

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XIX (2016), n. 18 (1)  
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XIX (2016), n. 18 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
*Sezione di Scienze umane, sociali e politiche*

Direttore responsabile  
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione

DANIELA BONANNO, SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, ALESSANDRO MANCUSO, VINCENZO MATERA, MATTEO MESCHIARI, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione

ALBERTO MUSCO (OFFICINA DI STUDI MEDIEVALI)

*Comitato scientifico*

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia

MONDHER KILANI

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse

PETER LOIZOS (†)

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PALERMO

DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ

## Ricordare

5 Pietro Clemente, *Per Daniel Fabre, un antropologo francese molto italiano*

## Documentare

15 Christian Bomberger, *Milda. Dal Baltico al Mar Caspio, una traiettoria rivoluzionaria*

## Ricerca

25 Laura Menin, *'Men do not get scared! (rjjala mā tāy-khāfūsh)': Luck, destiny and the gendered vocabularies of clandestine migration in Central Morocco*

37 Laura Ferrero, *Egyptian migration to Italy: "Bringing gender (and family) in"*

51 Angela Biscaldi, *Where does Italian society allocate responsibility? The paradox of educational responsibility in contemporary Italian culture*

65 Alessandro Garino, *Il repertorio delle m'almat di Meknes  
Strutture ritmiche e moduli melodici*

## Ragionare

119 Virginia Napoli, *Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino*

129 Gastón Julián Gil, *Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina.  
El caso de la etnología tauteológica de Marcelo Bórmida*

145 Donatella Schmidt, *Femen. Movimento politico o gruppo performativo?*

165 Leggere - Vedere - Ascoltare

185 Abstracts





Virginia Napoli

## Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino

«Non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa»

*Archivio de Martino, 2, 19*

Nel 1977, dodici anni dopo la morte prematura di Ernesto De Martino, viene pubblicata da Einaudi *La fine del mondo*, una raccolta di scritti preparatori ad un'opera che lo studioso napoletano non riuscì a portare a termine<sup>1</sup>. Gli studi intrapresi nel progetto originale vertono sul tema dell'apocalisse come figura mitico-rituale declinata in un duplice senso: apocalisse storico-culturale che si manifesta nella crisi dell'Occidente e ontologico-esistenziale come esperienza soggettiva del crollo del proprio orizzonte valoriale.

Nel corso dell'ultimo decennio, sempre più il nome di de Martino viene accostato all'etnopsichiatria<sup>2</sup>, settore degli studi sull'*ethnos* che proprio negli ultimi anni della sua attività prendeva contorni via via più definiti. L'interesse dello studioso per la psicopatologia si palesa esplicitamente negli studi che costituiscono la raccolta *La fine del mondo*, sebbene anche nelle opere precedenti ve ne siano le tracce. Quando nel 1962 de Martino scrive il saggio *Promesse e minacce dell'etnologia*, ribadisce l'accostamento tra il primitivo e i lati oscuri della psiche, classificando l'etnologia come un'occasione per rimettere in causa il nostro mondo culturale e la concezione stessa di natura umana. De Martino nasce come intellettuale della crisi di un Occidente incapace di un confronto con l'alterità. Alterità intesa non soltanto come ciò che Occidente non è, ma anche, e soprattutto, come fondo misconosciuto di un'origine che affonda nel vitale, nel primitivo e che ritorna nel Novecento a reclamare il proprio posto. Lungi dal dare risposte biografiche a patologie sociali, negli ultimi anni della sua vita, lo studioso si propone per la prima volta di condurre uno studio sistematico sul concetto di crisi, intrecciando la dimensione individuale e quella culturale. Nella prima sezione degli scritti raccolti, *Mundus*, ampio

spazio è dedicato ai deliri di negazione e ai deliri di fine del mondo. Un'analisi di tal fatta non sarebbe stata possibile per de Martino senza il ricorso ad una collaborazione con specialisti nella materia. Come attesta una lettera a Caspar Kulenkampff nella quale, dopo essersi dichiarato «vivamente interessato alla ricerca interdisciplinare dei fenomeni storico-religiosi ed in particolare alla collaborazione dello storico della cultura con lo psichiatra e con lo etnopsichiatra» (de Martino 2002: 208), de Martino chiede allo studioso dei ragguagli sulle sue indagini da utilizzare «nel quadro di una ricerca sulle apocalissi culturali e sulla loro differenziazione da quelle psicopatologiche» condotta con la collaborazione del noto psichiatra e fenomenologo Bruno Callieri e del dottor Giovanni Jervis. Nel progetto originale *La fine del mondo* doveva essere edito da Einaudi nella «Serie di studi religiosi» e due dei sei capitoli previsti dal piano dell'opera dovevano essere redatti da Callieri. De Martino lo incontra alla metà degli anni '50 tramite Mario Gozzano, direttore della clinica universitaria di Roma. Lo psichiatra, nello stesso periodo, inizia uno studio che converge in due brevi monografie: *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, pubblicata nel 1954 nella «Rassegna di studi psichiatrici» e *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, pubblicata nel 1955 nell'«Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria». Gran parte delle deduzioni illustrate in tali studi sono confluite nel testo *Quando vince l'ombra*, ove si cita esplicitamente il contributo degli studi demartiniani nell'analisi fenomenologica dell'esperienza di fine del mondo. Non è un caso che la collaborazione tra i due sia risultata particolarmente feconda: se de Martino, dagli inizi della sua carriera, si presenta come uno sperimentatore, uno studioso che tenta di ampliare gli angusti orizzonti assegnati alla sua disciplina, non da meno è Bruno Callieri. Nella prefazione alla ristampa del 2010 del testo citato, Mauro Maldonato definisce il noto studioso «immune da quella autentica *patologia metafisica*, nata sulle rive eleatiche, che da due millenni reitera il gesto violento che proietta il *logos* sull'essere con la

pretesa di farli coincidere» (Maldonato 2010: 12). In altre parole, Callieri è ben cosciente del carattere funzionale delle metafore utilizzate nell'analisi psichiatrica ed è ben consapevole dell'irriducibilità a modellizzazioni di sorta dell'esperienza psicopatologica, del residuo imperscrutabile della sofferenza del singolo che nessun linguaggio può incanalare. Ai fini di una effettiva intersezione fra antropologia e psichiatria, «due discipline comunque caratterizzate da una passione comune per le "figure dell'alterità"» (Callieri 2001:10), l'approccio più adeguato sembra essere quello fenomenologico. Il punto di vista osservativo della psicopatologia e quello empirico dell'antropologo possono incontrarsi in una fenomenologia che si presenta come recupero dialettico dell'umano, possibilità di superare le schematicità nelle quali ricadono il naturalismo psicanalitico e lo storicismo antropologico.

Le linee programmatiche della *Fine del mondo* sono ben espone nell'articolo *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, apparso sulla rivista «Nuovi Argomenti» nel 1964. De Martino rileva che nel mondo a lui contemporaneo vi è un crescente interesse per la tematica apocalittica, segno sintomatico della consapevolezza della crisi. Tuttavia ogni sintomo richiede un'indagine appropriata al fine di risalire alle cause, alla vera e propria patologia:

si avverte l'esigenza di formulare, in sede più propriamente scientifica, il progetto di una ricerca storico-culturale e antropologica, cioè genetica, strutturale e comparativa, che affronti il problema con la maggiore ampiezza possibile di confronto e quindi con la maggiore probabilità di promuovere su questo argomento un sapere realmente chiarificatore (de Martino 1977: 127).

I mezzi cui ricorrere sono individuati nel confronto di quattro diversi tipi di documenti:

1. L'apocalittica nell'Occidente moderno e contemporaneo, ove la fine si presenta come espressione della crisi della società borghese.
2. L'apocalittica tradizionale giudaico-cristiana.
3. La fine del mondo ricostruita nell'apparato concettuale delle varie religioni storiche.
4. Il documento etnologico che studia gli attuali movimenti profetici e millenaristici.

L'esigenza di un confronto non occasionale ma sistematico tra i materiali a disposizione parte da un assunto fondamentale: in ogni ideologia apocalittica sono presenti dei tentativi di riscatto dell'eserci-nel-mondo, un riscatto che passa per la reintegrazione in un progetto comunitario. Stabilito

ciò, viene introdotto l'utilizzo di un quinto tipo di documento che possa avere una funzione euristica unificante: gli studi psicopatologici. Nel tracciare le linee metodologiche, de Martino specifica che i diversi documenti analizzati presentano delle disomogeneità non conciliabili se non tramite il ricorso a tale chiave di lettura che permette di conservare una prospettiva antropologica unitaria. Ma in che modo? Cosa attendeva de Martino dalla collaborazione con la scienza psichiatrica?

In uno dei frammenti presenti nella raccolta l'autore contestualizza l'apporto dato alla sua ricerca dalla letteratura psicopatologica:

Non si tratta di spiegare il sano con il malato: un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio di ammalarsi: [...] tutta una serie di prodotti culturali nei quali il farsi sano appare particolarmente in rapporto col rischio di ammalarsi vengono o leggermente ridotti a manifestazioni morbose, o pericolosamente sottratti alla presa di coscienza dei momenti morbosi e di quelli sani che combattono con vario esito in essi. Così un tempo si tendeva a valutare gli stati mistici, le possessioni, certi aspetti della magia, in una prospettiva essenzialmente patologica (de Martino 2002: 18).

Ciò che il confronto fra i diversi vissuti mira a stabilire, non è dunque una confusione ma un chiarimento del nesso sano-malato. Oltre a registrare il rischio della crisi e a rilevare quali sono le strategie messe in atto al fine di scongiurarlo, si tratta ora di conquistare criteri definiti che permettano di distinguere le apocalissi culturalmente produttive da quelle psicopatologiche. Il fatto che esistano comunanze formali fra fenomeni distinti riguardanti lo stesso nucleo problematico non vuol dire necessariamente che i vissuti di un religioso cristiano, di un adepto di un movimento millenaristico e di uno schizofrenico coincidano. La sconcertante somiglianza che si può rilevare confrontando le testimonianze degli attori coinvolti in tali esperienze, tuttavia, pone un problema allo storico della cultura: entro quali limiti la somiglianza si trasforma in identità?

Nell'articolo in cui vengono tracciate le linee programmatiche della *Fine del mondo*, l'autore parte da un'analisi della letteratura apocalittica borghese a lui contemporanea. Le somiglianze tra il crollo dell'orizzonte esistenziale di Roquentin, protagonista della *Nausea*, e i vissuti deliranti analizzati nel documento clinico non sono casuali: la crisi in atto nel mondo occidentale rischia di trasformarsi in patologia. Dal punto di vista dell'antropologo ciò che

accomuna i differenti vissuti patologici è la caduta della capacità di operare, di creare valori e dunque cultura. Come il malato rinchiuso nel proprio mondo non riesce più a trascendere la dimensione immediata del presente e ad aprirsi all'operare mondano, ad essere attore consapevole nel proprio contesto storico, così anche una civiltà può ammalarsi rinchiudendosi in un circolo vizioso di problematizzazioni irrisolventi. Lo storico della cultura, impegnato nella diagnosi, dovrà allora stabilire i limiti entro i quali si gioca la possibilità di riscatto.

Le parole demartiniane sembrano trovare una convalida in ciò che Callieri scrive diversi anni dopo:

Ciò che de Martino si attendeva dall'incontro con il mio lavoro, era il contributo della clinica: non aveva mai in effetti avuto a che fare con malati psichici e la fine del mondo di cui parlava era un costruito teorico, una figura culturale, un'idea impregnata di storicismo (Leoni 2002).

Già negli anni '40 de Martino si era confrontato con le dinamiche di formazione identitaria, analizzando il concetto di presenza, l'esserci-nel-mondo, nel suo riconoscersi come autocoscienza. Ipotizzando che sia esistita un'epoca dello Spirito nella quale doveva ancora definirsi il rapporto soggetto-mondo, de Martino aveva sostenuto che la nostra esperienza occidentale del senso elementare di sé, ossia l'invariabilità dell'identità personale al di là del variare dei contenuti coscienziali, non deve assurgere a modello per tutte le forme culturali esistenti. Nel suo studio sul lamento funebre lucano, de Martino riprende il tema kantiano dell'unità sintetica dell'appercezione. Il fatto che la molteplicità delle rappresentazioni possa essere ricompresa in un solo centro, la coscienza, che costituendosi come tale non si disgrega in una successione puntuale di percezioni, è presupposto fondamentale della struttura kantiana dell'io. Nella *Critica della ragion pura* la possibilità che tale potenza di oggettivazione venga meno è chiamata in causa solo come argomento polemico, paradosso inverosimile che si verificerebbe nel caso in cui la suddetta unità non esistesse. De Martino, invece, sottolinea che tale assunto è un apriori metafisico, un assioma che non tiene conto che il rischio della disgregazione, lungi dall'essere ipotesi polemica, è reale. Esiste la possibilità di uno strappo nella storia dell'autocoscienza: la follia. E tale insidia, particolarmente presente in determinati regimi esistenziali, è rischio appartenente a tutti i membri della comunità umana. In de Martino, la crisi della presenza è una caduta dell'energia psicologica che permette la sintesi e la messa a distanza del mondo, senza la quale il soggetto si fonderebbe totalmente con l'ambiente circostante.

Nell'ultima fase della sua opera de Martino tenta il confronto con l'alterità in senso assoluto, la follia appunto. Ultima tappa di un percorso che lo aveva portato a studiare l'effettività del crollo esistenziale in determinate manifestazioni culturali come il tarantismo pugliese o la crisi del cordoglio ma prima ancora il magismo. Già nel '48, de Martino fa ampio riferimento alle teorie janetiane sulla compresenza gerarchizzata in ogni soggetto cosciente di stati psichici appartenenti ad età inferiori, stati che riemergono in determinati momenti esistenziali critici. Tuttavia, negli studi successivi e nella stessa trilogia meridionalista, il concetto di crisi della presenza non è più presupposto di un'umanità che non ha ancora percorso le tappe evolutive che fisiologicamente porteranno alla conquista unitaria dell'io ma caratteristica di ogni essere umano che si ritrovi in condizioni di miseria psicologica. Tale fenomeno, teorizzato da Janet ne *L'état mental des hystériques*, consiste in un restringimento del campo della coscienza in seguito al decadimento dell'energia psichica. Evento che, in situazioni esistenziali particolarmente complesse, libera altre istanze soggiacenti. Ed infatti nelle *Note lucane*, una possibile spiegazione dei comportamenti parossistici scatenati dall'evento luttuoso, si trova nel gravoso regime di esistenza tradizionalmente assegnato alla contadina lucana: «proprio in rapporto a questa sua condizione di dipendenza e di alienazione reale [...] la morte di una persona di famiglia risolveva di colpo, nella sua imponente carica emozionale, tutto l'arco di una vicenda esistenziale deficitaria» (de Martino 1950:125). Ancora dunque in Janet, il restringimento della sfera coscienziale presiede ad una visione alterata della realtà circostante e può dare luogo a meccanismi elementari, ma irrisolventi, di riappropriazione dell'umano quali sono quelli descritti dallo stesso de Martino in *Morte e pianto rituale*: fame insaziabile, comportamento scandaloso, impulsi suicidi, ritorno allucinatorio del morto. Al fine di ridischiudere una compensazione reale che restituisca nell'operare la propria umanità vi sono dunque, secondo de Martino, una serie di istituti atti a garantire il mantenersi della presenza. Per inciso, occorre ricordare il concetto di destorificazione, mutuato alla luce delle considerazioni critiche del de Martino sull'opera di Eliade *Le mythe de l'éternel retour*<sup>3</sup>. Nella sua analisi della logica mitico-rituale, mito e rito si presentano come dispositivi tecnici che inducono artificialmente una dissociazione nell'esistenza ordinaria e quotidiana. Le operazioni codificate culturalmente, dal rituale della lamentazione funebre alle manifestazioni parossistiche delle tarantate, trasferiscono il soggetto in un modo di esistenza astorico, poiché sempre uguale ma allo stesso tempo culturalmente accet-



tato e condiviso. In questo modo si attua una sorta di emancipazione temporanea dal peso del vivere storico di fronte ad eventi nei quali la presenza rischia di perdersi e il rischio del crollo è nella sua fase più acuta. Tuttavia, nei casi osservati da de Martino nelle sue esperienze sul campo, stabilire criteri che permettessero di definire cosa fosse da considerarsi patologia e cosa no era estremamente complesso per l'osservatore esterno. Alla luce di ciò, in particolare a conclusione dei suoi studi nel Salento, l'integrazione di un sapere specificamente psichiatrico si mostra in tutta la sua urgenza. Gli esiti della ricerca in Puglia hanno gettato una luce diversa sul vero significato da attribuire al nesso sano-malato e al potenziale di riscatto del rito: sanità e malattia si sono rivelati due termini estremi di una relazione impossibile da analizzare se non destrutturandola, addentrandosi nelle infinite sfumature che separano un polo dialettico dall'altro. Ben consapevole della complessità della questione è Giovanni Jervis<sup>4</sup>, che, prima ancora di collaborare alle ricerche de *La fine del mondo*, era stato membro della spedizione in Salento. Nel saggio *Ripetizione e identità in Ernesto de Martino*, Jervis rileva il pericolo che l'azione svolta nel contesto della logica mitico-rituale possa sfociare in un «impriogionamento nel rito». De Martino citava spesso un brano di *Al di là del principio di piacere* ove Freud individua nel gioco infantile un tentativo di dominare gli eventi frustranti tramite la ripetizione<sup>5</sup>. Riproducendo, ad esempio, l'allontanamento della madre nella dimensione ludica, il bambino mette in atto una rinuncia pulsionale: la sua parte attiva nel gioco è una sorta di risarcimento per il trauma subito. Per Freud la ripetizione simbolica è una sublimazione delle pulsioni che permette la formazione di cultura seppure tale sublimazione si traduce in una rinuncia che è alla radice delle condotte nevrotiche frutto del compromesso del vivere in società. Allo stesso modo il rito, dimensione storica entro la quale la presenza trova riparo, rischia di divenire una soluzione temporanea che “nevrotizza” un intero settore dell'esistenza. Nello scritto citato, Jervis sostiene che de Martino considera solo l'aspetto positivo della ripetizione simbolica: se, da un lato, essa costituisce una sorta di compensazione, dall'altro è radice delle condotte patologiche, dove il soggetto tende a ripercorrere gli stessi comportamenti fallimentari. In tale circostanza «il tentativo di dominare l'evento attraverso la ripetizione contiene in sé il suo scacco. La ripetizione diviene coattiva, indefinita e si manifesta come sterile» (Jervis 2011: 87). Nella visione di Jervis, dunque, anche il rito, in un determinato contesto storico-sociale, lungi dall'essere possibilità di una riconquista dell'umano, diviene nevrotizzazione di un intero settore del-

la vita individuale, meccanismo autonomo non più connesso alle cause del disagio.

«Quando andammo in Puglia a studiare il tarantismo [...] percepiamo il disagio di qualcosa che, dotato senza dubbio di senso per gli individui partecipi di quella cultura, tuttavia sembrava privo di vero riscatto, immobile» (*ibidem*: 89). La coazione a ripetere, lungi dall'essere funzionale alla presa di coscienza, la sostituisce con l'infinita ripetizione di un movimento automatico.

Tuttavia, pensare che in de Martino la consapevolezza della fragilità del confine tra istituto di riscatto e nevrosi e la coscienza di questa “doppia natura” del rito non siano presenti è, in una certa misura, errato. La chiave della questione è da ricercarsi nelle ultime pagine dell'opera sul tarantismo, nell'appendice redatta dall'autore e da Vittoria De Palma intitolata *Problemi di intervento*. In questo breve documento gli autori si confrontano con una dimensione che necessariamente, per quanto stesse a cuore al de Martino, doveva essere lasciata da parte durante la ricerca: nell'inchiesta etnografica i contadini e le contadine del Salento sono stati piegati ad assumere il ruolo innaturale di *documenti storici*, tuttavia il fenomeno studiato, contestualizzato al di là delle sue dinamiche interne, richiama necessariamente ad un intervento. Dismessi i panni dell'osservatore che considera il tarantismo da un punto di vista storico, de Martino si trova ad osservare che occorre combattere quella manifestazione di vita culturale incompatibile con i rapporti economico-sociali dell'età moderna, della quale i contadini salentini sono pur partecipi «in un modo o nell'altro» (de Martino 2008:385). In fin dei conti, alle soglie degli anni '60, il tarantismo si presenta come una istituzione decadente e totalmente disgregata: i fenomeni osservati nella cappella di Galatina sono comportamenti patologici in quanto non vi è più un'effettiva rispondenza tra la destorificazione temporanea messa in atto tramite il rito e la possibilità di mantenersi operativamente nella storia. Il tratto morboso che caratterizza tali fenomeni, appunto l'evasione dal mondo storico, ha qui preso il sopravvento trasformando la destorificazione funzionale in una destorificazione irrisolvibile. In appendice alla *Terra del rimorso* l'autore riconosce che il tarantismo è «un simbolo mitico-rituale che si era reso autonomo rispetto agli stati morbosi somatici e psichici che lo avevano occasionato» (*ibidem*: 387) ma, allo stesso tempo, esprime il proprio sconcerto di fronte alle manifestazioni scomposte della cappella di Galatina. La terra del rimorso<sup>6</sup>, del rimorso, della crisi che torna periodicamente con tutta la sua portata drammatica è appunto la concretizzazione del pessimismo freudiano riguardo la ripetizione rituale. Gli studi intrapresi per la reda-

zione della *Fine del mondo* sono la testimonianza della presa di coscienza da parte di de Martino del fatto che determinate tecniche rituali possono effettivamente perdere la propria efficacia. Ritorniamo dunque alla necessità che ha determinato l'incontro con Callieri ed ha portato alla ricerca di un altro tipo di approccio. Allo scopo di gettar luce sul concetto di malattia di Martino si confronta con le dinamiche che caratterizzano le attribuzioni di significato nella mente sana. Nella raccolta *Quando vince l'ombra*, in un saggio che fa da premessa alla vera e propria analisi del *Weltuntergangserlebnis*, Callieri analizza le dinamiche di significazione del reale. Nella mente sana, l'atto si divide in intenzione di significato e compimento del significato stesso nel confronto con la realtà. Nella coscienza psicotica il giudizio di realtà non interviene come correttivo: «l'intenzione di significato [...] perde la sua autoregolazione proveniente dall'adeguatezza dell'oggetto percettivo e, quindi, tende a diffondersi, a estendersi, a divenire sempre meno specifica» (Callieri 2010: 98). Nel vissuto psicotico l'oggetto e la percezione perdono la loro relazione reale e si verifica un'incapacità di distinguere il significato metaforico di un evento dalla sua realtà vera e propria<sup>7</sup>. Il WUE è la «più radicale alterazione dell'esserci-nel-mondo [...] crollano le categorie di significato simbolico, il mondo, come momento costituente della presenza, si dissolve» (*ibidem*: 112). L'isolamento del soggetto colpito dalla patologia è dovuto in primo luogo all'ineffabilità del vissuto che consegue all'alterazione, il tipo di comunicazione che ne risulta è completamente distorto in quanto non vi è più normale corrispondenza fra mondo e linguaggio. Al malato non è più possibile la condivisione intersoggettiva delle sue percezioni e dei suoi stati d'animo, conseguentemente la messa in atto di atteggiamenti quali ad esempio le stereotipie compulsive non ha nessuna funzione reale nel contatto soggetto-mondo. La malattia si presenta come uno stallo e una disgregazione delle normali funzioni vitali nel rapporto con l'ambiente circostante. Ai tempi dei suoi primi scritti in cui si misura con il problema della realtà dei poteri magici, de Martino, in un certo senso, compie lo stesso movimento di pensiero. L'esistenza di una «natura culturalmente condizionata» entro la quale si esperisce l'efficacia della magia è pensabile solo scomponendo il processo di significazione: la percezione del mondo non è riproduzione fotografica di una realtà ontologicamente data ma selezione di intenzioni di significato. Tuttavia quelle che in quel contesto storico erano manifestazioni fisiologiche della vita dello Spirito, in altri contesti si presentano come patologia. La necessità del ricorso ad un orizzonte simbolico efficace rimane costante dato

antropologico e si presenta distorto nel comportamento del malato. Nel momento del confronto con il documento psicopatologico «meglio risaltano per forza di contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi che [...] sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiato il mondo significante e operabile» (de Martino 2002:15).

Quello che per Callieri è l'isolamento del malato derivante dall'impossibilità della condivisione intersoggettiva dei nessi che costituiscono il suo universo mentale, per de Martino si traduce nell'impossibilità da parte di quest'ultimo di partecipare all'orizzonte storico-culturale cui appartiene. Nelle ultime speculazioni demartiniane il fondamento dell'esserci-nel-mondo viene identificato come *ethos del trascendimento*, istanza che rappresenta la condizione trascendentale dell'esistenza. Non l'essere ma il *doverci-essere* permette di stare al mondo secondo un progetto comunitario, di trascendere la realtà nella sua immediatezza e di partecipare alla cultura. L'integrazione o disintegrazione nel proprio orizzonte storico-culturale da parte di un individuo dipendono dalla sua capacità di mettere in atto tecniche finalizzate a dischiudere l'operatività del soggetto nella dimensione del trascendimento dell'immediato materiale. L'*ethos del trascendimento* si presenta come un punto fermo, criterio in grado di stabilire quando un'ideologia o un determinato atteggiamento culturale permettono all'individuo di mantenersi entro l'orizzonte umano della storia o ricadere in una chiusura patologica che trasforma l'azione in sterile ripetizione irrisolvibile, non orientata ad un fine. La problematicità del discorso demartiniano tuttavia si catalizza in questo punto: se non abbiamo problemi nel riconoscere un atteggiamento patologico nel catatonico o nello schizofrenico, la questione diviene più complessa nel momento in cui la ripetizione si trasforma in struttura collettiva (Jervis 2011:92). Nella logica mitico-rituale la ripetizione diviene storia, mezzo che permette di proiettare la crisi su un orizzonte valoriale. La possibilità di condividere culturalmente determinate azioni è dunque ciò che permette di donare un senso ad atteggiamenti che, se non adeguati al contesto storico, cadrebbero nella nevrosi. Per de Martino è qui che si manifesta il valore dell'etnopsichiatria: essa è possibilità di giudicare integrazione e disintegrazione all'interno di una cultura al di là di un modello astratto e considerato perennemente valido di "natura umana".

Il pericolo del concetto di struttura è che il fanciullo parigino o melanesiano o dell'antica Grecia, il primitivo adulto, il nevrotico e lo psicotico della borghesia viennese e la contadina analfabeta

del Mezzogiorno d'Italia [...] sono sottratti dal loro contesto storico-culturale, e accomunati e confusi in un'unica struttura che ci fa perdere il senso esatto dei rispettivi vissuti, il loro carattere dinamico-integratore o regressivo-morboso (de Martino 2002: 16).

Alla luce di ciò in de Martino è presente una doppia visione della crisi: occasione di creare cultura, nel momento in cui si mettono in atto tecniche di riscatto, oppure crollo dell'orizzonte simbolico. Ciò che manca, tuttavia, è un approfondimento dei rischi connessi alle stesse tecniche di riscatto: la destoricizzazione mitico-rituale smette di essere efficace nel momento in cui non fornisce più una risposta adeguata al mondo storico in cui si colloca. In base a questo tipo di logica possono essere pertinenti le critiche di Jervis, in quanto la prospettiva culturalista si può trovare in una grave *impasse*: il pericolo di adeguarsi acriticamente all'ideologia dominante in un determinato momento storico.

Lo psichiatra, confrontandosi con la sua esperienza in Puglia, sottolinea la differenza fra psicosi e disturbi nevrotici, questi ultimi spesso in stretto rapporto con riti ed usanze tradizionali. A tal proposito l'analisi freudiana ha dato un importante contributo nel riportare il soggetto sulla scena della psichiatria che, influenzata dalla scuola di Durkheim, aveva rischiato di trasformarsi in una "sociatria", focalizzando l'attenzione esclusivamente sulla dimensione sociale in cui erano coinvolti i soggetti malati. Jervis condivide con de Martino l'idea che non possa esistere un unico modello di mente e di conseguenza la necessità di mettere in discussione l'applicazione delle categorie freudiane ad ogni tipo di cultura. D'altro canto sottolinea il rischio in cui incorre un'eccessiva storicizzazione della patologia: la dissoluzione del concetto di malattia ed un'insufficiente considerazione dell'individuo come centro del disturbo. Ciò è vero in particolare per le psicosi, più che per le nevrosi, seppure entrambe si modellano su un orizzonte simbolico appartenente alla cultura del malato, rendendo difficoltoso distinguere fino a che punto facciano parte di un ordine magico-rituale prestabilito. C'è un elemento importante, tuttavia, che Jervis non considera nelle sue osservazioni: in de Martino non vi è una effettiva storicizzazione della patologia e gli esiti della sua speculazione rimangono ancorati alle eredità di una concezione della psiche per alcuni versi superata.

L'idea che la malattia sia da interpretare come un «esperimento naturale» che palesa processi della vita psichica altrimenti inavvertiti è mutuata dall'opera di Pierre Janet. In alcuni momenti della vita normale vi sarebbe una manifestazione atte-

nuata di fenomeni che divengono evidenti in stato morboso ed in base a tale assunzione lo psichiatra francese conduce la sua analisi degli stati catalettici nell'opera *Automatisme psychologique*. Nel momento in cui vi è una caduta dell'energia dinamica che regola la coscienza avviene una regressione a stati inferiori, a modalità di gestione dell'energia vitale appartenenti ad epoche dell'io ormai superate. L'identificazione tra malattia e regressione (ovvero il ritorno patologico a condotte arcaiche di natura funzionale) è presente anche in de Martino che non cessa di sottolineare il carattere "sensato" ma improduttivo dei sintomi morbosi. La crisi è dunque ricaduta nell'automatismo psicologico, mancanza di connessioni, rapporti e significati condivisi con l'alterità. Sebbene nella prima parte degli appunti raccolti dalla Gallini vengano analizzati vissuti psicopatologici di diversa natura, il paradigma interpretativo fornito da de Martino sembra convergere verso un'unica interpretazione della crisi: storicamente cambiano le sue forme ma essa è in ogni caso assenza di cultura e dunque assenza di mondo. In un intervento intitolato *La ragione negata*, Michele Battini accusa de Martino di avallare una concezione datata e acritica: la malattia come assenza di ragione. A nostro avviso ciò che traspare nella separazione demartiniana della malattia dal discorso socialmente dominante è l'influenza della *Dasein-Analyse*. Nell'approccio fenomenologico allo studio della patologia psichiatrica la malattia non è più considerata come crisi della ragione ma come abolizione di alcune forme di condotta ed allontanamento dai criteri sociali di verità. Tale visione è compatibile con l'approccio culturalista demartiniano, che già in *Naturalismo e storicismo* critica la scissione analitica tra individuo e società della scuola sociologica francese. La malattia dunque non è assenza di ragione ma assenza di relazione e di possibilità di contatto con il mondo circostante, mancanza di un polo dialettico che permetta di stabilire il confine io-mondo.

Decisamente interessante è invece l'osservazione di Battini secondo cui de Martino apre la possibilità di scrivere una storia della follia ma allo stesso tempo richiude definitivamente questo spiraglio introducendo il concetto di *ethos del trascendimento*. Secondo l'analisi di Battini in de Martino, la malattia si presenta come quel negativo la cui storia non si può fare. Tuttavia tale intenzione, ossia tentare una storicizzazione sistematica della patologia psichiatrica, non è mai stata paventata dall'antropologo. In *Morte e pianto rituale* il cordoglio viene designato come una malattia non suscettibile di storia, ma in effetti l'attenzione dell'autore si concentra sulle tecniche adottate per fronteggiare il rischio della crisi, considerando proprio queste ultime storicizzabili.



In fin dei conti, per quanto de Martino abbia fornito numerosi spunti alla ricerca psicopatologica, egli non è uno studioso di psichiatria ma uno storico della cultura.

La fuga in una scappatoia di ordine metafisico, come può essere considerato il ricorso all'*ethos del trascendimento*, si inserisce nell'architettura dell'opera dell'autore in maniera coerente. In un intervento dei suoi ultimi anni di vita, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, de Martino ribadisce l'aspetto funzionale dei simboli mitico-rituali. Nei suoi studi sui rapporti fra cerimoniale ossessivo e rituali religiosi, lo studioso viennese afferma che la nevrosi ossessiva è una religione individuale mentre la religione può essere considerata una nevrosi ossessiva universale. In quanto storico delle religioni de Martino attacca l'impostazione freudiana: la sua grave miopia sta sostanzialmente «nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione» (de Martino 1963: 48). Un'osservazione che è spia dell'incapacità di de Martino di condividere fino in fondo il pessimismo di Freud. La religione come cronicizzazione del disagio causato dal compromesso del vivere civile è lo specchio di una visione dell'angoscia esistenziale come inevitabile sigillo della condizione umana. De Martino, consapevole della tragicità dell'esistere, si richiama ad un'istanza legata alla prassi, l'*ethos del trascendimento* appunto, che afferma con forza la sua fiducia nei valori intersoggettivi. Nel 1929 Freud scriveva che l'origine della nevrosi è la progressiva sostituzione del principio di piacere con il principio di realtà, nel momento in cui, nella vita adulta, vi è un confronto con le istituzioni del vivere civile. Come dire che dalla sofferenza non vi è possibilità di fuga! Con il concetto di *ethos del trascendimento*, de Martino introduce in tale dialettica oppositiva un principio dinamico-integratore. La crisi è parte dell'umano ma acquista un senso nel momento in cui ci spostiamo dal piano individuale al piano sociale: «mentre nel simbolismo mitico-rituale l'episodio iniziale da riattualizzare nel rito appartiene alle origini mitiche comunitarie [...] la psicoanalisi [...] non esce dalla biografia individuale, e l'origine che cerca è [...] un episodio di disordine conflittuale integralmente umano» (de Martino 1993:149).

La convergenza tra la crisi culturale e quella individuale appare qui in tutta la sua forza retorica: come il soggetto crolla su di sé quando non è in grado di relazionarsi all'alterità, così la cultura entra in crisi quando non riesce a superare la dimensione soggettiva chiudendosi in una sterile autoreferenzialità.

In conclusione un'ultima perplessità ci resta da affrontare: de Martino afferma di non voler spiegare il sano semplicemente contrapponendolo al

malato, pena la ricaduta in un relativismo culturale senza appigli. Eppure nel relegare la malattia in un orizzonte incapace di aprirsi ad ogni mondo culturale possibile, compie lo stesso errore di cui nella sua prima opera accusava la scuola etnologica francese: affermare che vi sia una netta separazione fra la mentalità primitiva e noi è spia del rifiuto di considerare in maniera sana, di riconoscere il primitivo che pur ci appartiene.

Dunque, seguendo una simile logica, affermare che non vi è alcuna continuità fra il mondo della patologia e il mondo storico in cui essa si manifesta non vuol dire compiere lo stesso errore?

Sebbene de Martino ammetta che la follia è sempre in agguato come rischio di regressione, individuare nell'*ethos del trascendimento* il nostro fondamento esistenziale appare effettivamente una scappatoia metafisica intrapresa per esorcizzare il pericolo di un'intuizione inquietante: sano e malato sono su una linea di continuità tale che a volte è impossibile, per quanto si tenti un'analisi sistematica, distinguerli nettamente. Per de Martino, che non vuole riconoscersi nel pessimismo freudiano e scongiurare il pericolo di impelagarsi in un relativismo irrisolvente, la perdita di ciò che ci rende propriamente umani può essere rifuggita solo ricorrendo all'etica del fare. Sulla base di valori comunitari condivisi, l'edificazione della cultura fondata sull'opera che sia dello sciamano, del contadino o dell'intellettuale è ciò che salva l'umanità dal quel fondo misconosciuto che rischia di prendere il sopravvento. E che de Martino ne fosse fermamente convinto traspare anche nella sua vita personale come si evince dalle parole di una lettera rivolta alla figlia: «Cara Lia [...] che l'avvenire possa essere sempre, per te e per me, un incontro rinnovato in occasione di opere» (de Martino L. 1997: 207).

In apertura siamo partiti dall'assunto che alcune delle posizioni demartiniane, in particolare nei suoi ultimi scritti, tendano verso una prospettiva etnopsichiatrica. Sulla base delle considerazioni fatte, tuttavia, tale punto di vista è vero solo in parte. Come abbiamo visto, lo stesso de Martino in diversi scritti fa riferimento alla necessità di tematizzare la storia propria e quella aliena ricorrendo ad ogni mezzo ausiliare per stabilire una distinzione fra normalità e anormalità in contesti differenti e più di una volta fa riferimento all'importanza dell'etnopsichiatria e della psicologia sociale (usati pressoché come sinonimi). Tuttavia è solo in maniera indiretta che si può effettivamente ipotizzare una comunanza di intenti fra il suo modo di concepire l'antropologia e i presupposti teorici di quello che rimane un settore critico degli studi sull'*ethnos*. L'analisi fenomenologica della patologia è funzionale alla costituzione di un sistema coerente che trova



nell'etica del fare il suo compimento, un sistema che si riconferma improntato a quello storicismo di cui de Martino, seppure sovversivo, è figlio. Lo studioso napoletano non è stato e probabilmente non sarebbe mai diventato un etnopsichiatra ma ha lasciato un'eredità importante in diversi settori della ricerca compreso quello dell'etnopsichiatria. Uno studio acritico del paranormale può condurre la ragione storica a perdersi in territori che non le appartengono senza possibilità di ritorno, sullo stesso piano si può trasporre il discorso per quanto riguarda la psichiatria. Roberto Beneduce, tra i tanti autori che fanno ancor oggi riferimento al discorso di de Martino, sottolinea la necessità di sottrarre la pretesa assoluta di comprensione dell'umano a quella «ragione nosografica» della psichiatria incapace «di misurare con il passo lungo della storia il senso di rituali e saperi» (Beneduce 2011:14). La lezione di de Martino in sostanza è un richiamo a non abbandonare la ragione storica. Essa rimane la risposta ad una crisi che, ieri come oggi, rischia di essere alimentata da un inaridimento ed una settorializzazione dei saperi che impediscono di aprirsi ad un umanesimo reale, che «non è mai atteggiamento da apolidi, ma affonda salde radici nell'*humus* di una determinata civiltà [...] e solo in virtù di questa sua forte individuazione culturale può farsi aperto sul serio alla comune umanità e mantenersi sempre capace di modificare dall'interno se stesso» (de Martino 1957:194)

## Note

<sup>1</sup> In seguito alla pubblicazione, *La fine del mondo* ha avuto ampia risonanza nel panorama internazionale. La prima traduzione in francese è in corso di pubblicazione a cura de l'École pratique des Hautes Étude di Parigi.

<sup>2</sup> Un esempio fra tanti la raccolta *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, AUT AUT, a cura di Roberto Beneduce e Simona Talliani 366/2015.

<sup>3</sup> «Secondo la tesi dell'autore la mentalità arcaica è orientata verso la non accettazione della storia, e più precisamente verso la iterazione rituale di archetipi mitici. [...] Questa interpretazione della vita religiosa è certamente feconda di risultati, o quanto meno stimolante e suggestiva. Si tratterà, se mai, di articolare assai meglio, per entro il mondo delle civiltà etnologiche e anche nelle singole grandi civiltà "storiche", i modi concreti di questo "rifiuto della storia", al che dovranno provvedere, ovviamente, monografie su determinati complessi mitico-rituali. Si tratterà di chiarire meglio

il processo mitopoietico, il carattere e la funzione del mito». E. de Martino, *Recensione a M. Eliade*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXIII, 1951.

<sup>4</sup> In questa sede ci limiteremo ad esporre alcune osservazioni di Jervis in merito alla sua partecipazione alla spedizione salentina senza pretesa di esaustività ma prendendole come spunto critico nell'analisi dell'opera demartiniana. Tuttavia la questione del rapporto de Martino-Jervis meriterebbe un approfondimento circostanziato: la radicalizzazione della critica psicanalitica del soggetto pervade l'opera dello studioso romano e trova terreno fertile nella collaborazione con l'etnologo napoletano.

<sup>5</sup> «Il bambino [...] gettava [...] con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo *o-o-o*; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro *da* [...]. L'interpretazione del gioco divenne quindi ovvia. Era in rapporto [...] con la rinuncia pulsionale, rinuncia che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e del riapparire». Il brano si trova in S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977: 201.

<sup>6</sup> «La terra del rimorso è, in senso stretto, la Puglia in quanto area elettiva del tarantismo, cioè di un fenomeno storico-religioso nato nel Medioevo e protrattosi sino al '700 [...] In un senso più ampio la terra del rimorso, cioè la terra del cattivo passato che torna e rigurgita e opprime col suo rigurgito, è l'Italia meridionale [...] In un terzo e ancor più ampio senso la terra del rimorso è il nostro stesso pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrata nel cono d'ombra del suo cattivo passato». E. de Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 2008: 35-36.

<sup>7</sup> Per quanto azzardato, è certo evocativo il paragone tra la confusione metafora-realtà nel vissuto psicotico e la psicologia dei contadini lucani agli occhi di Carlo Levi. In particolare in un episodio occorso in occasione del carnevale, impegnatosi a fabbricare delle maschere spaventose per i bambini di Gagliano, l'autore scrive: «Le donne fuggivano atterrite: perché qui ogni simbolo è reale, e quei venti ragazzi erano davvero, quella sera, un trionfo della morte». C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2001: 191-192.

## Bibliografia

*Testi di Ernesto de Martino:*

- 1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Gius. Laterza & Figli, Bari (edizione consultata: Argo, Lecce, 1997)
- 1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino (ed. consultata: Bollati Boringhieri, Torino, 2007).
- 1950 *Note lucane*, «Società», VI, 4, dicembre: 650-667 (poi in Idem, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002).
- 1952 Recensione a M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949: *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du «Centre»*, Eranos-Jahrbuch, XIX, 1951: 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXIII, 1951-1952: 148-155.
- 1957 *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1: 89-107.
- 1958 *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino (ed. consultata: Bollati Boringhieri, Torino, 2008).
- 1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano (ed. Il Saggiatore, Milano, 2008).
- 1962 *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano (ed. consultata Feltrinelli, Milano, 2002).
- 1993 *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma.
- 1964 *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti», 69-71, luglio-dicembre: 105-141, in L. de Martino, *Rituali della memoria*, Argo, Lecce, 1997.
- 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino (ed. consultata: C. Gallini (a cura di), Einaudi, Torino, 2002).
- Beneduce R.  
2002 *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Callieri B.  
2010 *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni universitarie romane, Roma.
- Callieri B., Faranda L,  
2001 *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Edizioni universitarie romane, Roma.
- De Martino L.  
1997 *Rituali della memoria*, Argo, Lecce.
- Freud S.  
1977a *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol.9, Boringhieri, Torino.  
1977b *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol.9, Boringhieri, Torino.  
1993 *Atti ossessivi e riti religiosi* (1907), in S. Freud, *Opere: Complementi 1885-1938*, Boringhieri, Torino.
- Janet P.  
1973 *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), Parigi, Société Pierre Janet et le Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne avec le concours du CNRS.
- Jervis G.  
2001 *Introduzione a Marcuse*, in H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.  
2011 *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Leoni F.  
2002 *Senso e crisi. Appunti su "La fine del mondo" in Bruno Callieri ed Ernesto de Martino*, in «Comprendre. Archive internationale pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phenomenologiques», XII.

*Bibliografia secondaria*

- Angelini P.  
2008 *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.
- Battini M.  
1990 *La ragione negata*, in R. di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS Editrice, Pisa.

