
EDITORIALE

Un uomo vestito di grigio, con occhi celestini che “sono abituati a scrutare al di là dei confini del nostro tempo, del conoscibile”, il cui “volto è ossuto, squadrato a linee dure, (...) il volto di un uomo forte, talmente in confidenza col mondo dei trapassati, si indovina subito anche questo, da poter essere considerato un uomo capace di apprezzare la vita come pochi altri”. Così, come ci ricorda Clara Gallini riferendo nella sua prefazione all’ultima edizione di *Morte e pianto rituale* le impressioni dell’uomo che ebbero giornalisti e uomini di cultura, e che esprimono, nel loro sforzo come di addomesticamento della sua figura entro una forma convenzionale, un senso di inquietudine rispetto alla singolarità dell’intellettuale, appariva al pubblico allora, nel 1958, Ernesto de Martino come vincitore, con quel libro di “*tragica bellezza*”, come qualcuno osservò, dell’edizione di quell’anno del premio Viareggio.

Il suo ingresso sulla grande scena pubblica avvenne con un testo forte e complesso, su un argomento inusuale e per solito in quel tempo aggirato, la morte e il cordoglio. Il libro, che si può dire emblematico della potenza d’indagine di de Martino, scosse gli animi, ma dopo una prima reazione di sconcerto critici e studiosi colsero l’importanza di una interrogazione così radicale, come quella rivolta al nostro modo di porci di fronte alla morte, e di un impianto di studio rigoroso e di scavo in profondità di cui fa parte il linguaggio stesso dell’autore. Linguaggio che è anche benjaminiana lingua delle cose e che si pone di per sé come fattore di espressione e interrogazione del materiale oggetto di studio, evocatore e partecipe di quella conoscenza del dirsi e del modo di farsi del rito, che è al tempo stesso il modo in cui si enuncia e si esplica la sua capacità di agire per proteggere dal dolore, dall’angoscia e dalla morte l’integrità psichica dell’uomo nella sua essenza storica di appartenenza a un mondo culturale condiviso, e con ciò quindi la *presenza*. De Martino, dunque, come uomo di interrogazione profonda e rigorosa su temi impervi e cruciali, secondo un procedere sempre attento a cogliere le ragioni, i modi, gli obiettivi, per cui il vivente umano supera il mero stato di natura e diventa presenza, istanza etica, siano essi forme di condivisione culturale, tecniche di sopravvivenza spirituale rispetto all’in-

combere del pericolo della crisi psichica o del negativo storico (la malattia, la morte, la carestia), modi di ingresso o di uscita dalla storia, modi per starci senza starci, con una ambivalenza, insita nel dispositivo salvifico della destorificazione relativa, ad esempio religiosa, che ci ricorda i modi di esserci senza esserci dello schizofrenico, singolare emblema dell'umano nella tragicità della sua condizione. La fragilità dell'umano è al centro delle ricerche e considerazioni di de Martino, a partire dal suo stesso bisogno di trovarsi una patria, *“un villaggio vivente nella memoria, a cui l'immagine e il cuore tornano sempre di nuovo”*, che individuò in quella Lucania alla cui causa si era tanto legato, sfuggendo, come scriveva egli stesso, credo al poeta Albino Pierro, a una rappresentazione di sé e dunque a un'esistenza di borghese anonimo spaesato in una metropoli. Fragilità che determina grande interesse anche per i modi di inizio, perpetuazione e fine del mondo o di mondi, modi per sottrarsi alla regressione dalla esistenza formale culturalizzata verso la mera naturalità, modi dunque, forse, per opporsi non solo al male storico ma anche alla malattia, alla malattia mentale. Sono, tutti questi citati, punti cruciali per una scienza votata alla conoscenza, ancor prima che alla cura, dell'uomo, quale dovrebbe essere la psichiatria, oggi sbilanciata sul versante di un medicalismo enfatico e consolatorio.

