

ENTRE PRANTOS, POSSESSÕES E MORDIDAS: A QUESTÃO RELIGIOSA EM ERNESTO DE MARTINO

Resumo: Apresentação ao dossiê dedicado ao antropólogo, filósofo e historiador das religiões italiano Ernesto De Martino (1908- 1965), uma figura central na história do pensamento europeu do século XX, quase desconhecida no Brasil.

Palavras-chave: Antropologia da religião; Ernesto De Martino.

BETWEEN LAMENTATIONS, POSSESSIONS AND BITES: THE RELIGIOUS QUESTION IN ERNESTO DE MARTINO

Abstract: Introduction to the dossier dedicated to the Italian anthropologist, philosopher and historian of religions Ernesto De Martino (1908-1965), a central figure in the history of 20th century European thought, virtually unknown in Brazil.

Keywords: Anthropology of religion; Ernesto De Martino.

ENTRE LAMENTOS, POSESIONES Y MORDISCOS: LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: Presentación del dossier dedicado al antropólogo, filósofo e historiador de las religiones italiano Ernesto De Martino (1908-1965), figura central en la historia del pensamiento europeo del siglo XX, prácticamente desconocido en Brasil.

Palabras clave: Antropología de la religión; Ernesto De Martino.

RECEBIDO: 16/03/2023

APROVADO: 12/08/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons BY-NC*

O fim do mundo segundo Ernesto De Martino

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

Introdução: O Problema do Fim do Mundo

O problema do Fim do Mundo é um tema clássico nas ciências humanas: as ideias relativas à catástrofe que em tempos mais ou menos breves destruirá o mundo, e os consequentes movimentos proféticos e milenaristas em busca da salvação, tanto da história cristã quando no plano etnológico, têm sido objeto de muita reflexão filosófica, historiográfica e antropológica. Essa temática é hoje dramaticamente atual, surgida na concretude histórica das mudanças climáticas e, mais recentemente, do impacto da pandemia e da volta do perigo nuclear, tornando tão aterrorizante quanto tangível o aproximar-se do Fim.

A trágica atualidade do apocalipse, entendido como reflexão sobre as responsabilidades humanas pela destruição do planeta, mas também como busca, no limiar do ponto de não retorno, da possível inflexão, do caminho de volta, enfim, da salvação, é uma ocasião estimulante para reler, à distância de décadas, a maneira pela qual, no início da década de 1960, em plena modernidade, Ernesto De Martino abordou o problema histórico do Fim do Mundo. Naquele momento, não estava em debate a questão climática, mas estava bem presente a crise do Ocidente, cujo “declínio”, anunciado por Spengler (1918) logo depois do primeiro conflito mundial, influenciara muitos intelectuais nos entreguerras e fora apropriada, com consequência nefastas, pelo nazismo. No segundo pós-guerra, justamente a memória recente do holocausto, a tragédia de Hiroshima e a ameaça nuclear trazida pela guerra fria aguçavam a sensibilidade pelo risco do Fim, levando De Martino a falar na “atroz perspectiva da catástrofe fatal do mundo humano por um possível conflito termonuclear” (De Martino, 1964: 141)¹ e, mais contun-

¹ O texto “Apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos” encontra-se traduzido por Renata Medeiros Paoliello, nesta revista (ver: De Martino, 2023b). As outras traduções dos textos de De Martino presentes no artigo são de minha responsabilidade.

dentemente, no livro que analisamos aqui, na “forma extrema de alienação tecnicista que é o fim do mundo, como gesto técnico da mão, como apocalipse apertando um botão” (De Martino, 2019: 209).

De Martino trabalhou intensamente no tema do apocalipse desde o início da década de 1960, ou seja, concomitantemente com o fim da experiência de campo que originou a chamada trilogia meridionalistas (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, *Sud e magia* e *La terra del rimorso*). A morte prematura do autor impediu de terminar a obra, cujo problema central, porém, apareceu em um artigo de 1964, um ano antes do falecimento, intitulado *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Apenas em 1977, graças ao trabalho paciente de Clara Gallini, aluna de De Martino e sua sucessora na cátedra de História das Religiões na Universidade de Cagliari, que pesquisou e organizou o densíssimo material composto por anotações, análises críticas de uma enorme literatura, trechos já completos da obra em projeto e trechos apenas esboçados, a editora Einaudi publicou *La fine del mondo. contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, título e sub-título definidos anteriormente pelo próprio autor.² A decisão de Gallini foi de deixar claro o caráter inacabado do texto, mantendo, por exemplo, várias versões de um mesmo trecho ou publicando também os fichamentos ou até meras transcrições sem comentários. Isso resultou em um livro de mais de 700 páginas, frequentemente de difícil leitura.

