

## Le “apocalissi” di E. De Martino

in *La Critica sociologica*, n.48, inverno 1978-1979, pp. 40-44.

Che questo libro di Ernesto De Martino (*La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, pp. CI costituenti uno studio introduttivo di Clara Gallini + pp. 727 di testo) appaia irrimediabilmente datato agli anni '50 è una constatazione che la stessa curatrice avanza abbastanza duramente. I materiali sono incandescenti nella loro varietà e nel loro coacervo cui l'intenzione ordinatrice della Gallini è appena riuscito a dare strutture formali che ne consentono la leggibilità. Ma i problemi interpretativi di fondo restano e, dopo tutto, alla chiarezza dell'ultimo De Martino si sostituisce un pullulare caotico di temi che forse egli, se avesse avuto tempo di organizzare il progetto, avrebbe lucidamente revisionati e resi accessibili.

Qui non è possibile investire l'analisi dell'opera nella sua intierezza e si intende unicamente avanzare alcuni rilievi critici che la riportano nell'alveo di una comprensibilità attuale e la rendano leggibile. Le apocalissi - indipendentemente dalla portata semantica del termine che ha, nella tradizione occidentale, il valore di “rivelazione di cose nascoste” - sono tensioni storiche appartenenti ad ogni cultura e ad ogni tempo, anche se nel protocristianesimo e nel tardo ebraismo, almeno dal II sec. si condensano in una serie di messaggi scritti. L'apocalittismo è, cioè, una condizione in una serie di messaggi scritti. L'apocalittismo è, cioè, una condizione umana e concreta che, per essere congruamente interpretata, dovrebbe essere sempre confrontata con i precisi contesti sociali nei quali emerge. La tensione, in un tentativo che si affidi alla “datità” e oggettualità dei fatti culturali, si rivela ambiguamente in due condizioni conflittuali, che sembrano oppositorie e non conciliabili. Una società chiusa nelle sue certezze e nelle sue garanzie, che ha, cioè, raggiunto, anche attraverso la violenza dei modelli imposti dal potere, avverte come apocalittico ogni possibile attentato allo status quo. Quando, all'alba del XIII sec. i Tartari divengono un'improvvisa e travolgente realtà storica, una folla di “homines magnae proceritatis et stature horribilis”, come registrano gli *Annales Marbacenses*, il mondo cristiano occidentale rifiuta di comprendere e si carica di un terrore di carattere apocalittico. La *Cronaca di Novgorod* scrive esplicitamente: “Nessuno sa donde vengano; nessuno sa quale lingua parlino; è una punizione che Dio ci ha inviato a motivo dei nostri peccati”. Quando già sono giunti sulle coste adriatiche, l'improvvisa morte di Ogö dai, avvenuta l'11 dicembre del 1241, li costringe ad abbandonare l'impresa e a tornare nelle loro sedi asiatiche per partecipare al *qurultay*, l'assemblea elettiva mongola per l'elezione del nuovo Khan. Ma l'Europa vive il suo dramma di prossime distruzioni comandate da Dio e guidate dall'Anticristo. Lo

vive perché ha il terrore di confrontarsi con una alterità culturale, con uno status diverso dell'uomo che lancia nella crisi tutte le certezze di un raggiunto equilibrio dei buoni governi e della città perfetta trasferita sulla terra. Fenomeni di questo tipo sono frequenti. L'ondata rivoluzionaria del materialismo storico chiama a giudizio gli antichi istituti della società postfeudale e della nuova società borghese: il senso apocalittico invade un margine del mondo della metà dell'Ottocento. Ricordo gli anziani incontrati nella mia infanzia. nei paesi meridionali, uomini ancora legati ai gigli borbonici e alla tradizione ferdinandea: bene per loro Garibaldi, Bixio, Mazzini erano il regno sopraggiunto dell'Anticristo e della consumazione dei secoli. Dal punto di vista socio-antropologico, in questi casi, l'apocalittismo è una netta risposta al disagio del tempo, o alle forme in cui il tempo è vissuto in modo non accettabile. E le esplosioni reattive al malessere sembrano configurarsi in un'estraniamento mitizzato delle pretese cause del disagio (l'anticristo, la fine, il disfacimento delle garanzie), oppure appaiono lenite negli stessi meccanismi del sistema culturale, che riconduce ad una ritmicità le fasi di decadimento presunte, inserisce in un quadro precostituito il conflitto individuale o collettivo con il tempo. È, per esempio, il caso evidente della mitologia delle età del mondo, appartenente all'India (yuga), alla classicità greca e romana e all'Iran (la successione dei decadimenti e dei Salvatore cosmici). La non accettazione della storia, così come è nella sua irripetibilità e nei suoi imprevisti, si risolve in una razionalizzazione delle cause che mettono in gioco l'ubi consistam di un'epoca. L'irruzione della diversità e dell'inatteso viene ridotta al letargo delle mitologie di improvvise apparizioni (i Tartari, Marx, Garibaldi,) o si inserisce in una fatale successione di epoche.

