

Ernesto De Martino e la clinica della cultura. Un itinerario critico per un'etnopsichiatria della contemporaneità

LAURA FARANDA

1. Introduzione

Sono trascorsi quasi venti anni dalla prima edizione del manuale di Piero Coppo *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria* (2003). Nell'incipit della prefazione Coppo esponeva le due occasioni che avevano originato il suo libro: l'esigenza di uno strumento didattico che si avvalsesse di materiali, linee di pensiero, scuole e figure di riferimento riconoscibili; l'insofferenza nei confronti di una progressiva riduzione e involuzione dell'etnopsichiatria, per un verso confinata nel solo ambito, pur necessario, di una psichiatria culturalmente sensibile, per altro verso pericolosamente esposta a un'espropriazione del pensiero critico che l'ha vista nascere, con il rischio di una confusa enfattizzazione dei dispositivi terapeutici sollecitati dalle emergenze migratorie. In questi anni, grazie alla generosità del suo impegno scientifico, ai suoi "segreti d'officina" trasmessi a un nutrito ed eterogeneo gruppo di lavoro e tradotti nell'esercizio didattico in una scuola di specializzazione in etno-psicoterapia – la prima che contempla tra le materie di base l'insegnamento istituzionale dell'antropologia – il suo progetto ha dato risultati riconoscibili e fecondi. L'etnopsichiatria "nobile" entro cui si iscrive la sua produzione, la sua passione didattica e la sua ambizione terapeutica muovevano già allora dalla necessità di riparare un disordine epistemologico; e già allora convocavano dalla galleria degli antenati la voce di Ernesto De Martino. La convinzione che l'identità del soggetto fosse sempre più esposta, nell'Occidente contemporaneo non meno che in contesti allo-culturali, a rischi opposti e complementari – l'irrigidimento delle appartenenze da un lato e la deculturazione dall'altro, la caduta nell'aspecifico e la perdita di vincoli che mettono un individuo in grado di "riparare" le proprie crisi – lo incoraggiava del resto a ipotizzare che, come all'etnografo, anche all'etnopsichiatra fosse impossibile eludere la duplice messa a tema del "proprio" e dell'"alieno".

L'antropologia di Ernesto De Martino ha rappresentato negli anni, in questa prospettiva, la fonte più autorevole di riferimento e il viatico più fecondo per un confronto con quella "etnologia riformata" che avrebbe consentito di esorcizzare le ombre del "cattivo presente" e di riscoprire l'audacia dei grandi maestri. Il laboratorio dell'ultimo De Martino ha rappresentato così una sorta di officina permanente di pensiero, per quanti tra noi si sono interrogati – alla scuola di Coppo – sulle potenzialità della sua parabola critica, sul suo ruolo e la sua percorribilità in un contesto formativo etnopsichiatrico, sulle nuove vie di un'etnopsichiatria contemporanea. Nuove vie la cui matrice italiana non poteva essere disattesa.

È con questa intenzione che tenterò di ripercorrere (non per prima né per ultima) la poliedrica avventura riflessiva che giustifica un ritorno al De Martino che, alle soglie della fine di "un" mondo, si appresta a riconfigurare, anche metodologicamente, nuove piste di ricerca: da "cercatore di uomini" a "cercatore di senso". L'intuizione portante di una civiltà occidentale prossima alla apocalisse, già annunciata in *Furore Simbolo Valore* (De Martino 1980), sarà ripercorsa in queste pagine come presupposto di nuovi interrogativi, di nuove vie da esplorare e di nuovi incontri da promuovere. Dalla catastrofe all'anastrofe, l'avventura speculativa di De Martino può forse ancora indicare nuove sponde di dialogo tra discipline bisognose le une delle altre: costantemente vicina in modo diverso al nocciolo duro e nudo dell'esperienza originaria e fondativa dell'essere-nel-mondo, tale avventura rende percorribile il dialogo tra un'etnopsichiatria dell'oggi e un'antropologia pubblica, molecolare, politica, quasi tutta da costruire¹.

2. L'io diviso, tra apocalissi e riscatto

*Io sono due o più
non uno
in rischio
di essere nessuno
in lotta
per essere qualcuno.*

¹ Ringrazio Piero Coppo, come fosse ancora tra noi, per aver sollecitato questo scritto all'indomani di un denso seminario tenutosi nel febbraio 2020, riservato al consiglio dei docenti della Scuola "Sagara" e per averne letto con la consueta cura la prima stesura, evidenziandone alcune criticità di cui ho tenuto conto in questa versione. La sua scomparsa non pregiudicherà i lunghi anni di confronto fecondo; la sua eredità resterà, per quanti tra noi hanno avuto il dono della sua amicizia, un bene da onorare.

Con questa epigrafe in versi, tratta da un appunto autografo di Ernesto de Martino, si apre il volume di Giordana Charuty (2009) che ne ripercorre la stagione giovanile e i primi anni di formazione. La riattualizzo per un percorso che si annuncia tortuoso, nel quale tenterò di ripensare, con uno sguardo sulla contemporaneità, la matrice demartiniana del dialogo tra antropologia ed etnopsichiatria negli studi italiani.

Potrei partire – in osservanza a una letteratura sul tema già vasta e sperimentata – da *La terra del rimorso* o, meglio ancora, da *La fine del mondo* e dalle tre edizioni (l'ultima francese, recentemente edita anche in italiano) di questa opera postuma; potrei partire da *Morte e pianto rituale* o dalle risonanze di alcuni scritti minori demartiniani che hanno legittimato in diversi contesti riflessivi il riconoscimento di una alleanza interdisciplinare, riconoscendo al tempo stesso in De Martino il pioniere di una via italiana dell'etnopsichiatria (Seppilli 1995), l'alleato di una via italiana all'antropofenomenologia (Callieri 2008), il promotore di una riabilitazione antropologica dello storicismo freudiano (De Martino 1963).

La scelta di una falsa partenza, come cercherò di esplicitare, non è casuale: si affida alle pagine dense che Charuty dedica nel suo volume all'obbligo autobiografico di De Martino, da intendere come esercizio non sempre facile di narrazione della propria vocazione antropologica. Vocazione affidata a un "io" che narra in prima persona la propria avventura umana, innestandola in quella di una disciplina (l'etnologia) da affrancare dalle erudizioni locali, da praticare come un sapere nuovo, che può e deve sostenere le scelte politiche, la *vis* militante di un intellettuale piccolo-borghese meridionale del dopoguerra a servizio delle classi subalterne, delle masse operaie e contadine, dei dominati, degli oppressi, degli esclusi.

Sono gli anni in cui De Martino è iscritto al partito comunista, si presenta al pubblico come un etnologo "autoctono", pubblica articoli divulgativi su testate di quotidiani e periodici nazionali, dà alle stampe la raccolta di scritti che porta il titolo eloquente di *Furore Simbolo Valore*: un libro che si compone di saggi teorici densi (valga per tutti *Promesse e minacce dell'etnologia*); di "note lucane" nutrite dall'esperienza etnografica; di brevi saggi a tema dedicati al giornalismo d'epoca, ispirati a episodi di costume dell'Europa contemporanea.

Furore Simbolo Valore esce nel 1962, un anno dopo *La terra del rimorso* (De Martino 1961). Si situa in quella stagione di studi e ricerche in cui De Martino ha già aperto il cantiere de *La fine del mondo*. Il saggio pubblicato un anno prima di morire sulla rivista *Nuovi Argomenti*, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (De Martino 1964), inaugura ufficialmente il transito demartiniano nelle rinnovate stanze di una "vigorosa psichiatria moderna" con la quale, già in *Furore Simbolo Valore*, auspicava la necessità di un confronto (De Martino 1962: 205-207).