Quase quarenta anos após a primeira publicação, as edições da *École des Hautes Études em Science Sociales* publicaram uma versão em francês completamente renovada, organizada por Marcello Massenzio, Giordana Charuty e Daniel Fabre, que reestruturaram a obra, retirando partes menos relevantes, acrescentando textos, de caráter filosófico, pertencentes ao arquivo De Martino e, principalmente, redistribuindo entre os vários capítulos o longuíssimo “Epílogo” da primeira versão, que reunira materiais heterogêneos e de difícil (ou pelo menos assim parecia então) colocação. Os três estudiosos elaboraram três apresentações da obra, bem como relações introdutórias aos vários capítulos.³ A versão francesa, por sua vez, serviu de base para a mais recente edição italiana, de 2019, testemunhando o renovado interesse por De Martino na Europa e não só⁴, e justamente pelo De Martino de *La fine de Mondo* que, como veremos, suscitou não poucas perplexidades quando foi publicada em 1977.

É necessário enquadrar historicamente a reflexão demartiniana, que certamente não nasce no vázio, mas que apresenta uma profundidade e uma amplitude de temas e uma multiplicidade de recortes disciplinares dificilmente alcançada pelos autores que, na mesma época, enfrentaram o mesmo problema. Os anos 50 e 60, adentrando a década de 1970, viram florescer uma quantidade de obras dedicadas ao tema do fim dos tempos e das expectativas escatológicas a este ligadas, a partir de diversas perspectivas: *The pursuit of the Millennium* de Norman Cohn (1957), *L'An Mil*, de Georges Duby (1967), *Dieux d'hommes* e *Sociologie de l'espérance*, de Henri Desroche (1969 e 1973), entre outros. Mas foi sobretudo o processo de descolonização que levou antropólogos e sociólogos a focar seu interesse nos movimentos messiânicos e milenaristas daquele que era chamado “terceiro mundo”. Lembremos, por exemplo, as grandes sínteses de Wilhelm Mühlmann (1961), de Sylvia Thrupp (1962) de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), de Kenelm Burridge (1969), de Vittorio Lanternari (1960), ou os famosos estudos

2 À organização dos manuscritos trabalhou em um primeiro momento uma equipe maior, formada, entre outros, pelo historiador das religiões Angelo Brelich e pelo psiquiatra Giovanni Jervis, estreito colaborador de De Martino. Por uma série de problemas, Clara Gallini ficou sozinha para terminar o trabalho e redigir a introdução à obra.

3 Daniel Fabre faleceu poucos meses antes da publicação da nova edição da obra, que é dedicada à memória dele.

4 Uma tradução para o inglês acaba de sair pela University of Chicago Press (De Martino, 2023).

de Peter Worsley sobre os *cargo cults* melanésios (1957), de Georges Balandier (1953) ou Maurice Lévy (1966) sobre a África, de Roger Bastide sobre o Brasil (1958 e 1960)⁵.

Por um lado, De Martino é sensível às formas de mudança social que os povos até então objetos de poder colonial utilizam ao se colocar prepotentemente como sujeitos de história e de ação transformadora, formas que não são apenas “políticas” e sim cósmicas, prevendo, em seus mitos escatológicos, o fim *deste* mundo e o início de um *novo* mundo e um novo tempo de liberdade e abundância. Mas, por outro lado, o projeto do estudioso é mais amplo e ambicioso. Com efeito, a partir da perspectiva comparativa, tão cara à história das religiões de matriz historicista à qual ele se filia, trata-se de refletir sobre os significados dos apocalipses, sobre a ideia do fim do mundo, ou do fim de *um* mundo, em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental. Trata-se, enfim, para De Martino, de ler a contemporaneidade e sua crise.

A Reflexão Demartiniana

Mas o que é o fim do mundo para De Martino? Aqui retorna o tema central de toda a reflexão do autor: a “crise da presença”. Para entender o escopo e a profundidade da empreitada demartiniana, é preciso voltar à primeira grande obra, *Il mondo magico*, de 1948. Na análise do material etnográfico já amplamente conhecido sobre aqueles que na época eram definidos “povos primitivos”, o autor afirmava que essas sociedades, que ele chama “mundo mágico⁶”, vivem constantemente o drama histórico de garantir o ser-no-mundo, o *Dasein* de Heidegger, que constitui a *presença*. A ordem do mundo e a presença humana nele constituem uma única tarefa, permanentemente solicitada pelas adversidades de seu regime de existência (a fome, as doenças, a morte, sempre dramaticamente presentes). Presença é a capacidade de objetivar o mundo, de se colocar como sujeito e agir segundo valores intersubjetivos. No mundo mágico, o ser no mundo não é um dado de fato, mas uma tarefa, um dever a cumprir, frente ao perigo constante da queda desta presença, de sua perda, do ser absorvido pela *ingens sylva* da natureza, de *ser agido* no lugar de agir. Enfim, a crise da presença é a perda da relação eu/mundo: é se perder no mundo e, paralelamente, perder o mundo. É o Fim do Mundo.

A dialética presença/crise da presença/resgate é o núcleo conceitual em volta do qual se organiza toda a reflexão demartiniana sobre o simbolismo mítico-ritual, o cerne do que chamamos religião. Esse simbolismo constitui a técnica protetora contra o risco de não ser no mundo, contra a queda da capacidade de agir segundo valores socialmente compartilhados. Para mostrar em que consiste essa crise, essa perda do mundo, o autor já recorre, em *Il mondo magico*, à ajuda da literatura psiquiátrica e psicopatológica, sobretudo à obra de Pierre Janet. Diferentemente, porém, de autores como Alfred Storch ou o próprio Freud que, ao identificar analogias entre o delírio esquizofrênico e o comportamento “primitivo”, concluíram pela definição de “histeria” ou “loucura” para este último, De Martino identifica a

5 Vale a pena lembrar que Balandier e Bastide, já admiradores de La terra del rimorso, foram leitores atentos da proposta demartiniana sobre os apocalipses, apresentada em um congresso em Perugia, do qual os antropólogos franceses participaram, poucos meses antes da morte de De Martino.

6 Já em 1948, a distinção entre religião e magia – embora existente – é tênue para De Martino; com efeito, ele se refere frequentemente ao simbolismo mágico-religioso. Nos trabalhos sucessivos tal distinção desaparecerá completamente, a não ser quando o autor se refere à “baixa magia cerimonial” (em *Sud e Magia*) como referência à denominação oferecida pela documentação e não como juízo valorativo.

grande diferença entre psicopatologia e cultura. Com efeito, a distinção fundamental é entre a “doença” e a “cura”, pois o simbolismo mítico-ritual reproduz de forma codificada e controlada o próprio comportamento psicopatológico para poder dar a este uma forma cultural e realizar, assim, o resgate.

No mundo mágico somos introduzidos em uma época histórica em que o *ser-aí*⁷ ainda não está decidido e garantido, e em que a defesa do risco de *não ser-aí* leva a uma criação cultural que efetivamente realiza o resgate desse risco. No mundo mágico o drama individual insere-se organicamente na cultura em seu conjunto e encontra o conforto da tradição e de instituições definidas [...]. Na esquizofrenia, ao contrário, o *ser-aí* não é mais decidido e garantido, como deveria, em relação à situação histórica em que se encontra. O drama individual permanece aqui meramente privado, não se insere organicamente na vida cultural [...]. Na esquizofrenia o indivíduo está só ou quase só na luta: o fio da tradição é quebrado, o esforço e a experiência alheia inexistentes ou inutilizáveis pela falta de instituições mágicas definidas” (De Martino, 1948: 179-180. Grifo meu).

Em outros termos, a literatura psiquiátrica permite identificar as manifestações da crise que, porém, são apenas matéria bruta que o ritual performatiza, imita, de forma controlada e institucionalizada, canalizando, assim, sua resolução. É esta a base daquilo que De Martino chama *hierogênese*, o processo de formação do sagrado, processo este que consiste em modelar as técnicas religiosas (em primeiro lugar a de-historificação, ou seja, o ocultamento da historicidade da crise) na matéria da própria crise, como ele explica claramente em um artigo de 1957:

As manifestações de crise em ato entram como risco na dinâmica da hierogênese, fornecendo a matéria sobre a qual se modelam as técnicas religiosas de de-historificação e reintegração. Sem dúvida, o fato de que as manifestações de crise se configuram na vida religiosa como risco organicamente conexo a um determinado regime de existência e orientadas para uma reintegração efetiva, mediante modelos mítico-rituais de eficácia tradicional coletiva, basta para distinguir a vida religiosa, da qual se ocupa a história das religiões, dos estados mórbidos que formam o objeto da psicopatologia (De Martino, 1995 [1957]: 95).

Nos trabalhos sucessivos, sobre as crises do luto no mundo mediterrâneo e sobre o tarantismo apuliano, baseados em etnografias conduzidas pessoalmente, a dialética crise/resgate como encenação ritual do próprio “mal” está ainda mais clara. Os dispositivos simbólicos protegem a presença do risco de ser arrastada na dimensão da não-vida, de ser engolida no vazio. Tanto os rituais funerários quanto a cura musical da “mordida” da mítica tarântula repropõem de forma institucionalizada os próprios sintomas da crise: o grito desesperado ou o impulso autodestrutivo pela morte do ente querido, os movimentos desordenados e convulsos da crise psíquica são canalizados nas formas culturalmente definidas e coletivamente aceitas da lamentação fúnebre ou da “dança” da tarântula. Os rituais de-historificação do momento presente instauram um “regime protegido” em que “se está na história como se não se estivesse” e resolvem a crise a partir da iteração do *exemplum* mítico em que a ordem cósmica

⁷ Em italiano, *esserci*, expressão pela qual é traduzido também o *dasein* de Heidegger. Utilizamos aqui, portanto, a tradução em português da expressão heideggeriana: ser-aí.

foi fundada. No caso da lamentação fúnebre e do tarantismo, embora essas instituições tenham suas raízes no mundo mediterrâneo pré-cristão (como De Martino mostra na farta documentação clássica), o *exemplum* mítico, a história sagrada de fundação do mundo e de resolução das crises pertencem já ao cristianismo, introduzindo figuras míticas como Nossa Senhora, São Paulo ou o próprio Cristo.

O conceito de “perda da presença”, que expressa o não poder viver em nenhum mundo cultural possível, a perda da capacidade de objetivar o mundo e agir dentro dele segundo valores intersubjetivos, volta em *La fine del Mondo*, enquanto “catástrofe de qualquer projeto comunitário segundo valores” (2019: 127). Neste caso, porém, a análise antropológica não se limita ao mundo “primitivo” ou “tradicional”, mas estende-se aos próprios produtos burgueses da modernidade ocidental, principalmente a filosofia e a literatura “da crise”. Diferentemente de quanto sustentado no *Mundo mágico*, o risco do fim enquanto quebra da relação sujeito/mundo, impossibilidade de agir segundo formas de operabilidade valorativa, não pertence apenas às sociedades tradicionais, mas à própria condição humana, como o autor, já em seus últimos dias, confessava ao amigo Cesare Cases: “o que é o fim do mundo se não o fim do seu próprio mundo?” (Cases, 2020 [1965]: 182).

Aqui está a grande novidade de *La fine del mondo* e, também, uma das razões das perplexidades suscitada no ambiente intelectual italiano pela publicação do livro em 1977. As análises dos materiais etnográficos de segunda mão em *Il mondo magico*, bem como as etnografias no sul da Itália, apontavam para a historicidade da “crise da presença”, devida a condições específicas de existência, ligadas à precariedade da relação com o mundo em termos de controle da natureza e de garantia de sobrevivência. A garantia da presença era, para o De Martino do “mundo mágico”, uma conquista histórica, não uma obviedade natural. Em *La fine del mondo*, o da perda da presença, o fim do seu próprio mundo, se torna um “risco antropológico permanente”, ao qual qualquer pessoa está exposta, até mesmo, e ainda mais, na modernidade, quando, aparentemente, o aperfeiçoamento dos instrumentos técnicos e laicos de domínio da natureza e de controle do perigo das carestias, da fome e das doenças parecem ter definitivamente exorcizado esse risco. O que é central, na obra póstuma, é a condição humana, o destino do homem, numa passagem do plano histórico para o plano ontológico-existencial, passagem que suscitou muitas perplexidades e críticas em muitos intelectuais de esquerda da década de 1970, começando pela própria Clara Gallini mas também incluindo o amigo Vittorio Lanternari. A crítica focava o aparente afastamento da opção historicista que caracteriza toda a obra anterior, em prol de uma perspectiva fenomenológica-existencialista, o abandono do interesse pelas massas subalternas e, sobretudo, uma espécie de “traição” da perspectiva do materialismo histórico dominante na época⁸.

8 Isolado no partido comunista italiano devido aos seus interesses pouco “ortodoxos” pela metapsíquica e a religião, De Martino deixou o PCI em 1957, provavelmente devido também à invasão da Hungria pelas tropas soviéticas, em 1956 (Fabre, in De Martino, 2019; Severino, 2003).

O Fim do Mundo como Experiência Psicopatológica

A obra se coloca em uma perspectiva muito mais ampla, propondo uma análise comparativa do tema cultural do apocalipse em sociedades distantes no tempo e no espaço: na apocalíptica judaico-cristã, nos movimentos profético-milenaristas dos países em processo de descolonização e na cultura moderna (na filosofia, na literatura, na arte “da crise”, mas também naquilo que o autor chama o “apocalipse marxiano”). Já essa estrutura mostra um programa de investigação bem mais ambicioso do que qualquer trabalho sobre o argumento realizado até aquele momento. Mas a marca propriamente “demartiniana” da pesquisa está na enorme quantidade do material psicopatológico, oriundo da literatura psiquiátrica a partir de Freud, que é o ponto de partida para refletir sobre as diversas formas de conjugar o tema do Fim do Mundo no nível individual e coletivo. Não por acaso, um extenso capítulo, o segundo, é dedicado às “experiências vividas do fim do mundo” (*Weltuntergangserlebnis*), ou seja, às experiências psicopatológicas do fim, relatadas pela literatura psiquiátrica, entre as quais se destaca o famoso caso do camponês de Berna, estudado por Alfred Storch e Caspar Kulenkampff, os primeiros psiquiatras a se aproximar da fenomenologia heideggeriana, que abriram caminho para a psiquiatria fenomenológica de Karl Jaspers, grande inspiração para De Martino.

O “delírio de fim de mundo”, já apontado por Freud, se mostra aqui em toda sua amplitude: na experiência do camponês, há uma perda de domesticidade e de familiaridade do mundo, que se faz estranho, sinistro, as coisas não mais estão em seu lugar, o ar é rarefeito e azulado, o cosmos é rígido, assim como o doente, a terra se abre para engolir homens e coisas, e juntar assim o mundo dos vivos com o mundo dos mortos. A experiência é a do fim do “meu” mundo (a casa, a terra, o cotidiano familiar) e, de fato, é o fim do mundo *tout court*. De Martino persegue aqui aquilo que Giordana Charuty define “o objetivo de elaborar uma noção antropológica da loucura como inversão de uma nova definição de cultura” (De Martino, 2019: 153). Com efeito, se o ser (o *Dasein*) é ser-no-mundo cultural e histórico, não se pode analisar a doença psíquica sem conhecer o mundo cultural do qual ela é a negação – e, nisso, a psiquiatria existencialista e fenomenológica é de grande interesse para De Martino. Por outro lado, não se pode fazer análise cultural sem os instrumentos da psiquiatria, porque a cultura é o instrumento de controle deste risco radical.

O ponto de partida é a noção de *ethos do transcendimento*⁹, a “capacidade humana (cultural) primordial de passar da ordem da vitalidade ao da humanidade, a “valoração intersubjetiva da vida” (De Martino, 2019: *passim*), ou seja, a capacidade de ultrapassar o dado natural na ordem cultural, feita de valores compartilhados. Aqui, o *ser-no-mundo* torna-se *dever-ser-no-mundo*, culturalmente definido e condicionado. É esse *dever-ser* que faz do mundo algo familiar e doméstico, enquanto a esquizofrenia é justamente a queda desse *ethos*. A cultura, então, é o “exorcismo solene” contra o risco permanente de queda do *ethos* e, portanto, do fim:

Sem dúvida, o *ethos* do transcendimento é sempre chamado a lutar contra a insídia extrema de perder-se ou anular-se: e o que chamamos cultura, em sua positividade, é justamente a luta vitoriosa

9 Mantenho aqui o termo transcendimento, pois “transcendência” não traduz o conceito de transcender enquanto “ultrapassar”, “superar” a mera vitalidade, mediante valores culturais.

do homem para manter sempre aberta a possibilidade de um mundo cultural possível, o exorcismo solene que, contra o risco do “fim”, obstinadamente impõe as várias potências da obra que vale e dos *mores* que ela gera e sustenta. Mas, ao mesmo tempo, o drama da cultura adquire seu valor humano mais completo justamente porque o “dever-ser em um mundo culturalmente significativo” está exposto ao risco de “não poder ser em nenhum mundo culturalmente possível” e, portanto, pode desvanecer, no limite, nos sintomas de uma doença mortal, dirigindo-se sem possibilidade de volta para seu êxito catastrófico. Neste sentido, o “fim do mundo” é uma possibilidade antropológica permanente que atormenta todas as culturas humanas (*Ibid.*: 491-92).

Esse angustiante risco permanente de perder a domesticidade do mundo e, portanto, perder o mundo, volta em um comovente episódio rememorado pelo autor: um pastor da vila de Marcellinara, na região da investigação de De Martino, levado de carona pela equipe de pesquisa para uma cidade vizinha, começa a sentir uma sensação incontrolável de angústia ao perder de vista a torre da igreja do seu vilarejo, seu *axis mundi*, ponto de referência territorial e doméstico. O velho camponês só reencontra seu equilíbrio ao ser levado de volta e ao rever a torre.

Esta mesma angústia de perder o mundo está na base da análise do conjunto mítico-ritual achilpa (sub-grupo aranda descrito na famosa monografia de Spencer e Gillen) realizada pelo autor em um texto de 1951, cujo título significativo é “Angústia territorial e resgate cultural no mito achilpa das origens”. O grupo nômade precisa percorrer territórios pouco conhecidos em busca de alimento, abandonando temporariamente “seu” mundo de memórias e marcas culturais, fundado e garantido pelos ancestrais míticos. O dispositivo cultural para controlar o risco de perda do “centro” é levar na viagem a estaca “cósmica”, colocada no centro das aldeias nos tempos primordiais pelo herói cultural, repetindo assim o ato fundador, refundando o cosmos a cada viagem e permanecendo sempre no “centro”, junto com o *axis mundi*.