Ma l'apocalittismo non appare soltanto come proposta solutoria di crisi della sicurezza e dell'equilibrio. Esso sana, proprio al limite opposto, le situazioni di insicurezza e di totale esposizione. È probabile che noi viviamo in un modello culturale di questo ultimo tipo. L'uomo, secondo ipotesi chiaramente avanzate, fra molti altri, da Jacques Ellul (*La tecnica, rischio del secolo*, trad. ital. Milano, Giuffré, 1969) è immerso in una realtà socialmente non decodificabile: in lui, da intendersi come cellula del gruppo sociale, scoppia da almeno un secolo lo schizoidismo fra macchina e esigenza di vita, né le soluzioni che Ellul prospetta sono convincenti e accettabili. Avremmo, in termini che derivano da un prestito dall'economia politica, una destabilizzazione del rapporto uomo-realtà. E l'apocalissi viene fuori ancora una volta, si tratti dei tetri presagi sulla disumanizzazione, o degli annunci escatologici che vengono contemporaneamente da movimenti parareligiosi (per es. Testimoni di Geova) o dalla scienza (gli annunci finali sulla crescita demografica, sulla fame, sul deterioramento ecologico, sulle guerre prossime). Si sarebbe convocati, secondo queste ipotesi, ad un dies irae, che conclude il cosmo nel

fuoco di irreversibili mali. Se la metodologia scientifica non affida l'uomo ad alcuna sicurezza (penso alla scuola oxfordiana), se la violenza cresce nel paese e non ci si chiede perché cresce (ed ha le ragioni di avanzare e maturarsi), se l'arcaica immagine della famiglia patriarcale crolla, viviamo un tempo apocalittico.

È probabile che, all'interno di questo gioco dialettico - che chiama l'apocalittismo a difendere le sicurezze acquisite e a razionalizzare la confusione e la destabilizzazione - appaia un grave processo mistificatorio. La storia è regolata da cadenze che ti portano il bene e il male. Accettare l'apocalittismo è forse uno sforzo, piuttosto ingenuo, di reperire alibi che consumano vanamente la condizione umana, una carenza di coraggio laico che costringe ad accettare il tempo così come è, senza deleghe ingannevoli. Poiché la condizione umana è stata quella che attualmente è, in ogni epoca, - *nocte multas et non paucas iste mundus habet*, diceva San Bernardo in una sua omelia -, il meccanismo storico del ricorso alla tensione apocalittica funziona ed è culturalmente valido, ma è indispensabile prendere coscienza della sua inefficacia reale, del suo assetto di conato di respingere la storia.

De Martino non ha avuto presente, in questo canovaccio trasformato in libro, di tali perentorie esigenze della ragione. I punti che lasciano perplessi il paziente (molto paziente) lettore sono molti e gravi.

Coinvolto nell'ingannevole gioco della terminologia esistenzialistica e fenomenologica, quella per intenderci del *Dasein* e dell'essere in questo mondo, ha ridotto al dramma di individuale sperimentalità il dramma storico. E fin qui saremmo sul piano di scelte interpretative discutibili, contestabili, ma pur sempre digeribili sotto il profilo metodologico, che ci riporta ad una sofferta personale lettura del reale degli anni '20 o '30. Attualmente non è più scientificamente accettabile l'accettazione di una passione dell'individuale e del personale, in termini esistenzialistici, senza una prospettiva che redima l'intimismo dal suo orto concluso e lo porti alla ragione del sociale e della relazione uomo-gruppo in senso storico.

D'altra parte quest'opera di De Martino accoglie acriticamente il parallelismo fra stati patologici e cultura, il raffronto pretestuosamente esplicativo fra delirio di morte e apocalissi. Il riferimento frequente alla letteratura psicopatologica, del resto non studiata in tutto il suo ricchissimo arco, sembra presumesse qualche analogia fra le strutture sociali del pensiero e i ricoveri nei quali si chiude l'exasperazione maniacale paranoica, confondendo ancora una volta la fondamentale diversità dei due codici di espressione: quello, culturale, immediatamente esplicabile come reazione al disagio storico, quello maniacale sigillato in cadenze esplicabili soltanto attraverso le anamnesi individuali. La storia non è fatta di "storie", di esperienze personali di decodificazione del reale. Non è improbabile, in altri termini, che specifiche situazioni temporali, dipendenti dai due tipi di destabilizzazione indicati (timore

della messa in crisi delle garanzie del proprio modello; crollo dei modelli e conseguente esposizione all'incerto e al precario), si maturino in alcuni soggetti appartenenti al gruppo in sintomatologie paranoiche o deliranti. Ma si tratta sempre di casi di margine la cui strutturazione sui generis non è sufficiente a comprendere le dinamiche più ricche del contesto generale di crisi. La stessa Gallini osserva: "Sembra ormai evidente... che a una concezione relativamente coerente e articolata delle forme strutturali del pensiero magico-religioso in De Martino non fa certo da corrispettivo una chiara individuazione del concetto di struttura sociale" (pag. LXIII). La quale scelta teorica, esasperata nel gusto dei richiami heideggeriani e del tema del *Dasein* fa perdere all'opera le infinite chances di una costante connessione non soltanto con la sociologia marxiana e postmarxiana, ma con lo stesso mondo della prassi "che viene più postulato entro i termini idealistico-crociani di quanto non venga realmente esaminato come quadro di relazioni tra uomo e uomo, uomo e materia" (c.c., p. XXIX). E allora, liberati dalla loro cappa ideologica (prossima certamente a *Il mondo magico* nell'edizione del 1948, e non certo alle ultime elaborazioni dell'etnologo), i materiali riacquistano una loro brutalità che dovrebbe essere riordinata secondo accessi teorici più moderni e più significanti.

In quanto, poi, alla consistenza di questa *ingens sylvae* di appunti, di notazioni, di pazienti trascrizioni e riduzioni, va detto che essa si sviluppa intorno a temi prevalentemente occidentali o dipendenti dal mondo occidentale, con incursioni nei movimenti di liberazione del terzo mondo, quasi che, come si è tentato di chiarire, la cadenza apocalittica non appartenga da sempre, in forma di sanatoria illusoria, ad ogni cultura. Le sedi predilette del discorso divengono, con grande ricchezza di riferimenti a quadri culturali diversi, il mondo classico, l'escatologia cristiana e l'apocalittica marxiana. Ma anche qui un riordinare i dati - se l'autore ne avesse avuto il tempo -, avrebbe portato ad un ampliamento degli orizzonti, oltre che ad un approfondimento di quelli prescelti. Perché, per esempio, per quanto riguarda il cristianesimo è ignorata tutta la enorme produzione apocalittica apocrifa che ebbe forse influenza maggiore che non quella canonica. Il crinale differenziante fra terrori che portano al disgregarsi delle culture e terrori che si ricompongono appare, infine, un ethos del trascendimento che De Martino ricava da una ravvicinata terminologia crociana e fenomenologica. Il rituale o la prospettiva utopica dei mondi nuovi sollevarebbero i magma dell'esposizione totale ad una riconnessione nella ragione, e si dimentica che - una volta evitata la soluzione umana e sociale della crisi, come unico punto possibile referente e trasferita tale soluzione in un qualche cosa altro che è la trascendenza in senso non religioso - le spaccature restano, almeno nelle culture che De Martino ha studiato. Negli evangelii, per esempio, residua la contraddizione continua fra i due mondi e i due regni, determinando nell'uomo una

schizofrenia perpetua che lo chiama all'umana fatica e gliela fa contemporaneamente negare come dominata dal male.

Le presenti note non intendono, d'altronde, toccare l'importanza della pubblicazione, come testimonianza di un De Martino che avanzava probabilmente verso soluzioni ideologiche molto diverse da quelle raggiunte nelle ultime opere, e che si riaccendeva degli ardori delle sue antiche radici crociate. Si intende soltanto segnalare la carenza dell'impianto ideologico e la costante distanza dalle metodologie di analisi che già erano maturate nel periodo in cui l'autore andava raccogliendo i suoi materiali.

ALFONSO M. DI NOLA