Siamo qui insomma portati a considerare, e questo è uno dei punti di grande interesse di de Martino per lo psichiatra, un articolato sistema di conoscenza e cura di sé e del proprio mondo affettivo e sociale, inquadrato nella cornice di più ampio respiro dell'umano, in una antropologia culturale, che è intesa come la chiave di volta di ogni utile conoscenza per l'uomo, nella cui proposizione si rilevano punti di stimolante contraddittorietà. La persona viene inizialmente a comparire, secondo quanto sostenuto da de Martino ne *Il mondo magico* (1948), essendo come evocata e costituita, grazie al riscatto culturale della *presenza* dal rischio della sua dissoluzione operato dagli istituti magici, a partire da uno sfondo dapprima indistinto di natura, e poi popolantesi di entità configurate, componenti di un umano sorgente e attraversante il cosmo che si situano nel solco della cultura, creatrice di mondi possibili. La presenza è intesa qui come entità costitutiva di una unità precategoriale della persona, come rifrazione continua e scintillante dell'essere nella costituzione di singoli individui, configurati appunto come quella *presenza*, su cui incombe la *crisi* con la minaccia di una sua naturalizzazione, con distacco dalla storia. La nudità della presenza allo stato di natura, ci chiediamo ancora, del vitale elementare, è data all'osservazione? Seguendo de Martino sembrerebbe doversi ammettere una simile possibilità, ma ci risulta difficile immaginare la tendenza a un grado zero di culturalizzazione e a un massimo di regressione al mero stato di natura come espressione di alterazioni psicopatologiche, le quali

altro non sarebbero che scariche automatiche di impulsi senza nome, mentre rispetto al negativo storico, come dimostrano ad esempio l'elaborazione rituale del cordoglio o la risoluzione mitica dell'angoscia della mietitura, è riservata la più ampia possibilità di elaborazione e soluzione nelle operazioni della cultura. Ci si domanda infatti, in altre parole, a questo proposito, se è davvero accettabile, sul piano logico, l'affermazione ricorrente di de Martino che la malattia mentale sia solo una scarica irrelata, irriferribile a contesto alcuno, se ciò è verosimile a confronto di un'opera complessiva dell'autore che in ogni suo passaggio dedicato allo studio della difesa dal negativo sembra descrivere invece comunque possibilità opposte, e cioè l'*operabilità* del male. Perché la cultura dovrebbe essere intesa come unicamente capace di produrre tecniche di difesa rispetto alla crisi della presenza dal negativo esterno e non anche rispetto a un rischio generantesi nell'interno di sé, segnalato dall'angoscia? È lo stesso de Martino, nell'ultima fase della sua produzione intellettuale, che ripropone ancora una volta il dilemma, in quanto da un lato in essa si vede ribadita una posizione di estraneità della malattia mentale a una relazione con la storia e la cultura, dall'altro sembra di scorgere un mutare d'accento, una prospettiva in più. Leggiamo ne *La fine del mondo*, a commento alla affermazione di Danilo Cargnello (*"Appunto in quanto uomo, anche lo psicotico non può non progettarsi in un mondo, resta comunque welthildend"*), le riflessioni seguenti di de Martino: *"Questo assunto dell'antropoanalisi è da respingere. La presenza (...) è (...) mondanizzazione, (...) valorizzazione intersoggettiva della vita, ethos primordiale del trascendimento valorizzante. Solo in rapporto a un certo mondo storico-culturale, alla dinamica del suo ethos valorizzante, è possibile giudicare la tentazione annientatrice che lo travaglia (...). Pertanto l'antropoanalisi non può prescindere da valutazioni storico-culturali ed etnopsichiatriche. Se fino ad oggi lo psichiatra si è occupato della mente 'malata' e lo storico della cultura della mente 'sana' oggi si avverte la necessità di un terreno comune di ricerca interdisciplinare, poichè ogni individuo 'malato' si ammala in una società e in una cultura e nell'orizzonte di una certa storia culturale (...). La irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini fra psicopatologo e storiografo ha trascurato il rapporto dialettico fra sanità e malattia mentale favorendo la immaginazione dualistica di due mondi, quello dei sani e quello dei malati, secondo il confine segnato dagli ospedali neuropsichiatrici e nei limiti in cui ha luogo il rapporto clinico diagnostico e terapeutico fra psichiatra e malato. Ora la distinzione fra sanità e malattia, la lotta della sanità contro la malattia, la vicenda dell'ammalarsi e del guarire, non soltanto ha luogo oltre questi confini e questi limiti, ma concerne l'uomo in generale, anzi è inerente alla cultura umana come tale e investe tutti i suoi prodotti storici"*.

Ma non c'è solo questo. Ulteriori preziose aperture di conoscenza sulla dinamica dell'ammalarsi o invece restare in salute provengono da quello che a prima vista è un ribadire la linea della extraculturalità della psicosi. E così possiamo avere altro da mettere in valore. Scrive de Martino ne *La fine del mondo*: *“Si tratta (...) di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio dell'ammalarsi: in questa prospettiva acquista un valore euristico notevole la utilizzazione dei vissuti psicopatologici, che mettono a nudo il momento del rischio con evidenza particolare, in quanto (...) quel concreto dinamico farsi sempre di nuovo sano che caratterizza la sanità costituisce il momento più coperto per la coscienza culturale immediatamente impegnata nel suo farsi sana: con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciar da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri”*.

Ancora sulla stessa linea concettuale paiono anche a noi le pagine, tratte da *La fine del mondo*, del caso del contadino bernese citate in questo ambito di discorso nell'articolo qui pubblicato di Marcello Massenzio. È d'altra parte pur da rilevare, come fanno ancora Callieri e Maldonato nel contributo che pubblichiamo in questo numero, un altro aspetto cruciale della questione se esista o meno un mondo del delirio o se esso si debba necessariamente collocare fuori di qualunque mondo culturale possibile. Essi osservano infatti: *“Se è vero quanto de Martino afferma – e cioè che l'esistenza di un mondo oscuro, malato e irrazionale è inconcepibile – allora possono darsi solo mondi culturalmente determinati. In questo senso, la psichiatria come conoscenza della realtà psichica – avendo rinunciato al compito di costruire una dialettica storica concreta e determinata – avrebbe del tutto fallito il suo compito. Sarebbe, dunque, assolutamente implausibile una concezione della psicosi come una modalità d'essere-nel-mondo. Non a caso de Martino muove obiezioni considerevoli a Binswanger. Fino a che punto – si chiede – si può parlare di mondo nel delirio? Non è, il mondo delirante, la negazione più radicale di quel tessuto culturale entro cui si costituisce la stessa nozione fenomenologica di mondo? La questione del delirio è, per de Martino, la chiave di accesso a temi epistemologici e metodologici cruciali per l'intero ambito psichiatrico (...). Con questa mossa de Martino iscrive la metodologia storico-dialettica nell'orizzonte psichiatrico per una ricerca che dia concretezza alla sfera del negativo e al dramma umano dell'ammalarsi della psiche”*.

È a questo punto da notare, peraltro, come la prospettiva storicistica demartiniana, dopo avere originariamente mostrato come sia sul calco della espressione psicopatologico-clinica che si modella il dispositivo di

riscatto religioso, comunque mitico-rituale, da un lato neghi soprattutto a un certo punto dell'evoluzione della ricerca ogni contestualizzazione culturale dell'evento psicopatologico, dall'altro protegga come da ogni possibile contaminazione psichiatrica ciò che viene definito materiale etnografico, in cui il negativo dischiude orizzonti simbolici di operabilità culturale. Osservano nel loro lavoro qui pubblicato ancora Callieri e Maldonato che per de Martino non solo è esclusa ogni possibile declinazione psicopatologica del tarantismo, ma che nella costituzione dell'équipe per quella indagine vengono adottati criteri del tutto diversi da quelli psichiatrici, dal momento che per lui come leggiamo in *La terra del rimorso* “(...) *una volta che al tarantismo venivano riconosciuti una plasticità tipicamente culturale e un ordine definito di simboli mitico-rituali appartenenti ad una certa tradizione, ogni tentativo di riduzione psicopatologica veniva con ciò stesso respinto come inadeguato (...). La crisi nevrotica poteva apparire legata a un'occasione di un reale episodio di latrodecismo o ad altre malattie organiche, ma ciò che costituiva il tarantismo era l'autonomia del suo simbolo che dava orizzonte a conflitti psichici irrisolti e latenti nell'inconscio*”.

A questi e a innumerevoli altri spunti di riflessione ci apre il pensiero di de Martino pur nelle sue aporie e contraddizioni, e ad esso si accostano in vario modo e con diverse aperture gli autori di cui qui compaiono gli scritti. Ma è davvero a un lavoro sempre aperto a tutta la comunità scientifica che la complessità del pensiero di de Martino convoca con la continua attualità delle sue domande aperte sull'uomo.

Gli interrogativi e le prospettive di de Martino aprono strade nuove e inattese. Percorrendo e dissodando criticamente il terreno fra razionalità e magia, fra ragione e irrazionalità, mettendo in tensione queste due polarità de Martino dimostra a mio parere, e chissà quanto al di là delle sue intenzioni, che una opposizione fra esse può essere solo apparente e transitoria, interna a un esercizio dialettico, e giunge a operarne l'integrazione nell'umano, colmando quel vuoto fra esse assurdo denunciato anche da Foucault, nella sua *Storia della follia*, come generatore e legittimatore dell'esclusione manicomiale. Tale integrazione si compie nella funzione che de Martino scopre e assegna a entità, forze, strutture, ovvero magia, mito, rito, religione, le quali tutte, riviste nella sua apertura di pensiero, si rivelano capaci di creare realtà ulteriori rispetto a quella contingente. La magia, intendo, che qui vale come prototipo ed equivalente di ogni strumento di elaborazione culturale dell'elemento naturale, vitale, come viene concettualizzata ne *Il mondo magico* proponendo universi molteplici di pari dignità, creando la domanda relativa a quale sia la *realtà* di cui in un dato

punto stiamo parlando. Vedi al riguardo la puntuale osservazione di Clara Gallini nel suo saggio qui pubblicato: *“Il problema della realtà nel mondo magico non poteva piattamente identificarsi in quello della realtà dei poteri magici. Ed ecco il profilarsi della seconda strada: un diverso interrogarsi sul concetto di ‘realtà’, questa volta da intendersi come ‘piano’, storicamente variabile, di significazione di vissuti altrettanto storicamente variabili. Siamo arrivati a una svolta: è il concetto di realtà a fare problema. Oggi parleremmo forse in termini di orizzonte di senso, espressione persino più generica e che richiederebbe di essere riempita di contenuti formali”*.

Il magico, ancora, come viene più tardi riconsiderato in *Sud e Magia*, dove il dispositivo difensivo rispetto all’urto del negativo non viene individuato nell’artificio tecnico tout court, e dunque non nella bassa magia cerimoniale (*affascino, possessione, esorcismo, eccetera*) con la sua aleatorietà di risultato, ma nell’essenza simbolica rituale, nella sua specifica contestualizzazione culturale in cui si situa quel punto di passaggio fra il presente e l’eterno, fra il contingente e l’universale, fra il corpo e l’anima, fra l’individuale e il collettivo, fra la singola persona sofferente e l’incalcolabile teoria degli altri che verranno, testimoniante con la sua rappresentazione l’episodicità della morte e la forza inarrestabile della vita. Siamo così di fronte a una idea, a una donazione di senso che abbatte addirittura il concetto di realtà unica e unidimensionale, di monoculture interpretative, dal *tertium non datur* all’etnocentrismo acritico (vedi il bellissimo esempio del sogno in cui Padre Grubb è visto rubare) rivelando bensì, al pari dei miti e della religione, le altre grandi macchine curanti studiate da de Martino, le possibilità di salvezza così offerte. Ecco profilarsi l’esistenza di un sopra-mondo inteso nel mondo storico votato a proteggere dal negativo dilagante nella proliferazione dei fatti lungo il fluire del tempo lineare delle vicende umane, costituendosi come istituzione di riferimento e contenitrice nella sua forma ideopoietica originaria (il mito), perenne e metastorica, e addirittura oltre a ciò - è il caso ad esempio della religione- collocandosi nella nostra società per i cristiani nella traiettoria soteriologica del compimento del secolo (la religione coi suoi riti) con il sopraggiungere promesso della parusia e la palingenesi. *“Nel culto e nel rito”*, come ho già fatto rilevare altrove¹, *“la storia si fa metastoria e l’uomo non è più il fragile e perituro singolo individuo, ma il genere umano intero, in cui la finitezza si dilata a dismisura fino a dissolversi nell’imprevedibilità della durata e nella prospettiva escatologica in cui la nostra religione cristiana la pone”*.

¹ Pascarelli P. La festa. Hope 2005; n 4.

Il dispositivo protettivo culturale può proporsi come possibilità di vivere il dolore, la perdita, il negativo nelle sue varie e critiche accezioni, in una dimensione di senso sottratta al piano inclinato del tempo, all'irrimediabilità dello scacco e alla singolarizzazione della sofferenza e con una tecnica (vedi il pianto rituale) capace di modularne l'intensità, distribuirne in un collettivo e in sequenze preordinate e controllate la scarica emotiva per evitare che il dolore annienti la presenza, per portare infine, ma solo dopo che il soggetto ha raggiunto un sufficiente distanziamento dall'evento critico, a una riappropriazione sostenibile e individuale della perdita subita come evento del proprio universo esistenziale. Il concetto di crisi della presenza come momento di rischio individuale, nella prospettiva di ricerca delle apocalissi culturali che segna l'ultima fatica di de Martino, cede il posto come oggetto di studio alla possibilità di una fine *senza riscatto* dell'intera società, *laicizzata* e non più protetta da dispositivi culturali, religiosi o ideologici che siano, dal cattolicesimo al marxismo. Storia individuale e collettiva, soggettività e cultura a un dato momento si integrano e scivolano l'una nell'altra vicendevolmente. Il modo di provare il dolore e la gioia, il modo di esprimere i sentimenti e quindi diverse delle forze che riverberando li creano non sono dati, ma costruiti culturalmente, storicamente determinati. Così pure la malattia e la salute, ma anche la cura, il loro costituirsi e la loro rappresentazione, sono determinati culturalmente. Anche il mondo d'altra parte si presenta, nell'opera di Ernesto de Martino, investito da intense correnti plasmatrici, per usare il suo linguaggio icastico, perché per ciascuno esso possa diventare il *suo* mondo, domestico, appaesato, familiare. E qui vediamo in azione quell'immaginario su cui ha tanto insistito Lacan, in sinergia con il reale e il simbolico nella costituzione dei registri che governano l'esperienza psichica nel mondo. Il reale, non trasformato da rielaborazioni affettive e immaginarie in realtà, sarebbe insostenibile, potremmo dire parafrasando Žizek. Oppure, in altro modo, potremmo dire che "(...) *ci difendiamo dall'estrema solitudine e dall'horror vacui circondandoci di oggetti (...), architetture, scansioni dello spazio ambiente che ci rendono la casa, i luoghi, la natura prossima, appaesati e familiari. L'uomo costruisce soggettivamente la realtà, trasformando con il suo investimento affettivo e immaginario, quindi trasfigurandolo, il reale: ecco allora quattro mura diventare la casa; il corpo innalzarsi al di sopra della sua mera fisicità per diventare oggetto di desiderio e d'amore; l'anodina successione di eventi diventare storia; il dolore e la morte, il mistero della vita farsi dicibili e sostenibili grazie al mito, all'arte, alla religione, alle grandi operazioni della cultura sull'indifferente strapotere della natura e delle forze oscure che ci minacciano; l'inclemenza del fluire del tempo verso la fine essere trascesa*

da realtà religiose oltremondane e sospesa con l'invenzione dei cicli delle stagioni ritornanti, il caos terrifico della cronologia sterile sostanziato dalla nominazione dei mesi, dei giorni e delle ore, e dal loro legame con opere e preghiere, da una loro caratterizzazione rituale, devozionale, sapienziale, araldica, astrologica, in cui si fondono il sacro e il profano, il culto quotidiano dei santi e la mantica, i proverbi e le Sacre Scritture”².

Fra i temi più cari a de Martino nella sua valorizzazione antropologica di grandi nuclei della riflessione psicopatologica, sono proprio la perdita della dimensione dell'ovvio, del familiare (valga qui il bellissimo esempio del campanile di Marcellinara, sorta di indispensabile *axis mundi* come il palo itinerante degli Achilpa) e il loro rovesciamento in altrettante figure dell'alienazione, del rischio antropologico. In esse il mondo comincia a pullulare di significati e riferimenti perturbanti per la presenza, che è oggetto di intenzioni e speciali malevole intenzioni (*res tua agitur*), si va incontro all'estraniamento, a deliri di impossessamento e influenzamento riconducibili alla sindrome psichiatrica xenopatica, addirittura a deliri di fine del mondo: “(...) *la realtà del mondo appare strana, meccanica, mai vista, teatrale, artificiale, lontana, disgustante, sordida, simulata, inconsistente, perversa, morta; e la presenza avvertita come perduta, sognante, estranea a sé stessa (...). Il malato è staccato dal presente, appunto perché egli non può completamente esserci nel presente, essendo ancora fissato o polarizzato in un frammento critico non deciso della propria storia personale, dove qualunque oltrepassare è venuto meno, e che perciò sta adialetticamente nella presenza, non più come episodio consapevole o come memoria attiva, ma come sintomo*” (vedi nel saggio qui pubblicato *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*).

È importante notare a questo riguardo come uno dei referenti tecnici importanti di de Martino sia stato proprio Bruno Callieri, con cui abbiamo oggi la fortuna di poter reinterrogare il pensiero di de Martino cinquant'anni dopo, con le sue ricerche fenomenologiche di quegli anni: *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo (1954)*, *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo (1955)*. Un altro decisivo e influente ascendente specificamente psichiatrico fu per de Martino Pierre Janet. Rispetto a questo elemento di identificazione del percorso demartiniano, osserva Clara Gallini nel suo articolo: “*A de Martino, Pierre Janet fornisce un modello di osservazione e interpretazione particolarmente attento nel ricercare nell'espressione dei*

² Pascarelli P. Op. cit.

volti, nel gesto e nelle posture i segni di un rapporto tra psiche e soma la cui incisività si rivela nei casi estremi dei vissuti mistici della stigmatizzazione o della marcia sul fuoco (...). È tutto un lessico janetiano che partendo da Mondo magico si svilupperà fino almeno a Morte e pianto rituale: un lessico che implica concetti quali ipnosi, suggestione, trance, automatismo, polarizzazione, distraibilità, stato psichico, campo di coscienza, depersonalizzazione, personalità multiple, ecc.. Ma al di là del lessico, cui aggiungiamo per tentare di completare il quadro dei riferimenti janetiani, quello di miseria morale, come base per la facilitazione alla crisi della presenza in Pierre Janet, de Martino si riconosce forse per quell'attenzione clinica che egli tradurrà in attenzione etnografica, che suggerisce come guardare non soltanto alla magia come insieme di rappresentazioni ma anche alle persone, come soggetti immessi nella azione rituale, ai loro corpi e alle loro psiche. Da qui sarebbero partiti quegli stimoli che si sarebbero sviluppati più tardi nella concreta pratica dell'osservazione etnografica dello stato sognante della lamentatrice lucana, per continuare nel corso di buona parte della sua ricerca”.

Un tema meritevole di autonoma considerazione è quello riguardante il tormentato rapporto di de Martino con la psicoanalisi. Da un lato diversi concetti sembrano esserne stati direttamente mutuati, vedi quelli di lavoro del lutto, ma con la critica nota alla mancanza di ampiezza di orizzonte rivolta alla psicoanalisi per non aver colto la portata superindividuale del processo elaborativo, dall'altro la teoria psicoanalitica affiora sotto forma di suggestione intellettuale, non riconosciuta, come mi sembra che accada a proposito ad esempio del concetto di passato non oltrepassato versus fissazione, di ritorno del non oltrepassato versus ritorno del rimosso. Dice infatti de Martino, sempre nel saggio appena citato: “(...) il contenuto non oltrepassato può farsi valere tornando come estraneità psichica non dominabile, mascherato nelle ossessioni, nelle fobie o nelle allucinazioni, ovvero convertito in dati comportamenti organici che cadono fuori di ogni controllo cosciente”.

Il che ci mette di fronte a un altro interessante nucleo del suo pensiero. Esso si centra sulla attività che la presenza deve svolgere perché il fatto storico, l'evento critico, non passi in maniera inesorabilmente distaccata e indifferente alla presenza stessa, in chiave tutta naturalistica, perché sarebbe la stessa presenza a passare e a perdersi, e sarebbe questo il modo di costituzione del passato non oltrepassato patogeno. Ciò che si perde senza un

processo di coinvolgimento della presenza e senza una sua rielaborazione, senza una sua partecipazione formalizzante al passare della cosa, sarebbe in qualche modo passare con essa, comportando la perdita della stessa presenza in misure che possono farsi critiche.

La scaletta di questo numero della rivista, nella parte monografica dedicata a Ernesto de Martino, prevede, dopo questo editoriale, e dopo una sintetica introduzione di Marcello Massenzio, curatore insieme a Clara Gallini dell'ultima edizione (Einaudi 2002) de *La fine del mondo*, due lavori originali di de Martino che vengono qui riproposti a distanza di circa quarant'anni per il valore, il primo, di pregevole sintesi anticipatoria dei principali temi successivi di ricerca dell'autore; e il secondo per il carattere di agevole e chiara introduzione alla tematica delle apocalissi culturali. Segue il saggio di Clara Gallini, che apre il lavoro di esegesi del pensiero demartiniiano a partire da una prima fase, che giunge fino al *Mondo magico* (1948) mostrando come venga superata la trappola della metapsichica attraverso una rilettura su un piano *n'guel* del reale, e altro ancora, soprattutto rispetto ai rapporti con la psichiatria e la psicoanalisi. Viene poi il saggio di Marcello Massenzio con la proposta di una lettura nuova del rapporto tra cultura e psicopatologia in de Martino, a partire dalla lettura di un mito australiano e del caso del contadino bernese citato ne *La fine del mondo*. Col saggio successivo di Bruno Callieri e Mauro Maldonato, psichiatri, si giunge a un esame approfondito dei concetti etnopsicologici e psichiatrici che ruotano intorno al rapporto fra apocalissi culturali e psicopatologiche e a queste due entità concettuali. Il quarto e ultimo scritto, di Roberto Beneduce, etnopsichiatra, affronta una lettura del pensiero di de Martino non tanto e non solo in chiave di esegesi testuale, ma di messa a confronto di esso con quello di altri autori la cui riflessione è decisiva per la comprensione dell'uomo contemporaneo e dei fattori di ingiustizia e di crisi che lo investono insieme alle società in cui tenta il suo percorso esistenziale, da Fanon a Benjamin, da Levi-Strauss a de Rosny, per arrivare alla fine, condensando *paucis in verbis* l'allusione da per tutto serpeggiante nelle pagine di de Martino sulla funzione reintegratrice della destorificazione mitico-rituale, a formulare il concetto esplicito di *finzione della guarigione*, superficiale iscrizione di un significativo indispensabile per la sostenibilità della vita umana sulla terra.

Pietro Pascarelli