Os três exemplos mostram a relação entre psicose e cultura: no caso do camponês de Berna, o risco se concretiza e a perda de si e do mundo se faz definitiva, precipitando no abismo da loucura, sem possibilidade de volta; o episódio da torre de Marcellinara, é emblemático do risco permanente de “perda do mundo” ao qual está exposto o indivíduo no momento em que seu “centro” se perde; finalmente, o caso achilpa mostra os dispositivos culturais, que chamamos “religiosos”, que controlam o risco e protegem a presença, mediante a repetição do ato fundador, em uma condição que De Martino chama de “de-historificação institucionalizada”, na qual o risco é reconfigurado e reabsorvido segundo precisos valores culturais compartilhados. Esta é já uma introdução à questão central de *La fine del mondo*, antecipada no texto de 1964: a distinção entre apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos, ou, nas palavras do próprio autor, entre apocalipses com *escaton* e apocalipses sem *escaton*.

O Drama do Apocalipse Cristão

Posto que o risco de perda da presença, ou seja, o risco do fim, é uma perspectiva permanente do ponto de vista psíquico, a análise se volta para a identificação dos vários modos culturais de conjugar o tema do Fim do Mundo. O primeiro é o “drama do apocalipse cristão”, em que o fim do mundo se apresenta como a perspectiva de um fim *deste* mundo e o início de um outro, de felicidade e beatitude eterna para os eleitos. Há aqui uma peculiaridade, que é específica *apenas* do cristianismo: a fundação da história irreversível. Com efeito, embora a função de de-historificação pertença também ao conjunto mítico-ritual cristão, a análise histórica mostra um deslocamento progressivo da perspectiva do fim dos tempos, que passa da iminência do Reino nas pregações de Cristo para uma indeterminação futura que acaba valorizando o presente.

A partir do trabalho anterior sobre a lamentação fúnebre, De Martino interpreta a gênese do protocristianismo como um grande ritual funerário pela morte de Cristo que, voltando em um primeiro momento como presença alucinatória (as várias aparições aos discípulos, às mulheres, etc.), típica dos delírios de luto, finalmente ressurgue. A ressurreição se configura, assim, como um modelo, um horizonte meta-histórico resolutivo de todas as possíveis mortes e, ao mesmo tempo, reabre a possibilidade de “ser-aí”, estar na história e agir no mundo, enfim: a presença no mundo é definitivamente garantida:

A Weltuntergangserlebnis [“a experiência vivida do fim do mundo”] como risco existencial antropológico encontra no símbolo mítico-ritual do Reino seu horizonte de reintegração, horizonte que, de modo mediado, reabre o ser no mundo no interior de tal consciência mítico-ritual. Na eucaristia a comunidade dos fiéis participa, pelo símbolo eucarístico, de um horizonte retrospectivo e perspectivo. Retrospectivo porque a refeição representa o evento ‘passado’ do Cristo no centro do plano temporal de salvação; perspectivo porque antecipa e prefigura o banquete dos tempos extremos, quando da segunda e definitiva Parusia. [...]. Mas, justamente porque retrospectivo e perspectivo, o horizonte simbólico eucarístico reabre as dimensões do presente (e da presença no mundo, do ser-aí) (De Martino, 2019: 255).

Assim, entre o “já acontecido” da ressurreição de Cristo, resgate já dado que é repetido ritualmente na missa, e o “ainda não acontecido”, o porvir da volta definitiva no fim dos tempos (agora dilatada *sine die*) é valorizada a ação humana na história. Para De Martino, em suma, é no cristianismo e sua noção da irreversibilidade da história que começa a aparecer a consciência desta última e, portanto, o início da quebra (ainda dentro de um horizonte ritualístico) da própria necessidade do recurso à meta-história produzida pelo simbolismo mítico-ritual.

Apocalipse e Descolonização

A ideia do fim pensada como o fim de um mundo de sofrimento e opressão e o início de um novo mundo informa também os apocalipses construídos pelos movimentos milenaristas do chamado Terceiro Mundo, que, na década de 1960, como vimos no começo destas notas, atraía a atenção dos

estudiosos enquanto formas específicas de promover uma mudança das relações coloniais. O capítulo sobre “apocalipse e descolonização” é, na obra de De Martino, o mais fragmentário, no sentido que a grande massa de material é basicamente uma análise crítica de alguns dos trabalhos publicados sobre os milenarismos e os movimentos proféticos dos povos “primitivos”: Guglielmo Guariglia (1959), Wilhelm Mühlmann (1961), Andreas Lommel (1950) e, sobretudo, Vittorio Lanternari (1960). A dívida para com o amigo Lanternari é evidente, começando pela definição dos povos sujeitos desses movimentos como “oprimidos”.

Apesar da fragmentariedade e da brevidade das notas, encontram-se neste capítulo alguns pontos cruciais para a reflexão demartiniana. Além da discussão sobre o papel da evangelização cristã na formação dos profetismos, que retoma a reflexão anterior sobre tempo cíclico e tempo linear, volta aqui a distinção entre psicopatológico e cultural, principalmente na crítica a Mühlmann, que fala em “personalidades aberrantes” dos líderes dos movimentos ou de “traços paranoides e esquizofrênicos”. De Martino aponta para o caráter institucional dos pretensos comportamentos aberrantes: glossolalia, trances, visões, tremores são disciplinados conforme modelos de comportamento socializados, que os organizam com relação ao “quando” e ao “como”. As crises individuais, que poderiam desembocar na neurose ou na psicose, são retomadas e controladas no sentido sociocultural. Assim, “a crise recebe data, duração, modo e sentido (ou seja, o quando, o até quando, o como e o porquê do rito)” (De Martino, 2019: 307).

Entre as hipóteses de trabalho formuladas pelo autor (o estado muito incompleto do material não permite falar em afirmações ou conclusões mais definitivas) está a ideia de que as populações de agricultores-criadores precisam dominar o tempo, ter uma ideia de futuro muito mais clara do que os caçadores-coletores, para os quais é suficiente resolver o devir e sua periculosidade em uma série infinita de novos inícios em que se repete o ato fundados das entidades míticas. Os agricultores precisam de planejamento, não podem mais ocultar a história, reabsorver o devir nas origens míticas. A história, então, entra como *escaton*. A chegada dos brancos e a opressão colonial aceleram esta perspectiva do fim e os rituais se voltam para produzir o fim dos tempos, frequentemente com a colaboração da própria apocalíptica cristã ensinada nas missões.

O que é importante nesta seção, porém, mais do que uma análise específica dos movimentos proféticos dos povos oprimidos, é a utilização do contraponto dos messianismos “primitivos” enquanto ponto de partida para realizar o que Daniel Fabre, citando Balandier, chama o *détour* do Ocidente para si mesmo passando pelo “outro” (in De Martino, 2019: 295). Já desde o primeiro livro (*Naturalismo e Storicismo nell’etnologia*, de 1941), De Martino afirmava que a tarefa do historiador era - e nunca como naquele momento com o segundo conflito mundial em curso e frente ao inevitável declínio da civilização ocidental - o “alargamento da autoconsciência para esclarecer a ação”, autoconsciência que só podia advir da comparação com o mundo “primitivo”. No artigo “*Promesse e minacce dell’etnologia*” (in *Furore, Simbolo, Valore*, 1962), ele retomava e aprofundava a questão, falando na tomada de consciência cultural que, ao abrir-se à compreensão das “civilizações ditas primitivas”, colocava em questão a determinação burguesa da civilização ocidental, medindo os limites de origem e desenvolvimento desta, com o intuito, porém, de permanecer fiel a ela, evitando “a falsa piedade histórica do irracionalismo” ou “as de-

orientações do relativismo sem perspectivas”. Em *La fine del mondo*, essas reflexões alcançam o estado mais maduro, na noção de “humanismo etnográfico”:

O “humanismo etnográfico” é em certo sentido o caminho difícil do humanismo moderno, que assume como ponto de partida o humanamente mais longínquo e que, mediante o encontro no campo com humanidades vivas, se expõe deliberadamente ao ultraje das memórias culturais mais queridas: quem não suportar este ultraje e for incapaz de convertê-lo em exame de consciência não é apto à pesquisa etnológica (De Martino, 2019: 301).

E ainda, na definição do encontro etnográfico enquanto dupla tematização do ‘próprio’ e do ‘alheio’:

O etnógrafo é chamado, assim, a exercer uma *epoché* etnográfica que consiste em inaugurar, sob o estímulo do encontro com determinados comportamentos culturais alheios, um confronto sistemático e explícito entre a história da qual esses comportamentos são documentos e a história cultural ocidental, sedimentada nas categorias do etnógrafo (*Ibid.*: 299-300).

Assim, a perspectiva historicista do autor não diz respeito apenas ao objeto de investigação, e sim às próprias categorias de análise, a serem permanentemente historicizadas. Com efeito, corolário da noção de “humanismo etnográfico” é a de “etnocentrismo crítico”, ou seja, a consciência crítica da origem histórica de nossas categorias (já presente em *Il mondo magico*, a respeito da própria categoria de “realidade”) e a necessidade de um uso não dogmático delas, pois justamente no confronto com o *ethnos*, o antropólogo “ganha a consciência da prisão histórica e dos limites de emprego de seu sistema de medidas e se abre para a tarefa de uma reforma das próprias categorias de observação” (*Ibid.*: 304)¹⁰.

O Apocalipse sem *Escaton* do Ocidente Moderno

Justamente esta tematização no “nosso” e do “alheio” é a premissa imprescindível para a discussão sobre o “Apocalipse do Ocidente”, a parte da obra que mais se aproxima, que mais antecipa, poderíamos dizer, as reflexões contemporâneas sobre o fim do mundo, embora falte totalmente a questão ambiental. O que está em questão, aqui, é a crise do Ocidente, já identificada por vários autores desde o começo do século XX e agudizada pelas experiências dos conflitos mundiais e, principalmente, dos trágicos epílogos do segundo: o Holocausto e a catástrofe nuclear de Hiroshima e Nagasaki. A guerra nuclear é o fim do mundo,

[...] não como risco ou como símbolo mítico-ritual de reintegração, mas como gesto técnico da mão, lucidamente preparado pela mobilização de todos os recursos da ciência, no quadro de uma política que coincide com o instinto de morte (De Martino, 2019: 335).

10 Nos anos 1990, esta postura crítica de De Martino foi apresentada para o público americano como uma antecipação da antropologia reflexiva “pós-moderna” (cf. Saunders, 1993).

O confronto com os povos em processo de descolonização, com seus movimentos proféticos que expressam escolhas culturais voltadas para acelerar o fim de um mundo de opressão e inaugurar o início de um novo mundo, torna mais aguda a compreensão da crise de mundo ocidental enquanto “apocalipse sem *escaton*”, sem resolução, sem perspectiva de futuro. O humanismo etnográfico nos leva a colocar em questão o Eu, justamente no terreno da

[...] insidiosa apocalíptica moderna, caracterizada pela perda de sentido e de domesticidade do mundo, pelo naufrágio das relações intersubjetivas humanas, pelo reduzir-se ameaçador de qualquer horizonte de futuro [...] e, enfim, pelos riscos de alienação que se percebem, se não no progresso da técnica, certamente no tecnicismo e na fetichização da técnica (*Ibid.*:83).

Essa perda de sentido e de domesticidade, essa falta de um possível “além”, como aquele prefigurado nas experiências escatológicas de tipo religioso, seja no milenarismo cristão seja nos profetismos dos povos oprimidos do “Terceiro Mundo”, esse apocalipse sem *escaton* vivido pela cultura moderna ocidental, mas perigosamente próximo das experiências psicopatológicas, expressa-se em várias formas artísticas e filosóficas que o autor analisa profundamente enquanto documentos e sintomas da crise. Assim, grandes obras da literatura contemporânea são lidas nessa ótica: a morte do protagonista e da própria cidade em *Morte em Veneza* de Thomas Mann; a doença dos objetos que perdem sua forma e seu sentido em *La Noia* (o Tédio) de Alberto Moravia; o mundo indigesto e absurdo da *Náusea* de Sartre; o mundo vazio de Beckett, em que *Godot* não chega nunca; o sentimento do absurdo e de hostilidade do mundo no *Mito de Sísifo* de Camus; a perda do sol, dos planeta e de Deus por um cientificismo de “quase mortos” no *Apocalipse* de Lawrence.

Também, o sucesso da ficção científica euramericana, em outro nível, constitui um dos sintomas da orientação apocalíptica contemporânea:

A literatura de ficção científica euramericana, por sua vez, tão rica de obscuras profecias sociais e de presságios de degeneração e extinção, do homem e de seu mundo, de regresso à ausência de forma, é testemunho de como o tema de um apocalipse sem *escaton* tem adquirido o caráter de uma orientação, em certa medida, coletiva (De Martino, 2019: 84).¹¹

Justamente nessa falta de perspectiva, nessa ausência de um simbolismo potente que permita ao *ethos* do transcendimento ultrapassar a crise e prefigurar um futuro de operabilidade coletiva segundo valores, está a diferença entre o apocalipse com *escaton*, dimensão da salvação da negatividade do mundo dos profetismos religiosos, e o apocalipse sem *escaton* da contemporaneidade burguesa, descrita na literatura da crise, órfã daquela “pátria cultural” tão bem identificada na torre de Marcellinara. Na contemporaneidade, o tema do Fim se distancia da apocalíptica tradicional que, ao prever o fim do

11 Com uma certa ousadia, talvez atribuível à escolha do “paradigma indiciário”, Carlo Ginzburg indica o filme *O Eclipse*, de Michelangelo Antonioni, como uma das inspirações para a gênese de *La fine del Mondo*, pois a última cena do filme transmite a “sensation concrète d’une fin, pas seulement la lumière du jour qui décline – comme lors d’une éclipse de soleil – mais quelque chose de plus menaçant, qui fait signe vers la fin du monde. Cette dimension apocalyptique se lit dans les regards angoissés des individus” (Ginzburg, 2016: 207).

mundo, anuncia o outro mundo, a ser alcançado (ou construído) mediante o simbolismo mítico-ritual, porque, ao contrário, precipita na dimensão quase psicopatológica do não-retorno, do fim sem resgate, do vazio cultural.

O Simbolismo Mítico-ritual e sua Eficácia

Como lembra Marcello Massenzio (2017), é a partir das observações finais em *La terra del rimorso* (1961) que podemos perceber o desenvolvimento da perspectiva do autor na direção de *La fine del mondo*. