mai a come il Mondo era prima di questa pandemia. Anche perché la crisi è diventata molteplice: si pensi solo alla guerra putiniana in Ucraina.

Del resto, questo numero di AM esce dopo che a fine gennaio di questo anno, ha avuto luogo a Napoli il quarto convegno della Società italiana di antropologia medica (SIAM) che ha riflettuto sulla fine del mondo ancorché ottimisticamente come fine di *un* mondo, come ebbe a dire a un convegno a Perugia nel 1964 Ernesto de Martino (qui discusso in una bella tavola rotonda all’Istituto di studi filosofici. Il convegno ha svolto la sua riflessione proprio sulla drammatica evoluzione di questi tempi.

Nella sezione non monografica di questo numero ci sono poi il saggio di Giovanna Arigliani che riflette sulla nozione di parentela aperta a una

valenza di cura e il saggio di Rita Finco e Raùl Zecca Castel, che va letto accanto a quello da loro scritto per il numero precedente. Vi è poi la ricerca di Federico Divino che pure va considerata insieme al suo intervento già apparso su AM.

Proponiamo poi due interessanti note: una da parte di Roberto Beneduce, dedicata a Ernesto de Martino e alla felice rivitalizzazione del suo pensiero e della sua opera, e una da parte di Roberta Bonetti, dedicata alla antropologia del welfare, che parte dai libri di Luca Rimoldi e Giacomo Pozzi: *Pensare un'antropologia del welfare. Etnografie dello stato sociale in Italia* (Meltemi, Milano 2022) e da quello di Valentina Porcellana: *Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia* (Licosia Edizioni, Ogliastro Cilento 2021).

Vi è poi la sezione recensioni che ulteriormente mostra la ricchezza di studi e analisi in questo settore.

Crediamo così di dare ancora ancora una ampia testimonianza della vitalità dell'antropologia medica italiana, densa di prospettive per il futuro.

I rimorsi della Terra

Leggere Ernesto de Martino tra pandemie, incendi e guerre: un esercizio di immaginazione antropologica

Roberto Beneduce

Università di Torino
[roberto.beneduce@unito.it]

Abstract

The Land's Remorses. Reading Ernesto de Martino in the Time of Pandemics, Fires, and Wars: An Exercise of Anthropological Imagination

Living in times of catastrophes, as Stengers writes, among the ruins of capitalism, as Tsing observes, requires an exercise of anthropological imagination. It is within this horizon that the reading of Ernesto de Martino, and of the unique way in which he intertwined the analysis of cultural and psychopathological apocalyptic, can offer decisive cues for thinking about the risk and the feeling of anguish that loom over our planet today. Starting from the recent re-edition of De Martino's works, some of his major concepts are here connected with other theoretical perspectives which, even if coming from other epistemological regions, nevertheless intend to carry out the same, project: to promote effective responses to the crisis. After all, taking care of territories injured by contamination or voracious extractivism, protecting the beings (human and non-human persons) who inhabit them, fighting against the temptation to abdicate, is the task of every authentic cure, and of culture in its deepest and most profound sense.

Keywords: history's apocalypses, ecology, ethnopsychiatry, institutional dehistoricization

Il ritorno di Ernesto de Martino sulla scena internazionale è un segno da cogliere e l'invito a riprendere i dossier del nostro antropologo per riflettere sul presente. La riedizione in questi anni da parte di Einaudi de *La fine del mondo* (2018), *Morte e pianto rituale* (2021), *Il mondo magico* (2022), e – ultimo – *La terra del rimorso* (2023), è una scelta saggia e puntuale, cui si aggiunge alcuni anni fa quella del secondo libro della sua trilogia meridionale, *Sud e magia*, da parte di Donzelli (2015), che stringe la mano all'imminente traduzione della prima di queste opere in inglese con la prestigiosa

Chicago University Press, grazie all'opera instancabile di Dorothy Zinn, che aveva già tradotto *La terra del rimorso* e *Il mondo magico*¹.

Ciascuno di questi libri ha una storia a sé: a cominciare dal primo, la cui avventura singolare è di vedere la nuova edizione ricavata oggi non da quella originale, curata da Clara Gallini, apparsa una prima volta nel 1977 e ancora nel 2002, sempre per Einaudi (parzialmente rivista e rielaborata da Clara Gallini, che riconosceva in modo autocritico i limiti della prima edizione, e da Marcello Massenzio), ma dall'edizione francese uscita per l'EHESS nel 2016, curata amorevolmente da Giordana Charuty, Daniel Fabre (purtroppo scomparso poco prima della sua pubblicazione) e Marcello Massenzio.

Si tratta di un libro "fantasma" (così lo definiscono i curatori), la cui vita ha nutrito infinite controversie come solo gli spettri sanno fare, fondamentale per cogliere oggi le questioni che interrogano il posto del sapere antropologico e che de Martino poneva profeticamente sessant'anni fa (questioni di metodo, epistemologiche, politiche; questioni relative al rapporto con altri saperi). La nuova versione introduce tagli, scelte, sopprime ripetizioni, introduce nuovi contributi, trasforma il lavoro in un'opera nuova, si potrebbe dire, e conduce il lettore per mano lungo i grandi assi della ricerca demartiniana, ora più visibili e compatti di quanto avesse reso possibile l'edizione del 1977.

Il progetto è esplicitato nella Premessa da Marcello Massenzio, là dove il lettore italiano apprende che, quella proposta, non è la riedizione dell'opera postuma di Ernesto De Martino, pubblicata nel 1977 a cura di Clara Gallini e riproposta successivamente, nel 2002, dall'editore Einaudi. Il testo che il lettore ha davanti agli occhi presenta non pochi elementi di sostanziale novità: esso riproduce l'edizione francese dell'*opus magnum* demartiniano, frutto di un approfondito riesame dei materiali raccolti ed elaborati dall'Autore per tradurre in atto il vasto progetto di ricerca sulle apocalissi culturali. Progetto che il grande antropologo e storico delle religioni napoletano, prematuramente scomparso, non ha potuto portare a compimento ma che, pur nella sua incompiutezza, lascia ben scorgere la solidità dell'impianto metodologico e la ricchezza concettuale che pervade ogni sua parte. In breve, la presente pubblicazione offre al lettore italiano l'opportunità di scoprire e/o riscoprire un'opera in fieri che, a buon diritto, merita di essere annoverata tra i classici del pensiero europeo contemporaneo.

Scrivere su un testo incompiuto, su "un'opera-vita", è d'altronde sempre arduo: un esercizio di responsabilità epistemologica e morale, e una sfida

per chi intenda proporsi di raccoglierne le tracce e farne lievito per il proprio lavoro. Guidati dalle parole dei curatori, i lettori potranno immediatamente riconoscervi la profetica qualità dell'antropologia demartiniana, in grado di immaginare connessioni e domande che in pochi a quell'epoca erano riusciti a formulare in modo così originale ed efficace (a cominciare dal rapporto con la psichiatria e la psicoanalisi, nei territori di quelle alterità – l'inconscio, il sogno – che secondo de Martino – andavano esplorate sistematicamente al pari di quelle tradizionali: il mito, la magia, la vita religiosa).

Come per le altre opere menzionate, anche de *La fine del mondo* (d'ora innanzi LFM) si è detto quasi già tutto², se mai tutto si possa dire di un libro come questo e di un pensiero come quello di De Martino. A noi rimane il compito di farne quello che è: un libro incompiuto, riconoscendovi le originali «articolazioni» (CLIFFORD 2013: 59) e gli intrecci teorici che vi sono suggeriti (i nostri colleghi anglosassoni adorano il termine *entanglements*), articolazioni e intrecci da interrogare e sviluppare con pazienza di fronte alla nostra fine del mondo.

Prendo avvio proprio da LFM, libro postumo, per dire brevemente anche degli altri apparsi negli ultimi tre anni con Einaudi – certo più ragionati e sorvegliati – con l'ambizione di intravedere sentieri che oggi devono essere percorsi in modo nuovo, e riscoperti con urgenza di fronte a un mondo nel quale, nel nostro stanco Occidente, abbiamo la penosa sensazione che “qualcosa” di indefinito stia accadendo, qualcosa che non sappiamo ancora nominare o riconoscere, e che anche da noi *things fall apart* (ACHEBE 1958). Le riflessioni qui presentate non sono d'altronde concepite come letture puntuali di testi autonomi. Rispettando il principio di considerare l'opera di de Martino come quella di una “persona intera”, come lui stesso aveva auspicato, queste note vogliono riprenderne piuttosto l'itinerario in alcuni dei suoi tratti decisivi, e le promesse annunciate dalle ipotesi formulate, avendo come sola guida la comune trama che le unisce. Non è facile in una breve nota come questa. Evocherò pertanto solo tre temi: il motivo della fine del mondo nel dialogo fra de Martino e noi; la centralità del documento psicopatologico nella sua ricerca; il rapporto con la psicoanalisi.

Mi fermo un istante. E provo a immaginare il suo tavolo. Lo vedo sommerso da testi, appunti, riviste, ricoperto dai libri sui quali annotava instancabile le proprie intuizioni immaginando sentieri personalissimi, connessi l'uno all'altro da note aggrappate a questa o quella pagina, e fogli sparsi ovunque, partoriti da una macchina da scrivere esausta. Lo spazio di lavoro

di Ernesto de Martino, nell'anno in cui ci ha lasciati, doveva essere un campo di battaglia in cui si combattevano e si alleavano idee, autori, scritti, ed emergevano temi che pochi scorgevano allora con la stessa urgenza. E che un'ansia ricoprissi come un'ombra quelle pagine, a me pare evidente: sta immaginando un'altra antropologia, sta forzandone i confini e lo stile, non molto diversamente da come avrebbe suggerito nel suo esercizio di "immaginazione sociologica" il superbo lavoro di Avery Gordon (GORDON 2022).

Alla sua maniera, come sempre irriverente e coraggiosa, de Martino andava percorrendo ambiti eterogenei che svelano però al lettore attento una segreta coerenza. Come nel testo che apre la raccolta de LFM, e che era stato presentato l'anno prima della morte a un convegno³, dove troviamo – in una successione tematica che ha il tocco della vertigine – i materiali della sua provocazione: riflettere non sul mondo di domani, come il titolo del convegno invitava a fare, ma sulla possibilità che il mondo domani "può finire":

Per un verso il mondo, cioè, la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori, non deve finire [...]; per un altro verso il mondo può finire, e non tanto nel senso naturalistico di una catastrofe cosmica che può distruggere o rendere inabitabile il nostro pianeta terra, ma nel senso che l'intera umanità può annientarsi [...] Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non mai è accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo deve e di questo può: nell'alternativa che il mondo deve continuare ma che può finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre, e che l'uomo, solo l'uomo, porta intera la responsabilità di questo deve e di questo può, non essendo garantito da nessun piano della storia (DE MARTINO 2018: 69-70).

Questa idea dischiude l'evocazione delle diverse "manifestazioni" di quello che per de Martino è la possibile «perdita di senso e di operatività del mondo»: una perdita riconoscibile nelle figure del vissuto schizofrenico, nelle pagine che da Heidegger e Sartre a Lawrence e Moravia dicono il crollo e la "malattia degli oggetti", sino al freudiano "istinto di morte" e al "tramonto" di Spengler, per compiere poi il salto nella storia del suo tempo, nel dolore dei campi di sterminio e dei corpi-fantasma di Hiroshima. De Martino sembra guardarsi indietro e scoprire i modi particolari in cui le memorie e le "patrie culturali" stanno scomparendo: gli accelerati processi migratori, l'angoscia che assedia il pastore di Marcellinara quando l'immagine del campanile a lui familiare scompare alla vista⁴, e poi le danze di possessione ritratte da Jean Rouch ad Accra nell'indimenticabile *Les maîtres fous*, dove i posseduti utilizzavano, in luogo di quelle liturgiche, le nuove

“formule burocratiche” tratte dalla traumatizzante condizione della vita urbana, e i loro disordini e conflitti, «fatti defluire nell’ordine rituale della possessione», potevano ricevere «orizzonte in figurazioni mitiche definite» (DE MARTINO 2018: 75).

Sono poche righe in cui l’affresco demartiniano racconta tutta la potenza del suo progetto: catturare i significati e le forme diverse, infinite, di questo “rischio della fine” che incombe su tutti e su tutto. Persino sull’efficacia dei simboli e dei riti stessi, come aveva osservato in un passaggio decisivo de *La terra del rimorso* (2023), che è importante qui ricordare:

Avevamo ancora nella memoria l’esorcismo musicale visto pochi giorni prima a casa di Maria di Nardò, così ordinato e regolare, così nettamente scandito nei suoi cicli coreutici sempre uguali, così controllato dal ritmo del tamburello e dalla melodia del violino, così drammaticamente impegnato verso l’evocazione e il deflusso di oscure sollecitazioni psichiche mediante la musica, la danza e i colori: *ma ora, davanti ai nostri occhi, non vi era che un intrecciarsi di crisi individuali senza orizzonte, il disordine e il caos*. In cappella non vi erano né la musica, né i nastri colorati, né l’ambiente raccolto del domicilio, né tutto il vario simbolismo messo in moto dall’esorcismo musicale in azione: e in assenza di questo tradizionale dispositivo di evocazione e di deflusso i tarantati naufragavano. Di tanto in tanto sembravano accennare a qualche passo di danza, battendo il ritmo palma contro palma, o addirittura, togliendosi le scarpe, suola contro suola; oppure tentavano per breve tempo di levare canti ora gai e ora melanconici, ritmi di tarantelle e nenie funebri: ma come se si aggrappassero per qualche istante a rottami di un naufragio affioranti sulle onde di un oceano tempestoso, e poi perdessero la presa, essi erano ben presto risommersi dalla crisi incalzante. Le scene che vedevamo dall’alto della nostra tribuna ad audiendum Sacrum ci davano l’impressione delle pietruzze colorate di un caleidoscopio in frantumi, già atte a comporre figure geometriche ma ora non più, inerti abbandoni al suolo, agitazioni psicomotorie incontrollate, atteggiamenti di depressione ansiosa, scatti di furore aggressivo, e ancora archi isterici, lenti spostamenti strisciando sul dorso, abbozzi di passi di danza, tentativi di preghiera, di canti, conati di vomito. Tutto tornava di quanto già avevamo avuto occasione di osservare durante gli esorcismi domiciliari, ma senza nesso dinamico, senza ordine finalistico, come in un palazzo crollato in cui si ritrovano mescolate nelle macerie esattamente le stesse cose che arredavano le stanze quando il palazzo era ancora in piedi. Dominava questa disperata agitazione il grido stilizzato dei tarantati, il grido della crisi, un ahiii variamente modulato, e che meglio si sarebbe detto un guaito che non un grido umano (pp. 112-113; corsivo mio).

Questo passaggio è decisivo per molte ragioni, non solo nelle espressioni scelte con cura: quando l’ordine rituale si decompone in rottami e frammenti, e assenti sono il ritmo musicale, la danza, i colori, anche i protago-

nisti sembrano perdere il loro carattere umano: animali che guaiscono, vermi che strisciano, mentre i sintomi riprendono a dominare (agitazioni, atteggiamenti di depressione ansiosa, archi isterici), non più controllati dal dinamismo “ordinato e regolare” dell’esorcismo musicale che aveva saputo con quegli stessi materiali comporre “figure geometriche”. Al di fuori del tradizionale dispositivo di evocazione e deflusso, non restava che il naufragio e il caos di crisi individuali. (Il tempo gliene è mancato: ma sono certo che le trame della fine del mondo e del crollo delle tradizioni che andavano scrivendo gli intellettuali e i narratori africani di quegli anni pensando la loro crisi della presenza, il vacillare del loro mondo, lo avrebbe interrogato al pari di Sartre e Moravia. Perché i mondi di Chinua Achebe (1958), Cheick Hamidou Kane (1961), Yambo Ouologuem (1968), il loro e il nostro, avevano conosciuto entrambi il veleno e il morso della situazione coloniale e del razzismo, e le tenebre della Seconda guerra mondiale non erano state solo europee: avevano trascinato nelle trincee della morte tanti africani, gli stessi incontrati da Fanon, e riprodotto, persino in quei solchi di dolore, il dispositivo razziale e coloniale: come per i soldati di Camp Thiaroye⁵).

Torniamo al breve intervento del 1964. Vi ritroviamo tutti o quasi i temi della sua passata ricerca: i modi attraverso cui la crisi della presenza si manifesta; il rito e la sua efficacia, mediata dalla “destorificazione istituzionale”; l’ethos del trascendimento; il magma di una sofferenza psichica da interrogare con categorie storicamente e culturalmente orientate, pena il fallimento dell’incontro clinico e della diagnosi. Quei temi si sarebbero aperti sino a includere la letteratura dell’esistenzialismo, i temi dell’apocalisse cristiana, i movimenti millenaristici, ma soprattutto le inquietudini del suo tempo: la minaccia nucleare sempre più prossima e la consapevolezza che il rischio della fine (di una planetaria perdita della presenza) tornava nuovamente a farsi concreto. Ed è questo intreccio che mi preme qui portare alla luce. Prima voglio però sottolineare ancora una volta l’importanza del dialogo con la letteratura, un dialogo che aggiunge a LFM un ulteriore pregio.

Il progetto demartiniano è certo uno dei primi incontri riusciti fra letteratura e antropologia, e ciò che oggi sembra ovvio e necessario, de Martino lo aveva già visto. Del resto in quegli scritti, quello di Navel in particolare, de Martino non incontra solo un’autobiografia, ma la storia stessa, come sarebbe accaduto per le opere di Cheikh Hamidou Kane (1961), Kossi Efoui (2011), Toni Morrison (1993) o Chimamanda Ngozi Adichie (2008), dove i protagonisti sono ciascuno a modo loro *documenti involontari* di epoche e di vicende particolari. E che de Martino scelga di riprendere, nel corso di

un breve intervento presentato a un convegno, un lungo passaggio di quel raro cristallo della scrittura proletaria che è *Travaux*, pubblicato nel 1945, è una scelta la cui rilevanza va sottolineata. Quello citato è un frammento particolarmente intenso, in cui il corpo-memoria dell'autore rievocava nell'atto di salare la minestra la figura della madre, il gesto quotidiano di quella mano che per una strana magia ritornava ora nella memoria del suo gesto.

La scelta di ricorrere alla scrittura dell'operaio-scrittore Georges Navel (il vero nome era Charles François Victor) per pensare la crisi, il corpo e la memoria è per noi doppiamente preziosa. Nipote di un vignaiolo emigrato in Algeria, figlio di un operaio che aveva lavorato nelle colonie, dall'Indocina al Marocco, Navel sarebbe stato evacuato ragazzo in Algeria dalla Croce Rossa durante la Prima Guerra Mondiale. Tornato in Francia, fa diversi lavori, frequenta i gruppi anarchici, tenta il suicidio, e si sottrae miracolosamente all'arresto per essere renitente alla leva. Decide poi di fuggire in Spagna, nel 1936, con falsi documenti, e raggiunge la colonna anarchica Francisco Ascaso durante la guerra civile.

Navel offre nei suoi romanzi la dolorosa saggezza di chi ha potuto nelle sue stesse membra, e in quelle delle generazioni che l'hanno preceduto, toccare la fine, apprendere la storia e la violenza dello sfruttamento, vivere la tragedia coloniale e l'imprescindibile necessità di lottare contro il fascismo. È l'espressione di un'esistenza nel cui impegno de Martino vede forse la metafora del crollo, della tentazione di abdicare, ma anche della volontà di resistere e di opporvisi. Che de Martino, già attento a registrare ed annotare le voci e le denunce dei braccianti lucani si faccia dalla scrittura operaia di Navel, è un aspetto che non va trascurato: questi corpi-memoria custodiscono una potente coscienza storica del mondo e della crisi, come solo lo è quella degli ultimi. Il riprendere l'autobiografia di Navel suggerisce inoltre un tema fondamentale anche per l'etnografia contemporanea, che al racconto degli individui torna sempre più spesso: non per ridurre la cultura o il mondo a esperienza soggettiva e privata ma, semplicemente, per ricordare che sono le esperienze, le memorie e le parole delle persone a rivelare i modi unici in cui ciascun individuo vive nel corso della sua esistenza gli eventi e la storia globale, la violenza e i soprusi, i mutamenti e le apocalissi.

Negli anni in cui scrive de Martino, il tema della fine del mondo, di un tempo fratturato, è d'altronde largamente presente e morde insistentemente tanto la coscienza comune quanto quella degli intellettuali. Sono in molti

a condividere uno stesso vocabolario, e il comune sentimento di “un mondo che crolla”, come ricorda il titolo dato allo straordinario carteggio di Giovanni Pirelli con i genitori (PIRELLI 1990). Pirelli era nato nell’anno di un’altra apocalisse, il 1918, quando “la spagnola” aveva mietuto oltre 350.000 vite soltanto in Italia. Che abbia trovato la forza di oltrepassare l’orrore della guerra, e impegnarsi negli anni successivi nella lotta anticoloniale, è un’altra felice metafora di come la fine, il dolore⁶ e la ripresa si susseguano ininterrottamente nella nostra esistenza, sempre, imponendoci una domanda: saremo, dopo, ancora gli stessi?⁷ Oggi, a 75 anni da un’altra dolorosa tragedia il cui termine ancora non si intravede, quella della naqba (era il 1948), siamo morsi da un’ulteriore domanda: quante sono le apocalissi? L’elenco va dispiegandosi dinanzi a noi, infinito e monotono, come è accaduto a de Martino (CASES in MASSENZIO 2018: 8), e siamo costretti ad ammettere che non ha molto senso parlarne nei termini di un evento singolare. Come evento, l’apocalisse rimane solo figura testuale. Ma a chi sa scrutare la storia e i suoi segni opachi, la fine è esperienza che sembra ripetersi all’infinito (“la fine del mondo” è sempre “fine del proprio mondo”, scriveva De Martino): nei linciaggi della Luisiana, nelle foreste della Cambogia, sulle colline di Kigali, nelle miniere che seppelliscono i corpi degli ultimi, nelle imbarcazioni dei richiedenti asilo lasciate naufragare, nel fuoco delle foreste, nelle specie che si estinguono con velocità crescente, nei fiumi che esondano dopo essere stati a lungo, invano, imprigionati...

Leggendo Amitav Ghosh (2022) abbiamo un’altra prova di questo susseguirsi ininterrotto di catastrofi: un elenco che solo si allunga non appena cambiamo prospettiva o dilatiamo il compasso del tempo. Quello che accadeva nel 1621 in Indonesia, nell’arcipelago Banda, durante la guerra fra impero britannico e impero olandese per il monopolio dell’esportazione e del commercio della noce moscata e del macis, dovette avere lo stesso carattere di irrimediabile, incomprensibile fine del loro mondo: Mi chiedo – scrive Ghosh –

come ci si senta nel ritrovarsi di fronte a qualcuno che ti dice chiaro e tondo che ha il potere di mettere fine al tuo mondo, e che ha tutta l’intenzione di farlo [...] In breve, nel giro di pochi mesi dalla caduta di quella lampada, i bandanesi, comunità mercantile un tempo orgogliosa e intraprendente, avevano cessato di esistere come popolo. *Il loro mondo era stato annientato in meno di dieci settimane* (GHOSH 2022: 14 e 38; corsivo mio).

Cosa stavano vivendo i bandanesi di fronte al sistematico progetto di occupare, distruggere, deportare, uccidere se non l’apocalisse? Cosa avrebbero vissuto alcuni anni dopo dall’altro lato del mondo gli indiani Pequot, se

non l'apocalisse, allorquando, sullo sfondo della stessa odiosa guerra fra imperi coloniali, i loro villaggi furono ridotti in cenere nel massacro di Mystic, in Connecticut, e persino il loro nome venne vietato?⁸ Ho a tratti la sensazione che de Martino sentisse il dovere faticoso ma imprescindibile di fare un inventario delle apocalissi. Anche Fanon, di fronte alle atrocità della violenza coloniale, aveva utilizzato la nozione di apocalisse⁹ e richiamato nelle sue opere la necessità di fare un "inventario del reale", dei suoi nodi dolorosi, ma come? E perché?

Prima di tornare a de Martino e ai temi delle altre opere qui menzionate, è necessario aprire due parentesi.

La prima: Hiroshima, Nagasaki. Nel 1945, l'immagine dello scoppio della bomba atomica e dei corpi agonizzanti, arsi, uccisi da un semplice sorso d'acqua, segna un passaggio decisivo nella nostra rappresentazione della fine del mondo. L'atrocità dei campi di sterminio aveva messo il mondo di fronte alle astuzie con le quale il male poteva essere programmato, gestito, banalizzato e nascosto. Per Hiroshima e Nagasaki la razionalità nella scelta dei luoghi e la pianificazione dell'attacco, sebbene tutt'altro marginali, perdono rilievo di fronte a un'altra questione. La catastrofe non verrà celata o negata. Al contrario, sarà magnificata nella sua potenza devastatrice. Ma è soprattutto il tempo della devastazione a essere decisivo nella percepita potenza del nuovo dispositivo di morte: solo pochi istanti, qualche minuto, e decine di migliaia di vite, di esseri, di cose, scompaiono. Perché sorprendersi della follia e dei tentativi di suicidio di Claude Eatherly, il pilota che lanciò la bomba? Distrutto dalla potenza del suo gesto (una semplice contrazione dei muscoli della mano aveva ucciso centinaia di migliaia di uomini, cancellato edifici, ponti, cantieri, e ciò che era rimasto – un albero, una fabbrica – sarebbe diventato un monumento, un altare), Eatherly è una figura esemplare di ciò che il Post Traumatic Stress Disorder non riesce ancora a dire. A sorprendere, ricorda Anders nella famosa lettera inviata a Eatherly nel 1959, è piuttosto l'impotente tranquillità dei medici che provavano a curarlo ricordandogli che lui non aveva colpe, o la serenità del suo compagno di missione, Joe Stiborik, che negava la tragica dimensione dell'evento ("solo una bomba più grande").

Pochi furono del resto in quegli anni gli psichiatri statunitensi che provarono a uscire dal crampo diagnostico-classificatorio e avviare una riflessione critica sui temi del disastro nucleare e il ruolo del proprio sapere. Fra le poche eccezioni, Robert Jay Lifton (1987), lo psichiatra del quale in Italia sono noti soprattutto i lavori sui medici nazisti, autore di riflessioni quanto

mai acute su Hiroshima e gli *hibakusha* (le persone esposte agli effetti delle radiazioni) che sopravvissero alla bomba¹⁰.

Anche laddove il tempo di una apocalisse è più lento, facciamo però fatica a credere che la fine possa davvero arrivare, e proviamo ancora a voltare altrove il nostro sguardo per non vedere che la fine del nostro e di altri mondi è davvero possibile, lì, fra noi. Questa resistenza, questo impulso a obliare, ha a che fare – osservava nel 1956 Günther Anders – con la nostra cieca fede nel progresso: ce ne siamo talmente ubriacati che, senza rinunciare alla “speranza escatologica”, come dimostrano le rivoluzioni dei secoli scorsi, abbiamo finito col dimenticare la concreta possibilità che il mondo possa finire (ANDERS 2007). L’incapacità di riconoscere la minaccia delle nuove apocalissi nasce ancora dalla stessa fede nel progresso e dalla stessa ingenua malattia del nostro pensiero?

Queste tracce mi servono per ricordare quello che è probabilmente uno dei nuclei più importanti del progetto teorico di Ernesto de Martino, e riprendere con lui un dialogo che non sia solo filologico per riflettere sulle nostre angosce e i nostri dilemmi, chiedendoci insieme a lui: di fronte alla minaccia della fine, allo scandalo della morte, alla sinistra violenza dell’uomo sull’uomo, gli esseri, le cose, che cosa è possibile fare? Come le società e gli individui (e i non umani, occorre aggiungere d’ora innanzi) hanno saputo riprendere a camminare nella storia, nel mondo? Quando non riescono più a rispondere alla minaccia? L’immagine prima ripresa da *La terra del rimorso* e relativa a Galatina, quando i simboli e la cultura del tarantismo cessavano di essere operanti e i sintomi naufragavano in mute espressioni individuali senza più trovare orizzonte nel dispositivo rituale, è oggi la metafora letterale dell’incapacità della nostra cultura ad agire e curare, in un medesimo gesto, tanto la sofferenza degli uomini (la solastalgia, e quelle crisi di ansia – la sensazione di non riuscire più a respirare, l’impressione di morte imminente, ecc. – che la nostra psichiatria ha provato malamente ad anestetizzare con la formula di “crisi di attacco di panico”) quanto quella degli altri esseri e dell’intero pianeta? Anche la nostra crisi rischia di essere senza *eschaton*? È forse da queste tracce che bisogna provare a ripartire.

De Martino vede i temi apocalittici come il terreno elettivo per il confronto sistematico fra “quattro distinti tipi di documenti”: quello della crisi della società borghese e della sua fine nel discorso marxista; quello relativo all’apocalisse nella tradizione giudaico-cristiana; quello delle religioni storiche, con il suo ciclo di distruzioni e rigenerazioni periodiche; quello,

infine, dei movimenti millenaristici, la cui voce montava in quegli anni sempre più “in collera”¹¹, accompagnata dal tuono della società un tempo colonizzate.

Un simile progetto comparativo rischiava però di sgretolarsi, o essere considerato come illegittimo, tanta l’eterogeneità delle crisi e delle apocalissi di cui intende redigere l’inventario, tanta l’ampiezza degli orizzonti e delle epoche di cui vuol dar conto, soprattutto per quanto concerne le apocalittiche culturali, se non fosse stato possibile offrire un’interpretazione integrata e coerente: «D’altra parte tale confronto riuscirà con tanta maggiore energia a individuare differenze storico-culturali estremamente significative quanto più farà al tempo stesso valere l’esigenza di *una interpretazione unitaria* del tema apocalittico nel suo significato antropologico più generale» (2018: 550; corsivo mio).

Ora questa “interpretazione unitaria” de Martino riesce a pensarla grazie al contributo di un quinto “documento”, di cui a più riprese sottolinea il fondamentale “valore euristico”, quello psicopatologico: «che ci mette in rapporto con *un comune rischio umano di crisi radicale*, rispetto al quale le diverse apocalittiche culturali, comunque atteggiare, si costituiscono tutte i come tentativi, variamente efficaci e produttivi, di mediata reintegrazione in un progetto comunitario di esserci-nel-mondo» (*ibidem*; corsivo mio).

Si tratta di uno snodo decisivo per comprendere il progetto demartiniano e il suo interesse per i dossier clinici, di cui quello del contadino di Berna è il più celebre. Forse, quando venne pubblicata la prima edizione di LFM, pochi seppero comprendere l’importanza di questo caso per la costruzione di una etnopsichiatria autoctona (come suggerisce anche Charuty) e critica, che avrebbe dovuto attendere ancora molto prima di cominciare ad essere riconosciuta o immaginata. Dobbiamo pertanto essere doppiamente grati alla nuova edizione de LFM che offre inedite chiavi di lettura di temi attualissimi e restituisce loro la giusta salienza.

Il programma demartiniano – invocando i contributi dell’etnopsichiatria e della psichiatria transculturale – suggeriva di fatto una critica radicale della psichiatria (è il tempo in cui sembra annunciarsi una stagione feconda nel dialogo fra psichiatria e antropologia, e in de Martino l’incontro con Callieri, sottolineato in tutte le edizioni de LFM, sta a ricordarlo). Contro una psichiatria bloccata dall’ossessione nosografica (è negli anni Cinquanta che veniva pubblicata la prima edizione del DSM) o irretita dalla false promesse delle sue molecole (le stesse, in fondo, ad essere utilizzate da oltre cinquant’anni), de Martino vuole far valere all’interno di una pro-

spettiva storico-culturale il “valore euristico” del sintomo, della malattia, suggerendo che la sofferenza individuale può diventare un prisma epistemologico per cogliere tanto il valore della cultura (delle apocalittiche culturali) quanto il significato di altre apocalissi. Ciò perché nel sintomo opera una verità che non è storica, sociale, culturale, biologica o psichica, privata e interiore, ma tutte queste cose insieme. E da questa premessa che il “documento psicopatologico” può dispiegare il suo ruolo decisivo nel programma dell’etnopsichiatria demartiniana:

Se si vuole illustrare il particolare valore euristico che spetta alle apocalissi psicopatologiche nello studio storico-culturale e antropologico delle apocalissi culturali, viene innanzi tutto in considerazione ciò che abbiamo chiamato l’apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi. La elettività di questo punto di partenza, nel quadro di una più vasta ricerca comparativa, è in rapporto al fatto che dell’apocalittica d’oggi possiamo parlare in prima persona, cioè in quanto occidentali e in quanto «borghesi» che vivono e combattono i rischi della loro epoca e che sono partecipi di una storia culturale che quei rischi ha maturati. Ciò comporta la possibilità di utilizzare un documento interno di comprensione che soltanto con minore immediatezza è raggiungibile a proposito di altre apocalittiche culturali, come per esempio quella del protocristianesimo o quelle delle grandi religioni storiche o dei popoli cosiddetti primitivi (DE MARTINO 2018: 523).

La dialettica fra presenza e crisi della presenza, estratta dal lessico heideggeriano e janettiano, aveva trovato in de Martino una feconda riconfigurazione permettendogli di pensare in modo originale la pulsione di morte come il rovescio della prima (e criticare allo stesso tempo l’antropoanalisi di Danilo Cargnello, di cui sottolinea la fragilità quando pensa di «prescindere da valutazioni storico-culturali o etnopsichiatriche»). La crisi della presenza è il riemergere del negativo, il ritrarsi della volontà di essere in una storia umana, contro il quale intervengono le “apocalittiche culturali”. L’analisi dei modi della reintegrazione è una preoccupazione costante del pensiero di De Martino, che guarda all’aspetto più autentico della cultura, quello della cura:

Se la cultura è lotta contro la crisi radicale dell’umano – cioè contro l’ammalarsi della mente, come potrà lo storico ricostruire la vita culturale prescindendo dal significato che di volta in volta assume questa lotta e come potrà lo psicopatologo comprendere i suoi malati senza una presa di coscienza sistematica della norma culturale e della sua storia? (DE MARTINO 2018: 200)

Qui l’autore non sembra molto lontano da quanto Eric de Rosny avrebbe suggerito riferendosi al caso specifico delle terapie dei guaritori in Camerun¹².

La necessità di combattere contro la crisi della presenza non è realizzata soltanto dal ricorso alle tecniche del rito: essa traduce la consapevolezza di dover inventare sempre nuove strategie per operare efficacemente nei mutevoli luoghi della crisi. Come ricordano Massenzio nell'introduzione alla nuova edizione de *Il mondo magico* e Ciavolella in un recente e dettagliatissimo lavoro di ricostruzione storica del periodo demartiniano fra il 1943 e il 1945 (CIAVOLELLA 2016; 2018), de Martino non aveva rinunciato a combattere nella resistenza durante gli anni della guerra: anni che gli avevano rivelato che «Tutto, nella vita dello spirito, può essere rimesso in causa». Questa frase richiama la nostra attenzione perché de Martino sembra suggerire la labilità ontologica dell'esserci, che la revocabilità della presenza è la cifra della condizione umana:

Occorre appena avvertire che anche nella nostra civiltà vi sono situazioni «marginali» (cioè estranee al suo carattere individuante) in cui tali forme possono ancora mantenersi ovvero riprodursi, acquistando in dati casi un rilievo anche culturale, sebbene secondario: basterà pensare alle tradizioni magiche ancora vive presso le nostre popolazioni contadine, alla magia dei circoli spiritistici, e a quella che si collega a determinati stati psicopatici, come la psicastenia, la schizofrenia, la paranoia. In tutti questi casi si ha un persistere o un riprodursi, in forma più o meno autentica, dei modi della realtà magica e del correlativo dramma esistenziale, il cui modello è offerto dall'epoca magica. Del resto anche l'uomo colto e «normale» può essere più o meno fugacemente tocco, nella sua vita quotidiana, da queste realtà arcaiche. *Tutto, nella vita dello spirito, può essere rimesso in causa*, anche quelle conquiste che sembravano messe al riparo da qualunque rischio, e quindi anche la conquista fondamentale di esserci nel mondo. In una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia, ecc. *l'esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico* (DE MARTINO 2022: 131, nota 89; corsivo mio).

Se questo è il principio della crisi “nella vita dello spirito”, il progetto de LFM sembra voler allargare questa intuizione e guardare ora fuori non solo alle apocalissi ma anche e soprattutto ai contesti in cui “particolari sofferenze e privazioni” hanno nuovamente messo in discussione quanto sembrava garantito, schiudendo nuovamente la porta al “dramma esistenziale”. Non è solo l'efficacia simbolica a interessarlo, come in Lévi-Strauss, quanto i modi attraverso i quali la cultura risponde al dramma della presenza e tenta di ricondurlo all'interno di un “progetto comunitario”. Al progetto di indagare il potere delle immagini, delle metafore e dei simboli de Martino affianca l'urgenza di esplorare ciò che nel mondo magico non è ancora deciso («Nella magia il mondo non è ancora deciso, e la presenza è ancora

impegnata in quest'opera di decisione di sé e del mondo»). Perché è solo la decisione che può risolvere l'angoscia di non esserci e oltrepassare il paralizzante sentimento di una minaccia incombente: ciò che potremmo definire come il nucleo comune di ogni "patologia del divenire", affermando risolutamente l'assenza ma reiterandola anziché subirla (il potere dello *haunting* si potrebbe aggiungere, superiore a quello dell'ontologia). Ecco la geniale cattura di Freud e del suo rocchetto, grazie al quale il bambino controlla la propria angoscia, la crisi della presenza scatenata dall'allontanamento della madre.

La celebre immagine della scala è a questo proposito esemplare, anche a confermare l'anima fotografica della riflessione demartiniana: su uno stesso scalino, il sintomo e il gesto rituale s'incontrano e si assomigliano dando l'impressione, a chi si accontenta di un'istantanea, di avere di fronte a sé due persone colte nello stesso istante e nello stesso agire. La prospettiva diacronica rivela invece un uomo che scende e si allontana dall'*ethos* comune, e uno che sale, e grazie al rito, alla "destorificazione istituzionale" resa così possibile, riprende il proprio cammino all'interno del suo gruppo: oltre la caduta, oltre la crisi. Per de Martino questo significa che «lo stesso comportamento può apparire nello stesso individuo due volte: *come sintomo di una crisi e come simbolo di reintegrazione* durante il funzionamento regolare di un istituto culturale definito» (DE MARTINO 2018: 205; corsivo mio). Basta ricordare le scene di un culto di possessione per averne la prova. Si tratta di un passaggio che sembra congiungersi direttamente con quanto Lévi-Strauss aveva scritto parlando di quella particolare "scaltrezza" del pensiero selvaggio, una "scaltrezza che noi sottovalutiamo", che sta non nel «negare il divenire storico, ma nell'ammetterlo come una forma senza contenuto» (LÉVI-STRAUSS 1964: 257). La lévi-straussiana "diacronia domata" è senza dubbio il concetto più vicino, sebbene di diversa ispirazione, a quello di "destorificazione istituzionale".

De Martino offre qui un chiasmo epistemico di grande potenza: «il trauma psichico dissocia: cioè dissolve la storicità della presenza [...] Qui sta la destorificazione o la alienazione come rischio» (DE MARTINO 1995: 127; corsivo mio), ma la dissociazione *rituale* (ossia la transe sperimentata nel corso di una crisi di possessione, come nel tarantismo), cura. La ripetizione, quando è semplicemente *subita*, è sintomo ossessivo, abdicazione dell'esserci, ma l'iterazione intenzionale, *decisa*, permette il governo della crisi («La destorificazione istituzionale è la difesa culturale dalla dissociazione traumatica»; quanto a quest'ultima, essa sarà risolta «come iterazione metastorica di uno stesso evento anch'esso metastorico»; [*ibidem*]). L'ana-

lisi demartiniana delle tecniche di destorificazione istituzionale non può essere ripresa in queste note come meriterebbe: in essa sta, evidente, una peculiare e originalissima concezione tanto del tempo storico quanto del tempo soggettivo, che nel rito (e nella crisi) s'intrecciano in un nodo unico, incontrando nel mito un altro chiasmo:

Il mito è parola, e al pari di ogni parola arresta e configura. Tuttavia mentre la parola profana arresta e configura il mondo, il mito dà orizzonte al rischio di perdere la presenza e la stessa possibilità di esserci in un "mondo" [...]. Il mito è quindi parola della crisi, cioè *crisi fermata e riaperta al processo di reintegrazione* (ivi: 145; corsivo mio)

Le tecniche di «mediata reintegrazione in un progetto comunitario di esserci-nel-mondo» (DE MARTINO 2018: 550) avevano già conosciuto in *Morte e pianto rituale* una delle letture più dense, ma in quel libro a catturare il lettore è anche la tensione rivolta a cogliere il *ripetersi* delle forme della passione, del dolore, del lamento funebre in epoche e contesti diversissimi (DE MARTINO 2021). Se de Martino avrebbe seguito un analogo proposito ne *La terra del rimorso*, suggerendo "l'affinità di funzioni" fra la possessione nel Salento e nel vodù ad Haiti, fra il tarantismo pugliese e il culto bori in Niger o quello zar in Etiopia, in *Morte e pianto rituale* avremmo visto nelle iscrizioni e nelle immagini trovate sulle tombe di Tebe o in Attica, nei dipinti di Giotto o del Ghirlandaio, e poi ancora nei gesti e nei capelli delle lamentatrici lucane, le stesse, potenti figure del dolore di fronte allo scandalo della morte. È uno straordinario archivio delle passioni umane, che ancora una volta rivela in tutta la loro potenza le tecniche culturali di difesa dal rischio di non esserci, come aveva già osservato de Martino in un brevissimo ma decisivo articolo apparso due anni prima, dove già si coglieva la seduzione esercitata su de Martino dalla magia di Warburg¹³. Perché anche Warburg, scrutando le figure del dolore, e trovandosi sempre di fronte all'immagine del serpente, «quintessenza del dolore umano e della redenzione [...] al quale spetta un capitolo a parte nella filosofia del come se» (WARBURG 1998: 62)¹⁴, non aveva esitato ad affiancare i serpenti di Laocoonte dei Musei Vaticani, quello delle Menadi danzanti in un rilievo neoattico, il serpente di Asclepio dei Musei capitolini a quello dei disegni degli indiani Pueblo...

La potenza di questa magia delle forme, essa stessa ripetizione, è per noi uno dei capitoli più affascinanti del percorso demartiniano, come Masenzio (2022) non manca di ricordare riferendosi alla ricerca dello storico Georges Didi-Huberman. È il concetto di *Nachleben*, "sopravvivenze", centrale in Warburg, a fare da sfondo a questa invisibile ma potente ragnatela

che intreccia memorie, corpi, segni, testi, passioni, documenti, discorsi, una ragnatela lacerata che sperimenta le lacerazioni provocate dai colpi di vento della storia.

Ora però, a guisa di conclusione, e proprio riflettendo sulle innumerevoli tecniche dirette a controllare la crisi della presenza fra coloro che volevano essere guariti ma insieme emanciparsi ed essere riconosciuti soggetti della storia (come ricorda DEI 2023: LII), dobbiamo porci una domanda: quelle tecniche, possono ancora, e con quale grado di efficacia, realizzare quel progetto di “uccisione momentanea della storia” di cui erano strumento ed espressione? Quando la sofferenza e la morte travolgono il pianeta intero, i suoi esseri, e il sentimento di un’apocalisse quotidiana ci afferra alla gola, quando la domanda insonne che abita il nostro pensiero più segreto è quando e come il mondo finirà, dove trovare i presupposti perché la storia sia decisa e non solo subita?

Qui introduco uno scarto, e mi servo di lavori che muovono l’orizzonte di riflessioni fin qui considerato verso altre memorie e altre testimonianze di fine del mondo: quelle dei pescatori della baia di Minamata, intossicati dal mercurio disperso nelle falde acquifere dalla Chisso Company; di coloro che sono stati ammalati dalla Solvay in Toscana, dal carbone di Brindisi o dalle polveri di Taranto (come mostra la recente e densissima ricerca di Jasmine Pisapia; PISAPIA 2022). Come pensare a queste apocalissi e ai loro effetti? De Martino accetterebbe la sfida di sfogliare un tale catalogo infinito, ne sono certo, aggiungendo le pagine in cui Laura Ogden intreccia foto, storie di uomini e castori, racconti di lingue uccise e ghiacciai che si ritraggono nel sud del Cile e dell’Argentina (OGDEN 2021). E analizzerebbe insieme a noi queste ed altre apocalissi, pensando alla singolare capacità che l’uomo ha, malgrado tutto, di passare “da un mondo all’altro” e sopravvivere “alle catastrofi dei suoi mondi” senza smettere di riconoscere alla vita culturale quella misteriosa qualità che è la capacità di coprire “la crisi della presenza” e “i modi dell’assenza”, e ripetere che è proprio questo negativo, “messo a nudo dalla follia”, a dare rilievo all’incessante sforzo che la vita culturale compie (DE MARTINO 2018: 210).

Occorrerebbero pagine e pagine per dispiegare questo pensiero fulminante, secondo il quale la follia rivela, attraverso la catastrofe individuale, l’enorme lavoro realizzato dalla cultura per “coprire” la crisi della presenza. E siamo spinti a chiederci perché de Martino usi qui ripetutamente il termine “coprire”, e perché tale “copertura” identifichi la vita culturale: quasi che quest’ultima abbia il compito non solo di curare ma anche quello

di occultare le proprie fraglie. Forse è qui che il dialogo con i temi contemporanei sulla fine del mondo si fa più serrato, più opaco e più necessario. Anche perché quel sentimento di “mutamento pauroso”¹⁵ non è oggi l’isolata manifestazione dei vissuti schizofrenici, ma un’esperienza epidemica che infesta un tempo dominato da catastrofi sempre più imprevedibili, sempre più difficili da controllare: come per i grandi incendi (*wildfires*) di questi anni, in grado di sfidare persino i più sofisticati modelli matematici (PETRYNA 2022).

La crisi ecologica, l’antropocene o meglio, il capitalocene, sono oggi lo spettro che soffoca e consuma il futuro, le sue possibilità. È a questo orizzonte che voglio guardare in queste conclusioni, intrecciando il contributo demartiniano con prospettive eterogenee, la prima delle quali è la minaccia rappresentata dalla crescente diffusione di un’altra forma di apocalisse psicopatologica: non il delirio di fine del mondo ma il ritiro dal mondo, la fine del progetto comunitario, quali si colgono facilmente in una sindrome come quella *hichikomori*, in Giappone, o tout court nel ritiro caratteristico della condizione depressiva.

Mark Fisher ha voluto riprendere i temi della sofferenza sociale e politica ricorrendo al concetto di *hauntology*, forgiato da Derrida giocando sulle parole “ontology” e *hauntology* (la prima riferita a ciò di cui si può dire che esiste, la seconda a ciò che opera paradossalmente a partire dalla sua assenza). La maniera in cui Fisher si appropria di questi concetti sta al centro di un progetto teorico dove si ha però l’impressione di incontrare un’altra diagnosi: che della cultura – il cui importante ruolo nell’oltrepassamento della crisi e nella reintegrazione de Martino aveva sottolineato – mostra invece il rovescio:

Negli ultimi 10-15 anni in particolare, le tecnologie internet e le comunicazioni attraverso i cellulari hanno alterato la struttura dell’esperienza quotidiana al di là di ogni possibile riconoscimento. Tuttavia, forse proprio a causa di questo, c’è la sempre più diffusa impressione che la cultura ha perso la sua capacità di afferrare e articolare il presente. O che, in un senso davvero decisivo, non c’è più nessun presente da afferrare e articolare (FISCHER 2014: 19-20).

Questa impossibilità del riconoscimento, questo sentimento di alterazione dell’esperienza quotidiana e di generalizzata vulnerabilità alla quale i dispositivi mitico-rituali (e la cultura in senso più generale) non sembrano capaci di rispondere, ha dato origine a una copiosissima letteratura dove nuovi concetti stanno emergendo. Per esempio, il concetto di melanconia viene immaginato come utile a contrastare l’egemonia discorsiva della

“depressione”, esemplare metafora della modernità neoliberale e condizione catturata ormai delle lobbies farmaceutiche. Il ritorno di una categoria come quella di melanconia costituisce così uno scarto e un’opposizione: quasi ad evocare la possibilità di un sentimento “deciso” e non “subito”, per riprendere la terminologia demartiniana. Concepita come diffusa “struttura di sentimento” (la formula è di Raymond Williams), la cui caratteristica sarebbe quella di rimanere disciolta e sospesa nel milieu sociale, senza mai sedimentare nell’inchiostro scuro di un sintomo, di una diagnosi, la melanconia è stata immaginata come l’espressione dell’ostinata volontà di non dimenticare ciò è stato confiscato, sottratto, rubato, e così contestare l’ordine egemonico delle cose (i dominanti modelli di successo e di integrazione che hanno falciato in questi ultimi decenni la vita delle classi lavoratrici, in particolare; CRUZ 2018; 2022). D’altro canto, il convergere di tanti lavori sulla condizione delle minoranze (BENEDEUCE 2019; CLARKE KAPLAN 2007; ENG, HAN 2018; MBEMBE 2020) può essere considerato come il segno inequivocabile di quanto sia urgente tornare a pensare alle specificità dell’apocalisse razziale.

Su un altro fronte, l’invito a costruire modelli di “causalità ibrida” (WALKER 2010), una nozione suggerita anche nel lavoro già menzionato di Adriana Petryna, ci spinge a pensare diversamente l’altro dossier: quello dell’incombente catastrofe climatica, e dei segnali che sempre più spesso richiamano la nostra attenzione sulla possibile fine del mondo. Pensare nei termini di una causalità ibrida significa inoltre uscire dai vincoli epistemologici dei modelli scientifici dominanti e accogliere altre interpretazioni, altri saperi: quelli che sono stati a lungo assoggettati e marginalizzati. Si tratta di saperi nutriti dall’immaginario e dalla parola dei miti (Davi Kopenawa, Ailton Krenak, ecc.), da una semiotica capace di decifrare i presagi di una crisi, di una catastrofe, e che sarebbe urgente imparare ad ascoltare: come purtroppo non accadde ai pescatori della baia di Minamata, ai cui racconti di pesci che si comportavano in modo strano, uccelli che precipitavano nel mare o gatti che cominciavano a danzare, nessuno dette molto credito, fino a quando le terribili lesioni nervose provocate dal mercurio disperso nelle falde acquifere dalla Chisso Company avrebbero determinato le loro evidenti e tragiche conseguenze (MICHIO 1972; WALKER 2010).

I riferimenti potrebbero essere moltiplicati, e il programma di ricerca sulle apocalissi culturali e psicopatologiche trasformarsi nell’invito a non abdicare, a sviluppare una diversa maniera di osservare il mondo (una *art of noticing*, scrive Tsing), a resistere (epistemologicamente, politicamente) fra le rovine di un “capitalismo di cattura”: che trasforma ogni cosa in oggetto, in

beni commercializzabili, anche ciò che non è stato prodotto (TSING 2015). Nella prefazione all'edizione francese del libro, Stengers commenta così questa proposta:

Se [Tsing] pone la questione delle possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo, non è perché si colloca in una prospettiva post-capitalista, dal momento che le rovine e i loro funghi sono a questo proposito muti. È piuttosto per difendere questa possibilità contro la mutilazione delle immaginazioni, in particolare quella dei suoi colleghi accademici quando conferiscono alle loro categorie il potere di definire ciò che conta e ciò che non sarebbe altro che anedddotico o parassitario (STENGERS 2017: 27).

È con lo spirito di chi non vuole abdicare che siamo dunque invitati oggi a ripercorrere "l'inquieto" (MASSENZIO 2021) dossier Ernesto De Martino, immaginando strategie epistemologiche e politiche che contribuiscano a curare le odierne "paure di fine del mondo" (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO 2017).

Come suggeriscono molti dei lavori citati, di fronte alle catastrofi ambientali, alle malattie provocate dall'industria e i suoi disastri, il sapere antropologico che si vuole erede del sentiero tracciato da de Martino è chiamato a costruire nuove alleanze disciplinari, con tre obiettivi maggiori: non cessare di guardare alla durezza della storia e alle sue violenze; ricordare che i soggetti etnografici non chiedono solo di essere riconosciuti come "soggetti della storia" ma anche come soggetti di sapere; infine, apprendere come diventare «non disponibili alla servitù, alla subordinazione o a vivere sotto condizioni del cui farsi non si è fatto parte e il cui fine è renderti niente o nessuno, o qualcuno utile solo a loro» (GORDON 2022: 12)¹⁶.

Minamata, 31 marzo 2023

Note

⁽¹⁾ Ernesto de Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Translated and annotated by D.L. ZINN, Foreword by Vincent Crapanzano, London, Free Association Book, 2005; Ernesto de Martino, *Magic. A Theory from the South*, translated and annotated by D. L. ZINN, Chicago, HAU Books, 2015. La nuova edizione di *Sud e magia* è stata curata da F. Dei e A. Fanelli (*Sud e magia. Edizione speciale con le fotografie originali di F. Pinna, A. Gilardi e A. Martin e con l'aggiunta di altri testi e documenti del cantiere etnologico e lucano*), Firenze, Donzelli, 2015.

⁽²⁾ Cfr., a titolo d'esempio, la discussione apparsa sulla rivista italiana ANUAC ("Ernesto de Martino – La fine del mondo", 10, 2, Dicembre 2021: 49-109). Cfr., sul tarantismo,

Giovanni Piza (2015) nonché l'introduzione di Marcello Massenzio (2023: XII-XXXIII) e Fabio Dei (2023: XXXIV-LII) all'ultima edizione de *La terra del rimorso*.

⁽³⁾ *Il problema della fine del mondo* è il testo presentato a un convegno organizzato da Pietro Prini e pubblicato nel 1964 in P. Prini (a cura di), *Il mondo di domani* (Roma, Abete, 1964, pp. 225-231). Sempre nel 1964 appare il testo riprodotto ora in appendice, "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche", pubblicato in *Nuovi Argomenti* (69-71: 105-141). Il 1964 è anche l'anno in cui appare il film di Michelangelo Antonioni *Deserto Rosso*, nel quale ritroviamo intrecciate le figure della crisi psichica (la malattia psichiatrica di cui ha sofferto la protagonista), il destino di incomunicabilità e di solitudine dei personaggi, il vuoto di un mondo borghese che scivola inesorabilmente nell'insignificanza, sullo sfondo delle raffinerie fumanti del Ravennate: efficace metafora, quest'ultima, della modernità industriale e delle sue minacce). Sono grato a Marcello Massenzio per avermi ricordato l'importanza di questo film.

⁽⁴⁾ Imbriani osserva però giustamente che de Martino non chiede all'anziano pastore i veri motivi del suo disagio, che poteva nascere dal non riuscire ad afferrare il segreto progetto di quegli sconosciuti ben più che dall'essersi allontanato dal campanile a lui familiare: esperienza, questa, tutto sommato frequente nella vita di un pastore (Imbriani 2014).

⁽⁵⁾ A Camp Thiaroye si consuma il tristemente noto massacro contro i militari africani che avevano combattuto per la Francia durante la Seconda guerra mondiale e, collocati provvisoriamente nel campo militare di Thiaroye, non lontano da Dakar, avevano osato chiedere la paga loro dovuta e un abito civile prima di tornare a casa. Di fronte al rifiuto delle autorità militari francese, i soldati decisero di non lasciare il campo, come era stato loro ingiunto, se non fossero stati prima pagati. Per il governo francese questo comportamento altro non era che un ammutinamento, le autorità decisero allora l'invio di uomini del Primo reggimento di *tirailleurs* senegalesi e di carri armati che il 1° dicembre 1944, dopo piccole scaramucce, avrebbero ucciso decine (secondo altre testimonianze centinaia) di soldati. Molti di essi furono arrestati e puniti severamente con anni di prigione. Alcuni di essi morirono in carcere. Ousmane Sembène e Thierno Faty Sow avrebbero realizzato nel 1988 un film su questo evento, reso più tragico dal fatto che furono soldati africani a sparare, ancora una volta, su altri africani.

⁽⁶⁾ «13 Giugno 1943 [...] Un film Luce, ieri sera, riproduceva la scena del rientro di un battaglione della Iulia. In testa al battaglione, subito dietro al comandante, inquadrato come gli alpini, le madri e le mogli dei caduti. La dolorosa fierezza di quei volti... Io mi sentii una morsa nel corpo, sensazione di soffocare nel tentativo vano di gridare... Cos'è, cos'è, questo qualcosa di trascendente alla mente, che con tanta potenza mi assale e mi dà uno spasimo anche fisico, soprattutto fisico?» (PIRELLI 1990: 343).

⁽⁷⁾ Questa, per certi versi, anche la domanda che si poneva Cedric Robinson quando si chiedeva quale condizione potessero sperimentare gli schiavi e i loro discendenti dopo la fine della schiavitù e il *riconoscimento* della loro condizione umana.

⁽⁸⁾ Il resoconto di uno dei responsabili del massacro dei Pequot, John Mason, è eloquente: «Il capitano [Mason stesso] disse dobbiamo bruciarli [...] E l'onnipotente investì i loro spiriti di un tale terrore che schizzavano via da noi e si gettavano tra le fiamme [...] Così adesso erano allo stremo quelli che non molte ore prima si esaltavano nel

loro grande orgoglio. [...] Ma dio era sopra di loro, e rideva con sdegno dei suoi nemici e nemici del suo popolo, e li ridusse a un forno fiammeggiante» (cit. in GHOSH 2022: 32-33).

⁽⁹⁾ «In regola generale, la psichiatria clinica pone i diversi disturbi presentati dai nostri ammalati sotto la rubrica “di psicosi reazionali”. Così facendo, si privilegia l’evento che ha scatenato la malattia benché, qua e là, sia menzionato il ruolo del terreno (la storia psicologica, affettiva e biologica del soggetto) e quello dell’ambiente. Ci sembra che, nei casi presentati qui, l’evento determinante è soprattutto l’atmosfera sanguinosa, spietata, il generalizzarsi di pratiche disumane, l’impressione tenace che ha la gente di assistere ad una vera apocalisse» (FANON 1962: 178).

⁽¹⁰⁾ Lifton riflette sul paradosso epistemologico che attraversa ogni tentativo di riflettere sul *nulla*, perché Hiroshima è il trionfo del nulla, e scriverne è una singolare lotta per mantenere “un senso di continuità” e trovare “un modo per respingere questo destino”. Nel capitolo *Is Hiroshima Our Text?* osserva: «Più un evento è decisivo, meno ha probabilità di essere studiato [...] Con Hiroshima una delle ragioni ha certo a che fare con il dolore e la paura che suscita [...] Ma un’altra ragione di questo rifiuto è la minaccia che esso pone ai nostri presupposti e ai nostri convenzionali stili di ricerca”. Lifton definirà la prima fase della sua ricerca come un immergersi “nel mare dei morti e di coloro che erano sopravvissuti per un soffio” (*sea of dead and near-dead*), l’inizio di ciò che sarebbe diventato un “incontro permanente con la morte”» (LIFTON 1987: 33-40).

⁽¹¹⁾ Faccio riferimento qui al lavoro di Barbara Glowczewski (2004), dove l’autrice discute le strategie degli aborigeni australiani per pensare e resistere, malgrado gli elevatissimi costi sociali e psichici, alla catastrofe dell’incontro coloniale, strategie costruite intrecciando esperienza, corpi, memorie, rocce, sogni e arte.

⁽¹²⁾ De Rosny dice testualmente che è proprio nella cura, nel tempo della guarigione rituale, che cogliamo il senso più autentico della cultura. Scrivendo delle spettacolari performance notturne del suo maestro Din, nganga della città di Douala, scrive: «Essa non cerca di dimostrare l’esistenza di una cultura africana, ma è l’esercizio stesso di questa cultura in una delle sue funzioni principali: la guarigione. *Qui nessuno dà l’impressione di giocare*» (1981: 25; corsivo mio).

⁽¹³⁾ Nel 1956 apparve sulla rivista *Meridione* il breve articolo “Amore e Morte”, dove le tesi essenziali di *Morte e pianto rituale* sono già delineate, e dove ricorrono termini propri del vocabolario di Warburg: “vestigii”, “documenti”, ecc. (DE MARTINO 1956). Cfr. anche Pisapia mette in luce a partire dalla sua densa etnografia a Taranto (2013; 2022).

⁽¹⁴⁾ Superfluo annotare che, accanto alle questioni della ripetizione, del “trauma che dissocia”, della suggerita analogia fra la nozione di “presenza” e quella di “pulsione”, e della relazione fra lutto e melanconia, anche quella del “come se” (delle sue connessioni con la nozione di “destorificazione istituzionale”) è fra i capitoli maggiori del dialogo tra Ernesto de Martino e psicoanalisi freudiana.

⁽¹⁵⁾ Questa espressione è ripresa da de Martino a partire dagli scritti di Sergio Piro e di Francesco Coppola, che in quegli anni andavano esplorando l’esperienza e il sentimento di crollo, di fine del mondo nel vissuto dei pazienti schizofrenici; fu Coppola a

coniare tale espressione (COPPOLA 1991). Un testo fondamentale per la comprensione del “vissuto di fine del mondo”, purtroppo scarsamente ripreso, è quello di Tosquelles (1986), che ne parla in riferimento alla follia di Nerval. La pubblicazione riprende la tesi di medicina discussa dall'autore a Parigi nel 1948.

⁽¹⁶⁾ Qui Avery Gordon (il cui lavoro è finalmente disponibile al lettore italiano nella riuscita traduzione di Consigliere e Rahola), si ispira ai lavori di Cedric Robinson: un altro autore irrinunciabile della nostra agenda di ricerca, della nostra etnopsichiatria.

Bibliografia

- ACHEBE C. (1958), *Things Fall Apart*, William Heinemann Ltd., Portsmouth.
- ANDERS G. (2007 [1956]), *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BENEDEUCE R. (2019), *Racial Haunting. A Symptomatic Reading of Suffering*, Conferencia sobre Vínculos e Saúde Mental, Bento Gonçalves, 22-24 agosto 2019 (non pubblicato).
- CIAVOLELLA R. (2016), *L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto de Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, “Nostos”, 1: 151-330.
- CIAVOLELLA R. (2018), *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*, Meltemi, Milano.
- CLARKE KAPLAN S. (2007), *Souls at the Crossroads, Africans on the Water: The Politics of Diasporic Melancholia*, “Callaloo”, Vol. 30(2): 511-526.
- CLIFFORD J. (2013), *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- COPPOLA C.F. (1991), *Schizofrenia e mutamento pauroso*, Fidia, Abano Terme.
- CRUZ C. (2018), *Disquieting. Essays on Silence*, Book*hug Press, Toronto.
- CRUZ C. (2022), *Melanconia di classe. Manifesto per la working class*, Blu Antartide, Roma.
- DANOWSKI D., VIVEIROS DE CASTRO E. (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano.
- DEI F. (2023), *Il tarantismo e il problema della cultura subalterna*, pp. XXXIV-LII, in E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (1995), *Storia e metastoria*, Argo, Lecce.
- DE MARTINO E. (2015), *Sud e Magia*, Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2018), *La fine del mondo*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2021), *Morte e pianto rituale*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2022), *Il mondo magico*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2023), *La terra del rimorso*, Einaudi, Torino.
- DE ROSNY E. (1981), *Les yeux de la nuit. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Plon, Paris.
- EFOUI K. (2011), *L'ombre des choses à venir*, Seuil, Paris.

- ENG D. L., HAN S. (2018), *Racial Melancholia, Racial Dissociation. On the Social and Psychic Lives of Asian Americans*, Duke University Press, Durham.
- FANON F. (1962), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- FISHER M. (2014), *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books, Winchester.
- GHOSH A. (2022), *La maledizione della noce moscata. Parabole per un pianeta in crisi*, Neri Pozza, Verona.
- GLOWCZEWSKI B. (2004), *Rêves en colère. Alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*, Plon, Paris.
- GORDON A. (2022), *Cose di fantasmi. Haunting e immaginazione sociologica*, DeriveApprodi, Roma.
- KANE C.H. (1961), *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris.
- IMBRIANI E. (2014), *La malattia degli oggetti*, "Palaver", 2: 5-19.
- LIFTON R.J. (1987), *The Future of immortality, and Other Essays for a Nuclear Age*, Basic Books, New York.
- MASSENZIO M. (a cura di) (2023), *Etmologia e pietas storica*, pp. XI-XXXIII, in E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Einaudi, Torino.
- MASSENZIO M. (a cura di) (2022), *Un pensiero inquieto*, pp. VII-LX, in E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- MASSENZIO M. (a cura di) (2021), *L'orizzonte formale del patire*, pp. VII-LXXXVIII, in E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino.
- MBEMBE A. (2020), *Brutalisme*, La Découverte, Paris.
- MICHIKO I. (1972), *Paradise in the Sea of Sorrow. Our Minamata Disease*, Yamaguchi, Kyoto.
- MORRISON T. (1993), *Amatissima*, Frassinelli, Parma.
- ODGEN L. (2021), *Loss & Wonder at the World's End*, Durham and London, Duke University Press.
- OUOLOGEM Y. (1968), *Devoir de violence*, Seuil, Paris.
- PISAPIA J.C. (2022), *Inscription of Poison. Aesthetics, Remediation, and Environmental Catastrophe in Contemporary Italy's Postindustrial South*, Dissertazione di Dottorato, Columbia University, New York.
- PISAPIA J.C. (2013), *Archives of Pathos. Image and Survival in Ernesto De Martino's interdisciplinary ethnography*, "Visual Ethnography", Vol. 2(1): 1-26.
- PIZZA G. (2015), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*. Carocci, Roma.
- PIRELLI G. (1990), *Un mondo che crolla. Lettere 1938-1943*, in TRANFAGLIA N. (a cura di), Rosellina Archinto, Milano.
- STENGERS I. (2017), *Préface*, pp. 5-30, in TSING A.L., *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Les empêcheurs de penser en ronde/La Découverte, Paris.
- TOSQUELLES F. (1986), *Le vécu de la fin du monde dans la folie: Le témoignage de Gérard de Nerval*, Toulouse, Editions de l'AREFPII.
- TSING A.L. (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.

VARMA S. (2020), *The Occupied Clinic. Militarism and Care in Kashmir*, Duke University Press, Durham.

WALKER B.L. (2010), *Toxic Archipelago. A History of Industrial Disease in Japan*, University of Washington Press, Seattle.

WARBURG A. (1998), *Il rituale del serpente*, Adelphi, Milano.

Scheda sull'Autore

Roberto Beneduce è nato a Napoli, dove ha lavorato sino al 1989 come psichiatra e psicoterapeuta, sotto la guida di Sergio Piro; si è poi trasferito a Torino, lavorando con Agostino Pirella e avviando gli studi di dottorato presso l'Ehess (Parigi), sotto la direzione di Marc Augé. A Torino ha fondato nel 1996 il Centro Frantz Fanon, un centro rivolto alla ricerca sulla migrazione e alla cura di immigrati, rifugiati e vittime di tortura. Nelle sue ricerche etnografiche (in Mali, sull'altopiano dogon, dal 1988 a tutt'oggi; nel sud del Camerun, fra il 2001 e il 2014; in Mozambico – distretto di Maputo e Zambesia, dal 2017 a oggi) ha indagato le trasformazioni degli immaginari religioso-terapeutici, gli idiomi della stregoneria, i saperi locali della cura, e – in Eritrea, Uganda e Rdc – gli effetti della guerra e delle atrocità di massa. Dal 2000 insegna Antropologia Culturale all'Università di Torino. La sua ricerca si è andata sviluppando anche in altri ambiti tematici (asilo e politiche della cittadinanza; storia dell'etnopsichiatria; trasformazioni dei legami familiari nel corso della migrazione; razzismo epistemico e violenza istituzionale; e più recentemente: crisi ecologica e ingiustizia ambientale, conflitto fondiario nel Sahel), all'interno di diversi gruppi di ricerca internazionali (Fasopo, Parigi; Re-Imagining Psychiatry – International Network, Berlin, ecc.). È stato visiting professor nelle università di Berkeley, Tolosa, Cali, Ajaccio, oltre che directeur d'études invité all'Ephe (Parigi) e fellow dell'Institut Convergences Migrations (Parigi). Oltre agli articoli pubblicati in diverse riviste (*Transcultural Psychiatry*, *Politique africaine*, *Social Science and Information*, *Medical Anthropology*, *Anthropos*, *Ethnologie française*, *Culture Medicine and Psychiatry*, *Cahiers d'études africaines*, *Esprit*, *Social Compass*), è autore dei seguenti libri: *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo* (1998, tradotto in Messico dalla Enah e dalla Uat), *Etnopsichiatria* (2007), *Corpi e saperi indocili. Stregoneria, guarigione e potere in Camerun* (Torino, 2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo* (Roma-Bari, 2019), *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (2016), e, con Nigel Gibson, *Frantz Fanon. Psychiatry and Politics* (New York, 2017).

Riassunto

I rimorsi della Terra. Leggere Ernesto de Martino tra pandemie, incendi e guerre: un esercizio di immaginazione antropologica

Vivere al tempo delle catastrofi, come scrive Stengers, *fra le rovine del capitalismo*, come osserva Tsing, impone un esercizio di immaginazione antropologica. È dentro questo orizzonte che la lettura di Ernesto de Martino, e del modo unico in cui ha intrecciato l'analisi delle apocalittiche culturali e di quelle psicopatologiche, può offrire spunti decisivi per pensare il rischio e il sentimento di angoscia che oggi incombono sul nostro pianeta. A partire dalla recente riedizione delle opere demartiniane, alcuni dei suoi maggiori concetti vengono qui messi a confronto con altre prospettive teoriche che, pur all'interno di altre regioni epistemologiche, intendono tuttavia percorrere realizzare lo stesso, irrinunciabile progetto: realizzare efficaci strategie di risposta alla crisi. Dopo tutto, occuparsi di territori feriti da contaminazioni o pratiche estrattive voraci, occuparsi degli esseri (umani e non) che li abitano, lottare contro la tentazione di abdicare, è il compito di ogni cura autentica, e della cultura nel suo senso più profondo e radicale.

Parole chiave: apocalissi della storia, ecologia, etnopsichiatria, destorificazione istituzionale

Resumen

Los remordimientos de la Tierra. Leer a Ernesto de Martino en tiempos de pandemias, incendios y guerras: un ejercicio de imaginación antropológica

Vivir en tiempos de catástrofes, como escribe Stengers, *entre las ruinas del capitalismo*, como observa Tsing, requiere un ejercicio de imaginación antropológica. Es dentro de este horizonte que la lectura de Ernesto de Martino, y de la manera única en que él entrelaza el análisis de la apocalíptica cultural y de la apocalíptica psicopatológica, puede ofrecer pistas decisivas para pensar el riesgo y el sentimiento de angustia que hoy pesan sobre nuestro planeta. A partir de la reciente reedición de los trabajos de Ernesto De Martino, se comparan aquí algunos de sus grandes conceptos con otras perspectivas teóricas que, aunque dentro de otras regiones epistemológicas, quieren llevar a cabo el mismo e imprescindible proyecto: crear estrategias de respuesta a las crisis. Al fin y al cabo, cuidar los territorios heridos por la contaminación o las prácticas extractivas voraces, cuidar de los seres (humanos y no) que los habitan, luchar contra la tentación de abdicar, es tarea de toda auténtica cura, y de la cultura en su sentido lo más profundo y radical.

Palabras clave: apocalipsis de la historia, ecología, etnopsiquiatría, destorificación institucional

Résumé

Les remords de la Terre. Lire Ernesto de Martino au temps de pandémies, incendies et guerres : un exercice d'imagination

Vivre au temps de catastrophes, comme l'écrit Stengers, parmi les ruines du capitalisme, comme l'observe Tsing, requiert un exercice d'imagination anthropologique. C'est dans cet horizon que la lecture d'Ernesto de Martino, et de la manière singulière par laquelle il a conjoint l'analyse des apocalyptiques culturelles et des apocalyptiques psychopathologiques, peut suggérer des pistes pour penser les risques et le sentiment d'angoisse qui pèsent aujourd'hui sur notre planète. À partir de la récente réédition des travaux d'Ernesto De Martino, certains de ses concepts majeurs sont ici confrontés à d'autres perspectives théoriques qui, même si provenant d'autres régions épistémologiques, entendent pourtant mener à bien le même projet : activer des stratégies efficaces de réponse à la crise. Après tout, prendre soin des territoires blessés par la contamination ou de pratiques d'extraction voraces, prendre soin des êtres (humains ou non) qui les habitent, lutter contre la tentation d'abdiquer, est la tâche de chaque cure authentique, et de la culture dans son sens le plus profond et le plus radical.

Mots-clés: apocalypses de l'histoire, écologie, ethnopsychiatrie, déhistoricisation institutionnelle