In sintesi, sono gli anni in cui, conclusasi la stagione de *La terra del rimorso*, si avvia per De Martino quel “lutto etnografico” che lo allontana definitivamente dalla ricerca sul campo e che prelude al lavoro de *La fine del mondo*. Non ci sorprenderà pertanto che in quegli stessi anni egli abbia maturato il desiderio di una inusuale autobiografia. Di questo progetto ci rimangono una annotazione frettolosa, quasi a titolo di giustificazione – “ogni storiografia è autobiografia” – il titolo, volutamente ironico, *Vita di Gennaro Esposito napoletano*, dodici capitoli numerati, un elenco tematico privo di numerazione (quasi un piano-sequenza del progetto) e alcune tracce abbozzate, alcuni frammenti scritti, alcune lettere conservate nell’archivio privato di Vittoria De Palma, sua compagna di vita, che ne ha confermato gli intenti con la sua testimonianza (Charuty 2009: 56). Dell’autobiografia *in fieri* ci limiteremo a ripercorrere soltanto pochi passi, che alludono a un imprevisto programma ermeneutico, a cominciare dalle annotazioni cliniche e dalla cronologia proposta dallo stesso De Martino circa i propri mali psicosomatici:

6-18 anni

a) Sentimento di spersonalizzazione: I° episodio 5/6

b) Crisi improvvise: “mi sento male” 6/7

c) scrupoli quando mio padre si allontanava e attesa angosciata del suo ritorno 5-7

d) manie etc. Timore di diventare folle 7-15

18-33 anni

Inizio: notte,

Tutto mi sembra strano. Bisogno di compagnia soprattutto femminile aerofobia. Sulle alpi nebbia, etc.

dromofobia

sentimento di insufficienza dinanzi a situazioni particolari, soprattutto non consuete (Charuty 2009:57)².

Accanto alla sequenza cronologica, che scandisce telegraficamente l’arco temporale tra i sei e i trentatré anni, un appunto sintetizza le presunte crisi di epilessia, descritte con il sostegno di categorie concettuali già sperimentate nel lavoro esegetico sulla crisi della presenza: l’“aura”, il mondo sordidamente estraneo, la presenza che riemerge dal naufragio, la riconquista delle forme e degli affetti. E in una lettera spedita a Vittoria De Palma, De Martino associa la sua anima

² Ho trascritto i frammenti demartiniani così come sono stati proposti nella versione manoscritta di De Martino, fedelmente restituita da Giordana Charuty.

a quel mezzogiorno paesano in cui sono nato, così disgregato e umiliato e pure così ardente di vita. E se io oggi ho rivolto la mia attenzione di studioso al lamento funebre antico, non è per curiosità accademica [...], è per potere percorrere ancora una volta colla mente la via che conduce dalla dispersione e dalla follia sino al cosmo della civiltà, alla razionalità della cultura (Ivi: 58).

Mappatura simbolica di un'autobiografia sofferta, l'ultimo frammento che merita di essere richiamato, *Considerazioni sul mio essere malato*, sembra deportare nella singolarità della propria esistenza gli interrogativi dei suoi ultimi anni, le ragioni del cordoglio etnografico che lo accompagnerà all'indomani della ricerca sul tarantismo.

I medici dicono che io sia affetto da una forma atipica di epilessia. È proprio un destino che anche nelle malattie io debba uscire dalla "norma". Il mio "ittero costituzionale" è una malattia rara [...]. La mia tubercolosi si è annunciata con una prognosi infausta, ma ora sembra che vado meglio. E la mia epilessia, dopo un prologo nelle fobie della mia giovinezza (dai diciotto ai trentacinque anni) è affiorata con qualche attacco nel periodo del pneumotorace, per poi dileguare, lasciandomi in pace ormai da qualche anno. Io credo tuttavia che fra la mia psicastenia, il mio ittero, la mia tubercolosi e la mia epilessia vi sia un rapporto (mi guarderei dall'affermare tale rapporto fra queste malattie come tali), e che non si possa fare la storia culturale della mia persona senza includervi anche le mie malattie (Ibidem).

Sospendiamo qui l'incursione nella cornice autobiografica di De Martino e proviamo a enucleare dai brevi frammenti di cui ci siamo serviti alcuni passaggi chiave, che sembrano alludere al suo transito verso quelle apocalissi (culturali e psicopatologiche) che connotano la sua ultima fatica critica e che annunciano la fine di "un" mondo e la necessità di nuovi terreni etnografici per una "clinica della cultura". Lo pseudonimo adottato, Gennaro Esposito, si uniforma a una nascita ancorata, nella narrazione di sua madre, alle risonanze su Napoli di uno sconvolgimento tellurico (il terremoto del 1908), destinato ad assumere ben altre valenze nella sua avventura intellettuale; l'infanzia è attraversata dal sentimento di "spersonalizzazione", l'adolescenza è minacciata dall'ansia di diventare folle, la giovinezza è accompagnata dal tema apocalittico dell'aerofobia, della dromofobia, delle "aure" che precedono una crisi epilettica. Varcata la soglia del mondo adulto, il motivo di un Mezzogiorno disgregato e umiliato giustifica la ricerca sul lamento funebre antico, che si offre come dispositivo di reintegrazione, per

medicare una presenza smarrita e preservarla dalla catabasi nella follia, nella tensione drammatica tra storia da contemplare e “storia da vivere e da fare”.

Queste donne che piangono intorno alla bara dovrebbero per me storico ritenere solo il valore di un documento di pregio, ritrovato in un archivio polveroso, e come storico io dovrei soltanto spiare il momento più propizio per registrare il loro pianto in metro. Ma ecco che anche io sono ricompreso in questa vicenda di storia vivente, anche io sono diventato un protagonista del dramma (De Martino, 1953: 70).

Se è vero che “ogni storiografia è autobiografia”, cosa cerca De Martino nel suo transito sofferto e serrato verso la psicopatologia? Cosa rinviene nel rischio psicopatologico, così prossimo alla “nuda crisi” e quale promessa terapeutica consegna all'etnopsichiatria contemporanea il suo scavo antropologico in una apocalisse che si profila anzitutto come “grado zero” dell'esistenza, dell'esperienza, della persona? Che cosa lo incoraggia a sostenere che non si possa fare la storia culturale di una persona senza includervi anche le malattie?

3. Il “grado zero” della persona

Sulla nozione di persona (tra *insecuritas* e fondamento) nella parabola riflessiva di De Martino, Valerio Petrarca ha proposto in un suo saggio una lettura di grande respiro critico (Petrarca 2014: 141-170). Considerando quanto l'esercizio etnografico, diretto o indiretto, sulla labilità della persona magica abbia segnato due diverse stagioni e un progressivo adeguamento del metodo della ricerca in De Martino, Petrarca ipotizza la coesistenza di “due etnologie” nel quadro teorico che sostiene il secondo capitolo de *Il mondo magico*: una che si consegna a fonti etnografiche enucleate e selezionate strumentalmente, per documentare “lo stadio psichico di un'umanità che non distinguerebbe, come quella occidentale, tra comportamento malato e comportamento sano” (Ivi: 143). L'altra, nella quale il rito diventa al tempo stesso un documento e un dispositivo che rafforza “la *pars construens* della sua drammatizzazione (il riscatto della presenza nelle forme che essa assume nella storia) e sposta dunque l'attenzione sul problema della persona come lavoro di plasmazione culturale e sociale dell'io” (Ivi: 154).

Riservando un diverso trattamento alle fonti etnografiche utilizzate, De Martino spiana così la via a una nuova etnologia che consegna al dispositivo mitico-rituale le possibili articolazioni di una codificazione culturale e sociale della “persona”. Le acquisizioni maturate nel capitolo del *Mondo magico* che inaugura

il tema della crisi della presenza si irradieranno nelle premesse metodologiche di *Morte e pianto rituale* e de *La terra del rimorso*: qui l'umanesimo etnografico diventa esposizione volontaria all'oltraggio dell'incontro con "umanità lontane"; e la scoperta del valore del rito e del mito come dispositivi antropopoietici rafforza l'idea di "persona" come fascio di relazioni simboliche tra soggetto e mondo.

Proprio in relazione al nesso mitico-rituale e in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana dell'opera di Ernest Jones *Vita e opere di Freud*, De Martino segnala il merito della psicoanalisi freudiana nell'aver introdotto l'istanza storiografica nella psichiatria, consegnando alla ragione storica anche quelle malattie dell'anima che nella feticizzazione naturalistica erano riducibili a malattie del corpo:

i sintomi in cui si manifestano i disordini psichici sono "cifre" decifrabili in una analisi storiografica che, mediante l'esplorazione dell'inconscio, li riconduca ad episodi conflittuali della vita individuale, e soprattutto dell'infanzia: un decifrare non contemplativo, ma attivo, operativo, drammatico. [...] La ricerca storiografica tradizionale ha sempre fatto questo, sia in quanto orientata a sciogliere i nodi operativi del presente mediante la scelta del passato "oscuro" da "illuminare", sia in quanto orientata a distinguere nei protagonisti della storia le motivazioni consapevoli e quelle inconsapevoli delle loro azioni, e i risultati sperati da quelli effettivamente raggiunti (De Martino 1963: 146).

L'elemento che rende prezioso il dialogo con la psicoanalisi è riconoscibile per De Martino nella convergenza del dispositivo psicoterapeutico e di quello mitico-rituale, ai fini di una reintegrazione riparativa della persona: entrambi gli istituti culturali si fondano su una tecnica di rimemorazione di un certo passato e di riattivazione del processo di valorizzazione intersoggettiva (Coppo 2003: 171-173). Ciò detto, per esorcizzare il rischio di un'applicazione delle interpretazioni psicoanalitiche sostenuta dai presupposti di un materiale clinico europeocentrico, De Martino consegna all'etnologia il compito di sorvegliare tre possibili derive:

1. Occorre essere preparati a storicizzare i modelli europeocentrici dei disordini mentali: occorre cioè essere preparati a valutare il "disordine" e l'"ordine", l'"anormale" e il "normale" nel quadro concreto delle singole società storiche e dei singoli gruppi sociali [...].

2. Nello studio delle società extraeuropee viventi i modelli esplicativi della psicoanalisi, ricavati dal materiale clinico europeocentrico, vanno rimessi in causa e verificati concretamente sul campo [...].

3. Se il metodo psicoanalitico può fornire un aiuto prezioso per individuare i momenti critici e i rischi esistenziali contro i quali si erge il sistema di difese e di reintegrazioni della vita culturale nelle diverse società storiche, occorre non perdere mai di vista che il compito della etnologia e della storiografia religiosa è di intendere proprio il momento delle reintegrazioni della vita culturale, cioè la concreta dinamica che conduce dai momenti critici e dai rischi di crisi al dischiudersi delle solidarietà comunitarie, cioè la concreta dinamica che conduce dall'incomunicabile, dal privato, dal cifrato, al comunicabile, al pubblico, al culturalmente significativo (De Martino 1963: 147-148).

Il confronto critico di De Martino con la psicoanalisi approda, come è noto, anche a Jung. Ricordandone il discepolato con Pierre Janet alla Salpêtrière nonché la consonanza con le correnti coeve delle scienze religiose, e in particolare l'influenza di Rudolf Otto e il sodalizio con Karol Kerényi, De Martino (1980: 98-102) anticipa con perspicacia critica i rischi del suo postulato sugli archetipi, che legittimerebbe tutti gli smarrimenti di un relativismo senza prospettive. De Martino infine riguadagna un nucleo centrale della sua riflessione (il simbolismo mitico-rituale) dialogando con Clyde Kluckhohn (1942) – l'antropologo statunitense che porta alle punte più alte la corrente di pensiero di "cultura e personalità" e invoca l'interdisciplinarietà tra antropologia e scienze della psiche (De Martino 1980: 104).

La psicoanalisi con la quale De Martino sente la necessità di un dialogo è per alcuni aspetti sorprendentemente consonante con l'etnologia che negli stessi anni George Devereux, padre dell'etnopsichiatria francese, auspica per una riabilitazione clinica del concetto di cultura: non questa o quella specifica "cultura", ma la cultura in sé come esperienza vissuta e come sistema di plasmazione di un individuo che vive e apprende in un contesto comunitario, sia in condizioni di salute mentale che di disordine psicologico. Il senso pratico, come risultato del lungo lavoro negli ospedali psichiatrici e di insegnamento dell'etnopsichiatria psicoanalitica, ha infatti finito per distogliere Devereux dall'ambizione di padroneggiare, con il "fiuto etnologico" proprio degli psicoanalisti culturalisti (neo- o pseudofreudiani), le collezioni erudite di curiosità etnografiche. Per Devereux l'etnologo

non sarà davvero utile alla psichiatria se non restando etnologo, cioè specialista della Cultura, definita come una maniera strutturata di apprendere la realtà sia sociale che extra-sociale. [...] Per quanto mi riguarda, sostengo che, diventando anche psicoanalista, ho semplicemente portato a compimento la mia formazione di etnologo, cioè di specialista della Cultura e dell'Uomo. Se fossi stato dapprima psicoanalista, avrei certamente

sentito il bisogno di studiare anche l'etnologia allo scopo di completare la mia formazione di specialista dello psichismo umano [...], precisamente perché Psiche e Cultura sono due concetti che, pur del tutto distinti, si trovano in un rapporto reciproco di complementarità heisenberghiana (Devereux 2007: 89).

Dalle letture che De Martino conduce e documenta per *La fine del mondo* si evince che l'incontro scientifico con Devereux in quegli anni era già avviato: le intersezioni tra i due autori trovano peraltro una traccia eloquente nel volume a più voci, *Il sogno e le società umane*, edito nel 1966 da Laterza in un'edizione italiana che – come ha segnalato nella nota introduttiva Clara Gallini – avrebbe dovuto curare lo stesso De Martino, se non fosse sopraggiunta la sua morte. Esito antologico degli interventi di un convegno promosso dall'Università di Berkeley in California nel 1962, i saggi raccolti nel volume sono stati scelti dallo stesso De Martino, secondo una proposta di studi in cui si innesta, eloquente, la prospettiva interdisciplinare. Il contributo di Devereux, *Sogni patogeni nelle società non occidentali*, fu successivamente incluso dall'autore anche in *Saggi di etnopsichiatria generale* (Devereux 2007: 309-323). Sempre in vista di un convegno sul sogno programmato per il 1962 da Marcel Leibovici, sembra che De Martino, incoraggiato a prendere alcuni contatti internazionali, abbia convocato lo stesso Devereux a un tavolo di lavoro preparatorio, in una riunione che si tenne presso l'Istituto di Studi storico-religiosi dell'Università "La Sapienza" di Roma il 28 agosto del 1961 (Angelini 2015: 83-84).

L'accostamento all'etnopsichiatria di Devereux coesiste del resto con la vasta letteratura considerata da De Martino in quegli anni, per dare fibra semantica alle narrazioni dei mondi patologici mutuati da una letteratura psicopatologica e psicoanalitica.

Ho avuto modo di esplicitare altrove (Faranda 2017) in che misura la rilettura di *Furore simbolo valore* possa consentirci – come già segnalava Luigi Lombardi Satriani (1980) – di guadagnare le potenzialità della parabola critica di De Martino, la sua propedeuticità rispetto al lavoro preparatorio de *La fine del mondo*, la sua percorribilità in un contesto formativo etnopsichiatrico. Tra i vari passaggi del libro che alludono a un suo nuovo orientamento – e a una nuova possibile etnografia del *pathos* – c'è il commento finale a quel *Furore in Svezia* (il primo dei tre saggi che hanno come scenario comune l'Europa) originato dall'apocalittica energia distruttiva di cinquemila adolescenti svedesi nel capodanno del 1956. Sono pagine che si rivelano oggi come oracolari e perturbanti.

Il credito che De Martino ha tributato alle scienze della psiche è riconoscibile anche in anni ben più lontani, già nelle prime schede critiche dedicate a *L'automa-*

tisme psychologique di Pierre Janet (1889), che risalgono agli inizi degli anni '40 del Novecento. In questo materiale preparatorio alla stesura del *Mondo magico*, ipnosi, stati catalettici, psicastenìa, suggestioni del corpo, personalità multiple, deliri di influenzamento diventano, nella lettura di De Martino, occasioni per schedature critiche di studi riguardanti anoressia, panfobia, terrore magico, possessione, spiritismo, cristalloscopia (Talamonti 2005: 163-178). Anche il paragrafo di *Sud e magia* (1959) dedicato a crisi della presenza e protezione magica mutua da Janet tanto il concetto di "misericordia psicologica" quanto alcune nozioni connesse con la labilità della presenza, le vicende oniroidei, gli impulsi crepuscolari, l'insorgenza di "personalità seconde". E infine, la stessa nozione di *présentification* che Janet definisce come il grado più alto delle attività psichiche, il vertice della funzione del reale (Pastina 2005: 127) – in ultima istanza l'azione mentale che ci rende saldamente radicati nel presente – legittimerà il De Martino più maturo all'incontro prima con l'esistenzialismo, poi con la psicopatologia fenomenologica, senza mai disattendere la parentela (fosse anche solo etimologica) che connette tale nozione con l'esperienza e l'intenzione di "presenza al mondo". Del resto, se i tarantati, sorpresi nella cappella di San Paolo come naufraghi senza soccorso, denunciavano l'estremo declino di un dispositivo mitico-rituale *in statu moriendi*, anche il tarantismo rischiava di recedere al livello di "singoli episodi morbosi sui quali era chiamato a giudicare non più lo storico della vita religiosa, ma lo psichiatra" (De Martino 1961: 112).

È anche in virtù di un simile retroterra concettuale che *La fine del mondo* può essere considerato il punto di approdo di questa sua vocazione interdisciplinare. La ricerca sulle apocalissi non ha alcuna ambizione accademica, è piuttosto "animata dal bisogno di fare luce sul presente della civiltà occidentale, che è attraversata da una crisi che sembra corroderne le fondamenta dall'interno, avviandola verso un probabile, irreversibile declino" (Massenzio 2019: XIV).

Presentando il progetto dell'opera, De Martino dichiara che essa

consente di riconsiderare in una più matura prospettiva la tematica del *Mondo magico* (il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile), di *Morte e pianto rituale* (la crisi del cordoglio nel mondo antico e nella civiltà cristiana), le ricerche etnografiche nell'Italia meridionale (il ritorno irrelato del cattivo passato in *La terra del rimorso* e i limiti con cui Cristo è andato oltre Ebola in *Sud e magia*) [...]. Nella esecuzione dell'opera si fa valere l'istanza della ricerca interdisciplinare (con una particolare formula metodologica) particolarmente in rapporto alla necessità di confrontare le apocalissi culturali con i loro rischi psicopatologici e di determinare il carattere di difesa e di reintegrazione che le apocalissi culturali rappresentano rispetto a tali rischi (De Martino 2019: 81).

Affiora già nella pagina introduttiva l'obbligo autobiografico cui De Martino sottomette il progetto, alludendo all'avvento di una stagione più matura: tra presenza, cordoglio, rimorso e peripezie dell'esserci si fa strada la necessità di un confronto interdisciplinare con i due poli estremi della relazione "io-mondo"; un confronto che consenta di sorprendere il "grado zero" di una persona attraversata dall'angoscia esistenziale, o di una personalità in naufragio minacciata dall'incontro con il nulla. In questa prospettiva, il documento psicopatologico si configura per De Martino non solo come modello e frammento ormai disarticolato, ma anche come minaccia e rischio antropologico costante rispetto all'ethos del trascendimento che fondava l'esserci-nel-mondo; come pretesto e strumento di metodo per poter ridefinire radicalmente la sua "etnologia riformata" e il nuovo dominio dei saperi che sottende.

Nella nuova edizione de *La fine del mondo* curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, con una sostanziale modifica dell'architettura logica seguita da Clara Gallini per l'edizione italiana, è stato concepito un capitolo specifico, *Le apocalissi psicopatologiche*, che ricalca il primo progetto dell'opera, così come compare nella lettera di proposta che Angelo Brelich inoltrò all'editore Bollati il 16 gennaio 1967. Gli appunti così riuniti gettano una nuova luce sul lavoro propedeutico di De Martino, sulle letture preferenziali raccolte in un unico dossier originale, nel quale lo studioso perseguiva l'obiettivo "di elaborare una nozione antropologica della follia come rovescio di una nuova definizione di cultura" (Charuty 2019a: 157). Ma più estesamente, queste pagine sembrano preludere a una nuova prospettiva di lettura dell'esperienza contemporanea di apocalisse che, lungi dal proporsi come esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana, convoca l'antropologia a un esercizio sperimentale di allenamento "clinico", incline e declinato su nuovi terreni di ricerca: "non più l'oggettivazione di società arcaiche, ma l'incontro etnografico stesso nei contesti contemporanei, in situazioni di ineguaglianza, di violenza, di dominazione simbolica" (Fabre 2013: 149).

La letteratura attraversata da De Martino – e riorganizzata secondo una scansione più lineare nel capitolo appena richiamato – non lascia dubbi: ampie citazioni di Alfred Storch, Karl Jaspers, Henry Ey, Danilo Cargnello, Alfred Wetzell, Bruno Callieri, Ludwig Binswanger muovono da una tabella di marcia che in primo luogo esige una rigenerazione critica della corrente di pensiero rappresentata dall'analisi esistenziale e dalla psichiatria fenomenologica; e che in secondo luogo richiede un'ulteriore emancipazione dagli etnocentrismi occidentali, per conferire all'etnopsichiatria il compito essenziale di un affiancamento nella distinzione tra "normalità e anormalità" psichica e nella determinazione di un criterio antropologico del rischio psichico in qualsiasi cultura umana. Il giudizio di normalità e anormalità psichica non è infatti altro che un giudizio di natura storica:

Non esiste altro criterio per distinguere il comportamento psichicamente sano da quello malato che giudicare la adeguatezza o meno di un certo dramma psichico individuale all'ambiente storico di cui la persona fa parte e alle tradizioni culturali e agli istituti, ancor vivi nella coscienza pubblica, che sono destinati ad accogliere e a storicizzare tutti i comportamenti possibili (De Martino 1977: 177)³.

Tale affermazione è suffragata da De Martino non già (non più) ricorrendo ai rischi che incombono su una popolazione nomade di cacciatori e raccoglitori dell'Australia centrale; e neppure richiamando l'angoscia territoriale di un pastore di Marcellinara che ha smarrito la vista del proprio campanile o di un contadino bernese per il quale lo sradicamento di una quercia diventa una alterazione dello spazio domestico che lede irreparabilmente il suo equilibrio psichico. Il caso etnografico esemplificativo – che De Martino mutua dai casi clinici di Georges Dumas – riguarda il delirio di influenzamento di un operaio verniciatore francese che si sente dominato dal suo capofabbrica, al punto da convincersi di non potersi sottrarre al suo controllo anche quando rientra a casa e si ritira nella sua stanza. “Dov'è qui il tratto psicopatologico?”, si chiede De Martino. E non esita a riconoscerlo nell'impossibilità per il soggetto di rendere traducibili nel suo contesto storico – e in particolare nell'ambiente della classe operaia francese – istituti socialmente accreditati e funzionalmente operanti (complotto magico, fattura e controfattura) nel proprio mondo culturale di origine.

È questa inattualità storica del suo dramma che costituisce la malattia: ed è questa inattualità che “fa” la malattia. Se si fosse trattato non di un operaio francese, ma di un contadino inserito in un ambiente in cui ancora avessero avuto efficienza determinate tradizioni magiche [...] non si sarebbe potuto parlare di delirio (Ibidem).

Ne consegue che per De Martino è psichicamente sano ogni comportamento inserito organicamente in un dato mondo culturale e accolto dalla cultura di riferimento, a condizione che in quella cultura esistano istituti adeguati per decifrare e per porre riparo alla temporanea crisi della presenza di un soggetto. E che la psichiatria classica deve ampliare i propri orizzonti entro i nuovi orientamenti di una “psichiatria culturale” che

³ Qui e oltre mutuerò alcuni passi dall'edizione de *La fine del mondo* edita nel 1977 a cura di C. Gallini, che sono stati emendati dai curatori nell'edizione del 2019.

studia i disordini mentali in rapporto al loro condizionamento socio-culturale: cioè in rapporto alla stratificazione sociale, alla occupazione, al gruppo etnico, a particolari comunità, all'influenza positiva o negativa dell'ambiente ospedaliero nei processi terapeutici. [...] In tal modo la psichiatria culturale ha inaugurato una revisione delle classificazioni nosografiche, un allargamento dei criteri diagnostici e un più equo apprezzamento di efficacie terapeutiche che la psichiatria classica tendeva a negare [...], ha avvertito la necessità di riproporsi – con l'aiuto dell'antropologo, dello storico della cultura e in genere dello studioso di scienze sociali – il problema della genesi, della struttura e del funzionamento del simbolismo mitico-rituale (De Martino 2019: 192).

È nel riconoscimento di una nuova istanza metodologica – che convoca antropologi e psicopatologi a uno sguardo plurale – che probabilmente De Martino comincia a esplorare il materiale clinico, alla ricerca di un nuovo terreno etnografico tutto da inventare: i racconti clinici e i testi letterari che lo deportano nel confine “io-mondo”.

4. I racconti clinici come prosa del mondo

La via imboccata non è priva di rischi, perché il confronto tra i fatti culturali e i fatti psicopatologici richiede cautele di diverso tipo. L'esempio di De Martino è proprio in tal senso prezioso. Se è vero che, fra il primo progetto e l'ultimo assetto del libro incompiuto, egli ha di fatto inventato un nuovo terreno etnografico – i racconti clinici dei pazienti (Charuty 2015: 17) –, il suo orientamento di clinico della cultura va certamente considerato alla luce del sodalizio intellettuale con alcuni esponenti italiani della psichiatria fenomenologica, verso cui in quegli anni sente un forte richiamo, al punto da concepire nel 1961 un volume a due voci con Bruno Callieri, che verrà però censurato dalla casa editrice Einaudi, alla quale era stato proposto (Charuty 2019: 11)⁴. Le pressioni politiche – nonché gli

⁴ I germanisti Cesare Cases e Renato Solmi rappresentarono il diniego del comitato editoriale di Einaudi alla proposta di De Martino. In una lettera inviata dallo stesso Solmi a De Martino, il 21 febbraio del 1961, si espongono serie riserve sulla sua proposta di collaborazione con Callieri, al quale si rimprovera “intollerabili tedeschismi”, un'eccessiva devozione verso Jaspers e in ultima istanza un approccio fenomenologico a tendenza misticheggiante (Charuty 2019: 11-12). Quanto allo scambio intellettuale e alla relazione umana intercorsi tra Ernesto De Martino e Bruno Callieri (che non fu mai informato da De Martino della proposta inoltrata a Einaudi), ho tentato di

avvertimenti di Giovanni Jervis, lo psichiatra che aveva condiviso la campagna etnografica de *La terra del rimorso* e che gli viene raccomandato come coautore più qualificato dall'ortodossia marxista – non allontaneranno De Martino da fenomenologi come Danilo Cargnello, Emilio Servadio e Bruno Callieri. Le comuni inquietudini epistemologiche lo inducono a una intensa attività di lettura e a un nuovo allenamento metodologico per “sottrarre, attraverso le risorse dell'etnografia, i racconti clinici alle categorie che li medicalizzano o alle matrici filosofiche che tendono a spiritualizzarli” (Charuty 2015: 27). Del resto la fenomenologia della crisi e l'etnopsichiatria rappresentano ormai per De Martino campi di ricerca ineludibili:

il soccorso della analisi esistenziale in psicopatologia e dei reperti della etnopsichiatria hanno qui tanta importanza quanto le tecniche filologiche cui la storiografia è strettamente legata e le tecniche di lavoro sul campo indirizzate a sorprendere in vivo e ad analizzare gli istituti funzionanti. Una volta identificato un certo simbolismo mitico-rituale, la comprensione storiografica piena richiede che ne siano individuati i momenti critici dell'esistenza cui quel dinamismo funge da orizzonte di ripresa e di reintegrazione: il che lo storiografo non può fare senza ricorso alla fenomenologia psicopatologica (De Martino 1977: 66).

Nei primi incontri con Bruno Callieri, nel 1954, l'attenzione critica di De Martino si concentra subito sui sei casi psichiatrici di “esperienza di fine del mondo” già considerati dallo psichiatra. Secondo la testimonianza di Callieri, le domande di De Martino sono incalzanti e preludono all'intenzione di avvicinarsi direttamente alle corsie del reparto neuropsichiatrico del Policlinico “Umberto I” di Roma (la “Neuro”), dove Callieri svolge la sua attività clinica. Gli incontri si ripetono, pur senza sistematicità, negli anni seguenti (Faranda 2013). De Martino ne lascia tracce tangibili sia nel suo ultimo articolo, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, sia ne *La fine del mondo*, nei richiami bibliografici e negli appunti preparatori alla sua opera. Lunghe citazioni dei suoi estratti, accolte e commentate con grande sistematicità, accompagnano la tessitura labirintica di un progetto rimasto incompiuto.

Metabolizzate e intrecciate con le pagine di Jaspers, di Storch, di Kranz, di

sintetizzarne alcune tappe decisive in un contributo (Faranda 2013) che è frutto del mio confronto intellettuale con Callieri e del dono della sua amicizia, dalla fine degli anni Novanta al febbraio 2012, anno della sua scomparsa.

Binswanger, le suggestioni di Callieri ricorrono in diversi paragrafi dell'opera postuma dell'etnologo. Così ad esempio, la metafora di un campanile da intendere come *axis mundi* prende forma nei contenuti deliranti di Mario, un paziente venticinquenne di Callieri che in preda a un tormentato estraneamento del pensiero vede la terra poggiare pericolosamente sul campanile di una chiesa. Connettendo il caso clinico con una lunga nota di lettura, De Martino rilegge il dato delirante di quel mondo che “sta in bilico su un campanile” nella tessitura narrativa di un vissuto che “investe le radici stesse della persona, riguarda questa persona, allude perentoriamente ad essa” e di cui ripercorre le oscillazioni tra il “troppo” e il “troppo poco” di semanticità, di progettabilità, di operabilità (De Martino 1977: 59). È ancora da Callieri e dal suo *Contributo allo studio del vissuto di fine del mondo nella schizofrenia* (1955) che De Martino ricava quell'atmosfera da “venerdì santo” che si genera quando i limiti tra io e mondo diventano indistinti e tutto assume un carattere estraneo, enigmatico, minaccioso. L'elemento tellurico evocato dall'instabilità di un mondo in bilico sul campanile si rinnova nel commento che De Martino dedica a questo passo, arricchendolo con il richiamo di Storch a quel “modo di esistenza ondeggiante, come di un sogno, di un uomo strappato dal mondo familiare e che si sente mancare il terreno sotto i piedi” (De Martino 1977: 73). Qui il confine tra l'io e il mondo si frantuma in una polarizzazione che non ammette “rocche di permanenza” e che De Martino consegna direttamente alla sintesi di Callieri:

A un estremo l'essere-nel-mondo, ben ordinato spazio-temporalmente, con significati univoci delle cose, che si dispongono, tranquille, in un ordine evidente e confortante; all'altro estremo la concretizzazione psicologica dell'angoscia esistenziale, l'incontro con il nulla, dove niente ha più senso, perché tutto può avere un senso, scisso e fratturato, enigmatico e sconcertante, linguaggio cifrato di cui si è perduta la chiave, e, quindi, ultimo sforzo della personalità naufragante (Callieri 1955: 126; [2001: 217]; De Martino 1977: 73).

Niente ha più senso, e tutto può avere un senso enigmatico e sconcertante se il mondo perde forma come “terra incognita”, se l'angoscia è vista in una prospettiva spaziale e diventa territoriale, prima ancora che temporale. Come non cogliere in questo gioco di rimandi originati dalla metafora di un campanile uno dei dispositivi narrativi più noti de *La fine del mondo*, quello che porta il titolo *Il campanile di Marcellinara*? Con straordinaria finezza descrittiva, De Martino ci deporta dalla catastrofe psichica verso l'anastrofe culturale, richiamando l'incontro memorabile con il vecchio pastore che orienta lui e i suoi compagni di ricerca,

incerti sull'itinerario stradale imboccato, e sale in macchina con l'intenzione di condurli al bivio giusto. Ma quando percepisce di trovarsi “fuori dal mondo” a lui noto, quando perde di vista l'icona familiare (o immaginale) del campanile di Marcellinara, “punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale”, inizia a dare segni di panico e disperazione, si fa preda di un'angoscia territoriale che si placa solo nel momento in cui ricompare alla sua vista il campanile, emblema simbolico del suo *axis mundi*.

Ciò significa – conclude De Martino – che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più “il campanile di Marcellinara”, quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi “oltre” operativi: quando cioè si affaccia sul nulla (De Martino 2019: 365).

L'angoscia territoriale del pastore di Marcellinara rinvia all'angoscia radicale che già in *Morte e pianto rituale* attentava alle radici stesse della presenza, alienandone la potenza oggettivante prima ancora che nella crisi del cordoglio nei casi estrapolati dall'ordinaria esperienza clinica o nelle proposizioni di uno psicopatologo come Kurt Goldstein.

Il malato non ha angoscia di qualche cosa, egli è l'angoscia, senza avere coscienza né di un oggetto, né di un soggetto [...]. Ciò che il malato vive è la dilacerazione della struttura della personalità [...]. L'angoscia è il pericolo supremo, cioè il profilarsi di quella situazione finale in cui l'organismo non può adattarsi all'ambiente e si trova minacciato nella sua stessa esistenza (De Martino 1975: 31).

Ai pazienti di Janet si affiancano in *Morte e pianto rituale* quelli di Arieti o il memorabile *Diario di una schizofrenica* di Madame Shecheyay; e già nel primo capitolo dedicato alla “crisi della presenza” la suggestione del lessico clinico sembra autorizzare De Martino a una dilatazione intrinsecamente etnopsichiatrica della nozione di “presenza al mondo”, dato relazionale che stabilisce un nesso, una *liaison* (consapevole o meno), una reciprocità indispensabile tra la persona e il proprio mondo culturale.

Il ricorso a una anastrofe culturale, anteposta a una catastrofe esistenziale, diventa allora un artificio retorico, che va letto anzitutto nella sua implicazione e amplificazione concettuale. Il metodo di indagine che De Martino fa proprio richiede infatti una oscillazione volontaria tra i due estremi, impone all'etnologo una sorveglianza alterna tanto sulla “storia da farsi” quanto sulla storia della

singola malattia, senza la quale si pregiudica la storia della persona. Non era del resto De Martino biografo di se stesso ad affermare che non si può fare la storia culturale della persona senza includervi anche le malattie? Per una simile avventura, davanti al mondo che corre, che ruolo assegnare all'etnopsichiatria?

Si potrebbe ipotizzare che il contatto con questa corrente di pensiero abbia aperto allo studioso uno scenario riflessivo nuovo: il termine etnopsichiatria entra nel lessico de *La fine del mondo* in modo del tutto pionieristico per quegli anni, e viene utilizzato per ben undici volte da De Martino nei suoi appunti. I casi clinici con i quali via via si confrontava devono essergli apparsi come documenti da interrogare e da interpretare con strumenti sensibili al sapere etnografico, che convocavano l'etnografo alla riscrittura di un racconto emancipato dall'autarchia nosografica.

Man mano che il confronto si fa serrato, a partire da una intensa attività di lettura della documentazione psicopatologica che gli viene suggerita, si fa strada in De Martino l'esigenza di radicalizzare

il gesto di liberazione della follia dei suoi interlocutori fenomenologi: sottrarre, attraverso le risorse dell'etnografia, i racconti clinici alle categorie classificatrici che li medicalizzano (Jaspers) o alle matrici filosofiche che tendono a spiritualizzarli ricercando al loro interno degli archetipi religiosi (Storch).

Questo gesto di sovversione non è argomentato dall'interno dei saperi psichiatrici ma rivendicato con disinvoltura come il diritto dell'etnologo a un'esteriorità rispetto a quei saperi: l'autore non è un terapeuta, e la psichiatria occidentale è essa stessa attraversata da "debolezze" e "incongruenze logiche. [...] De Martino adotta così un linguaggio descrittivo che non aveva mai davvero praticato fino a quel momento: assimilare i racconti clinici, così come la poetica moderna o la letteratura esistenzialista presa in considerazione, a una sorta di "prosa del mondo" depersonalizzata, separata dagli accidenti biografici sempre convocati dalla psicologia, per identificare una logica strutturale analoga a quella che, per Lévi-Strauss, organizza la materia mitica (Charuty 2015: 27).

Un simile approccio consentirà al De Martino "cercatore di uomini" di ritrovare le angosce, gli spaesamenti, le alienazioni, le inquietudini dei suoi "oppressi" in quei vissuti che la psichiatria tradizionale polverizza nelle categorie diagnostiche e che consegna al potere discriminante della nosografia. I racconti dei malati diventano così, al tempo stesso, materia etnografica e atto di r/esistenza. Si fa strada la convinzione che il contributo antropologico al sapere psichiatrico possa tradursi nell'intenzione di restituire al paziente le sue appartenenze culturali,

umanizzarne lo statuto esistenziale, restituire una trama narrativa e un'intenzione dialogica alla sua storia e al suo pathos. In questo senso, la potenzialità di De Martino rispetto a un'etnopsichiatria della contemporaneità risiede anche nella capacità di “anticipare la dialettica tra microstoria sociale (biografie e patobiografia; studi su piccole comunità o intorno a entità simboliche in metamorfosi) e storia generale della civiltà” (Inglese 2019: 157). Una civiltà o una cultura in cui coesistono mondi multipli, che convocano l'antropologo a una rinnovata problematizzazione del “proprio” e a una rigenerazione necessaria dell'etnocentrismo critico come sfida all'etnocentrismo clinico. Diventa allora illuminante la riflessione di Salvatore Inglese su una via precipuamente italiana dell'etnopsichiatria contemporanea, che muove da uno sguardo comparativo sull'etnopsichiatria di Devereux messa a confronto con l'antropologia di De Martino.

Dove de Martino è uno, Devereux è molteplice; il primo ritorna sempre all'origine (la propria), il secondo si spinge sempre altrove e poi ancora oltre, fino a nebulizzarsi sui deserti dei Mohave, rifuggendo la propria natura originaria di cui nessuno sa veramente dire di cosa sia fatta.

Ambedue vogliono attingere a un principio universale capace di spiegare il mondo e credono di averlo afferrato, o comunque vi tendono con energia smisurata e volontà indomabile. De Martino rivisita un solo mondo antropologico – dimostra una tendenza claustroflica che si estrinseca nel suo giro circolare attraverso le contrade del Mezzogiorno italiano – ma si interroga sul senso della Civiltà in quanto categoria antropologica storicamente determinata. Devereux interroga i mondi culturali più eterogenei ma li vuole disporre sotto la sovranità della Cultura in sé (Metacultura) che, insieme all'Inconscio, costituirebbe l'attributo perspicuo dell'Uomo propriamente detto, capace di sovraordinare e sovradeterminare la propria vitalità animale. (Ivi: 157-158)

Se nelle “patrie esistenziali” di De Martino, accanto all'aborigeno alchipa o al pastore di Marcellinara coesistono i pazienti di Jaspers o di Binswanger, di Minkowski o di Callieri, è perché nella tensione drammatica “fra storia da contemplare e storia da vivere e da fare” (De Martino 1953: 7) ha intravisto la “rischiosa prossimità alla nuda crisi” e le anomalie annunciate di un mondo in via di globalizzazione, dove il culturale non si esaurisce con l'antropologia, così come il pathos non si satura nel sapere psichiatrico.

Etnografo della cultura del proprio tempo, De Martino lascia all'etnopsichiatria contemporanea un'eredità ineludibile e ancora del tutto percorribile, tanto sul piano della speculazione teorica quanto nelle proposte metodologiche da condi-

vedere.

5. In luogo di una conclusione

Dovremo censurare in queste pagine il richiamo ad altre figure che hanno saputo accogliere e nutrire questa eredità, deportandola nei luoghi di cura e nell'esercizio di una psichiatria riformata. A volo d'uccello, mi limiterò a ricordare Michele Riso, psichiatra avvertito e prossimo al movimento nascente di una psichiatria anti-istituzionale, che incontra De Martino, non solo virtualmente (Lanternari 1992; Mellina 2018), sul terreno comune della magia cerimoniale. Riso condivide con De Martino le grammatiche e gli idiomi di una sofferenza generata dalla "labilità della presenza" di oltre settecento pazienti italiani emigrati in Svizzera, incontrati in manicomi, case di cura e cliniche neuropsichiatriche. Alla luce della cifra demartiniana, il loro disagio gli appare immediatamente riconducibile alla nozione di "destorificazione del negativo" e a una semantica condivisa nei dispositivi di cura attivi e operativi nel loro orizzonte culturale. I risultati della sua ricerca, condotta assieme al collega svizzero Wolfgang Böker, pubblicata in lingua tedesca nel 1964 e tradotta con quasi trent'anni di ritardo in Italia, ci consentono a tutt'oggi di riconoscerne l'attualità e l'efficacia comparativa nelle prospettive di cura dei pazienti migranti (Riso, Böker 1992). I quadri nosografici presenti in *Sortilegio e delirio* lasciano emergere l'irriducibilità di alcuni modelli e dispositivi simbolici che i pazienti mutuano dalle culture di origine, la cui efficacia terapeutica è spesso superiore a quella clinica. Mediatore a distanza dell'incontro con l'alterità migrante, De Martino consentirà allo psichiatra di ridurre l'indecifrabilità diagnostica dei suoi pazienti e di dilatare gli orizzonti terapeutici oltre la propria cornice disciplinare di riferimento. Anche *A mezza parete*, il volume pubblicato assieme a Delia Frigessi Castelnuovo (Riso, Frigessi Castelnuovo 1982) andrebbe riletto da antropologi, psicologi e psichiatri di generazioni più recenti, per riflettere sul dibattito che a partire dalla fine del 1800 ha legittimato la nascita della cosiddetta psicopatologia delle migrazioni.

Un altro rappresentante della stagione post-basagliana fortemente sensibile all'eredità demartiniana è Sergio Piro, che è d'obbligo ricordare per la lucidità del suo sguardo sulle implicazioni culturali e antropologiche del lavoro dello psichiatra, sull'appartenenza socio-culturale del malato e del terapeuta. In *Parole di follia* (1992) Piro invoca un'antropologia trasformativa, capace di lasciare affiorare gli scrigni di senso generati da una conoscenza diretta, intensa, sofferta, partecipata di ogni singolo paziente. Nelle sue intuizioni sul tema dell'identità, nell'impegno militante per la valorizzazione dei servizi territoriali, si avverte il

lessico familiare a una etnopsichiatria radicale, a una clinica “immediatamente politica” (Coppo 2014: 35-46), sensibile alla complessità del reale, addestrata ai differenti linguaggi e alle reciproche traduzioni dei saperi.

In Piro si avverte anche la sensibilità alle sollecitazioni dell'antropologia italiana di quegli anni, che trovava in Vittorio Lanternari e in Alfonso Di Nola due altri autorevoli testimoni dell'eredità demartiniana e delle potenziali alleanze fra antropologia ed etnopsichiatria. Al primo va ascritto il merito di aver riattualizzato l'approccio di De Martino al tarantismo, alla luce dei processi terapeutici

che studiosi distintamente operanti al confine tra medicina, psichiatria e antropologia religiosa, definiscono col nome di 'processi e meccanismi endogeni di autoguarigione' [...]. Oggi esiste un'infinita catena di movimenti neo-religiosi di origine esotica ma anche di origine cristiana occidentale; questi ultimi denominati “carismatici” ma tutti orientati a risolvere problemi di psicopatologia. Si tratta quindi di movimenti religiosi di tipo assolutamente psicoterapeutico, i quali sono un'ulteriore testimonianza della variabilità degli atteggiamenti e dei comportamenti nei confronti del male e della molteplicità dei modi di vivere i rapporti con la terapia e con la guarigione (Lanternari 2003: 59)

Di Alfonso Di Nola, che consolida la propria formazione antropologica alla scuola di Pettazzoni e De Martino, è Roberto Beneduce (2007) a ricordare gli esiti di un confronto attento e incessante con la letteratura psicologica, fenomenologica, psicoanalitica: un confronto che lo induce a investigare i luoghi del simbolismo religioso e rituale, l'irruzione dell'occulto nella vita contemporanea, il vissuto di morte e le dinamiche del cordoglio, l'efficacia dei poteri esorcistici, le possibili convergenze fra l'esperienza del sacro e l'esperienza del sé, il valore del sintomo, i territori della cura (Di Nola 1984, 1987, 1995).

Ma l'eredità e la potenza generativa di De Martino – per un'etnopsichiatria che si interroga sugli innesti utili a rafforzare le proprie fondamenta epistemologiche – continuano a dare frutti anche se ripensate alla luce delle più recenti sfide del presente.

Si pensi all'attualità del Capodanno di Stoccolma – che nel 1956 fu occasione per migliaia di adolescenti di una violenza incontenibile, di un'angosciata esplosione di puro furore distruttivo – e alla luce sinistra che ne intravede De Martino, al suo sguardo profetico verso la crisi di valori morali e di contenuti tradizionali, verso la falsa libertà di una democrazia fondata sul benessere economico, verso gli ideali mondani che alimentano gli agonismi giovanili. L'episodio svedese diventa pretesto per riflessioni di sconcertante attualità, proprio in nome

di quella “cupa invidia del nulla, di quella tentazione da crepuscolo degli dèi” (De Martino 1980: 231) che dilaga nel mondo giovanile come una forza tanto più sinistra quanto più privata di adeguati modelli di risoluzione culturale. La straordinaria capacità anticipatrice delle sue riflessioni si riverbera negli episodi ripetuti che in piena pandemia hanno visto protagonisti giovani adolescenti italiani riuniti in luoghi noti, spazi aperti, piazze di ritrovo serale per scatenare risse e assembramenti reduplicabili altrove in tempo reale, sotto l’effetto immediato di un fosco contagio mediatico. La loro socialità ferita, confinata tra le pareti di una stanza o nei cristalli liquidi di uno schermo, la rabbia esplosiva e il suo potenziale emulativo, riattualizzano le visioni apocalittiche di De Martino, inducendoci a ripercorrere anche i dati etnologici da lui richiamati sulla necessità di una esperienza iniziatica, di riti di pubertà che pieghino il furore antisociale in uno schema cerimoniale. Se la vita religiosa ha perso autorità nel mondo moderno “la democrazia laica, con i suoi ideali mondani, non riesce a colmare il vuoto lasciato dalla religione e a sostituirsi ad essa con forme istituzionali di efficacia sociale e psicologica equivalente [...] suscitando così la nemesi degli istinti [...]”. Per trovare un mondo, occorre perderlo” (Ivi: 232).

La scelta di “trovare un mondo perdendone un altro” è spesso all’origine del ritiro sociale dei sempre più numerosi adolescenti *ikikomori*⁵. Abbiamo già sottolineato come per De Martino la risoluzione della crisi passasse per l’appartenenza a una patria culturale, a un campanile che assieme alla scansione del tempo (sacro o profano) ricordasse come un luogo può farsi custode dell’appartenenza sociale, calco identitario nella relazione io-mondo. E nell’ethos del trascendimento era possibile trasformare la crisi in valore, riguadagnare la presenza contro il rischio dell’assenza o di ogni cupa invidia del nulla. Nel moto incessante tra nascita e morte, così come nella fine di “un” mondo, De Martino riconosce peraltro il moto costitutivo del genere umano.

La fine di “un” mondo non ha nulla di patologico: è anzi una esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana. Finisce il mondo della infanzia e comincia quello della adolescenza; finisce il mondo della adolescenza e comincia quello della maturità; finisce il mondo della maturità e comincia quello della vecchiaia. Con le nozze, nella nostra società, i giovani sposi abbandonano di regola il mondo delle loro famiglie

⁵ Un fenomeno, questo, che in origine sembrava confinabile nel Paese del Sol Levante, fin quando i casi di ritiro volontario, a partire dal terzo millennio, non hanno cominciato a interessare l’Occidente, investendo in modo massiccio anche l’Italia (cfr. Ricci 2008).

e cominciano una nuova vita che comporta la nascita di un nuovo mondo e un sentimento misto di tenerezza e di melancolia vela la felicità durante la celebrazione del nuovo vincolo e soprattutto al momento del distacco definitivo. [...] Finisce un'epoca di libertà e ne comincia una di servitù; e per quanto si possa non tollerare la perdita del mondo in cui eravamo liberi e si cerchi la morte, la crisi è superata purché resti un piccolo margine di ripresa, quel piccolo impercettibile margine che poterono conservare per esempio quanti riuscirono a sopravvivere dai campi di sterminio tedeschi (De Martino, 2019: 209-210).

Il perdersi nel mondo diventa così persino un'azione sana, se è prevista l'anastrofe reintegratrice del rito, che nel *limen* separa la morte dalla vita, la fine dalla rinascita, l'infanzia dall'adolescenza, l'adolescenza dal mondo adulto. *Adulescens* e *adultus* condividono del resto nella lingua latina, così come nella cifra semantica di un rito di passaggio, una stessa radice e uno stesso verbo (*adulesco* = cresco) nel modo participio, al presente o al passato: e nell'etimo di queste voci verbali è implicito un percorso di crescita che nel nostro presente ipermoderno ha cessato di contemplare la presa in carico da parte della collettività delle singole tappe di un cammino. L'assenza di dispositivi che aiutino l'*adulescens* a diventare *adultus* prelude a cambiamenti antropologici di enorme portata. Così, la nostalgia di futuro che è all'origine del ritiro sociale e del deserto emozionale dei giovani *hikikomori* si colloca all'interno di uno scenario contemporaneo in cui la perdita di senso può assumere dimensioni pervasive e il vuoto di emozioni smascherare l'assenza della storia. Nell'apatia rassegnata di un mondo racchiuso in una stanza torna attuale il rischio patologico di non-esserci in nessun mondo possibile:

il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, comunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di «mutare di segno» mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo (De Martino, 2019: 216).

Di questa polifonia della solitudine, di cui De Martino ci lascia ne *La fine del mondo* un'ulteriore risonanza antropologica, la recente esperienza pandemica rappresenta qualcosa di più di un ricordo. Ma se la lettura di un ritiro sociale volontario nelle generazioni giovanili ha impegnato la psichiatria contemporanea in un serrato dibattito circa l'opportunità di inserire o meno il fenomeno nel Manuale Diagnostico dei Disturbi Mentali, la cifra etnopsichiatrica fin qui convocata ci impone qualche domanda conclusiva: che effetti produce l'iscrizione di un

fenomeno in un quadro nosografico nominabile, la trasformazione di un disagio sociale in una malattia psichica? Il malessere di un adolescente in ritiro dal mondo, una volta classificato come *modern society syndrome* (Kato 2019), sarà ancora decifrabile nella complessità dello scenario culturale che lo origina, alla luce dei mutamenti antropologici nei quali si iscrive? I giovani *hikikomori* e i loro familiari proveranno sollievo nel riconoscimento di una collettività omologabile nel segno della malattia? Ci sarà ancora spazio critico per innervare le loro storie nello “scandalo etnografico” evocato da De Martino? Per percorrere a ritroso il cammino che li ha fatti diventare testimoni afoni della fine di un mondo?

Bibliografia

Altamura Roberto, Ferretti Patrizia (a cura di)

1993, *Ernesto De Martino. Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, Roma, Nuove Edizioni Romane.

Angelini Pietro

2015, *Sogno e civiltà. Notizie sull'ultimo lavoro di De Martino*, “aut aut”, 366, aprile-giugno, pp. 79-103.

Beneduce Roberto

2007, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.

Callieri Bruno

1955, *Contributo allo studio del vissuto di fine del mondo nella schizofrenia*, “Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria”, XVI, 4-5, pp. 120-146.

2001, *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Roma, Edizioni Universitarie Romane (prima ed. 1992).

2008, *Ricordo di Ernesto De Martino (1908 – 1965)*, “Voci”, V, 1/2, pp. 119-121.

Charuty Giordana

2009, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Milano, Angeli.

2015, “Occorre ridiscendere agli inferi”. *Follia e storia in De Martino e Foucault*, “aut aut” 366, aprile-giugno, pp. 15-37.

2019, *Tradurre la fine del mondo* in E. De Martino 2019, pp. 5-29.

2019a, *Introduzione* al cap. II (Le apocalissi psicopatologiche), in E. De Martino 2019, pp. 157-162.

Coppo Piero

2003, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati Boringhieri.

2014, *La ragione degli altri: percorsi critici nell'etnopsichiatria contemporanea*, in L. Faranda, M. Pandolfi (a cura di), *La salute mentale e il paradigma geopolitico. Itinerari critici per un'etnopsichiatria radicale*, Roma, Aracne.

De Martino Ernesto

1953, *Note di viaggio*, “Nuovi Argomenti”, II, pp. 47-79.

1959, *Sud e Magia*, Milano, Feltrinelli.

1963, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, “Homo”, IV (ora in Altamura, Ferretti 1993, pp. 145-151).

- 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, “Nuovi Argomenti”, LXIX-LXXI, pp. 105-141 (ora in De Martino 2019, pp. 547-579).
- 1968, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore (prima ed. 1961).
- 1975, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino, Boringhieri (prima ed. 1958).
- 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. Gallini), Torino, Einaudi.
- 1980, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli (prima ed. 1962).
- 1986, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri (prima ed. 1948).
- 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi (prima ed. 1977).
- Devereux George
- 2007, *Saggi di Etnopsichiatria generale*, Roma, Armando (ed. or. 1973).
- Di Nola Alfonso
- 1984, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Roma, Newton Compton.
- 1987, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton.
- 1995, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton Compton.
- Fabre Daniel
- 2013, *Ernesto De Martino. La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, “Archives de sciences sociales des religions”, 161, janvier-mars, pp. 147-162.
- Faranda Laura
- 2013, *Dall'“umana presenza” all'agire psichiatrico: l'incontro tra Bruno Callieri ed Ernesto De Martino*, “Voci”, X, pp. 209-224.
- 2017, *Dietro le quinte. Per una rilettura dell'Introduzione di Luigi M. Lombardi Satriani a “Furore simbolo valore”*, in *Estasi Furore Nostalgia di Futuro*, “Quaderni della Scuola Sagara” 1, pp. 135-150.
- Kato Takahiro, Kanba Shigenobu, Teo Alan
- 2019, *Hikikomori: Multidimensional understandings, assessment and future international perspectives*, “Psychiatry and Clinical Neurosciences”, LXXIII, pp. 427-440.
- Kluckhohn Clyde
- 1942, *Myths and Ritual: a General Theory*, “The Harvard Theological Review”, XXXV, I, pp. 45-79.
- Janet Pierre
- 1889, *L'automatisme psychologique*, Paris, Felix Alcan.
- Inglese Salvatore
- 2019, *Intorno alle istanze critiche e alle vie italiane dell'etnopsichiatria* (intervista di Virginia De Micco), in *180 psichiatria e oltre*, “Quaderno del Centro Studi Sagara”, Paderno Dugnano, Colibrì, pp. 151-170.
- Lanternari Vittorio
- 1992, *Da Ernesto De Martino a Michele Risso. Nota su Sortilegio e Delirio di Risso e Böker*, in Risso 1992.
- 2003, *Terapie non convenzionali e pluralità di scelte terapeutiche*, “AM. Rivista della Società

italiana di antropologia Medica” XV-XVI, pp. 53-75.

Leoni Federico

2002, *Senso e crisi. Appunti su “La fine del mondo” in Bruno Callieri ed Ernesto De Martino*, “Comprendre. Archive International pour l’Antropologie et la psychopathologie Phénoméno-logiques”, XII, pp. 79-95.

Lombardi Satriani Luigi M.

1980 *Introduzione*, in De Martino 1980, pp. 9-76.

Massenzio Marcello

2019, *Premessa* (a uso del lettore italiano) a De Martino 2019, pp. I-XV.

Mellina Sergio

2018, *Michele Risso. Lo psichiatra che negli anni '70 curava gli psicotici gravi e congedava i nevrotici*, <http://www.psychiatryonline.it/node/7492> (consultato il 30.06.2021).

Pastina Roberto

2005, *Il concetto di presenza nel primo de Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori, pp. 115-129.

Petrarca Valerio

2014, *La persona tra «insecuritas» e fondamento: funzione e storia dei riti nell’opera di Ernesto De Martino*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, “Archivio di storia della cultura” Quaderni, Nuova Serie, V, Napoli, Liguori, pp. 141-170.

Piro Sergio

1992, *Parole di follia. Storie di persone e linguaggi alla ricerca del significato e del senso*, Milano, Angeli.

Ricci Carla

2008, *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Milano, Angeli.

Risso Michele, Böker Wolfgang

1992, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia dell’emigrazione in prospettiva transculturale* (ed. italiana a cura di V. Lanternari, G. Cardamone, V. De Micco), Napoli, Liguori (ed. or. 1964).

Risso Michele, Frigessi Castelnuovo Delia

1982, *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Torino, Einaudi.

Seppilli Tullio

1995, *Ernesto de Martino e la nascita dell’etnopsichiatria italiana*, “Storia, antropologia e scienze del linguaggio”, X, settembre-dicembre, pp. 147-156.

Talamonti Adelina

2005, *Lecture da Pierre Janet*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori, pp. 163-178.

Abstract

This paper intends to reflect on how and to what extent the works of De Martino can point to new shores of dialogue between anthropology and ethnopsychiatry. The laboratory of last De Martino, his reflections on psychological apocalypses in *La fine del mondo* have represented a sort of permanent workshop of thinking for those who, in recent decades, have questioned themselves about his role in an ethnopsychiatric educational context. Ethnographer of the culture of his time, De Martino leaves an inescapable and still fully practicable legacy to contemporary ethnopsychiatry, both in terms of theoretical speculation and methodological proposals to be shared.

L'articolo intende riflettere su come e quanto l'opera di De Martino possa indicare nuove sponde di dialogo tra antropologia ed etnopsichiatria. Il laboratorio dell'ultimo De Martino, le riflessioni sulle apocalissi psicologiche de *La fine del mondo* hanno rappresentato una sorta di officina permanente di pensiero, per quanti sono interrogati negli ultimi decenni sul suo ruolo in un contesto formativo etnopsichiatrico. Etnografo della cultura del proprio tempo, De Martino lascia all'etnopsichiatria contemporanea un'eredità ineludibile e ancora del tutto percorribile, tanto sul piano della speculazione teorica quanto nelle proposte metodologiche da condividere.

Keywords: Ernesto De Martino, psychological apocalypses, ethnopsychiatry.

Parole chiave: Ernesto De Martino, apocalissi psicologiche, etnopsichiatria.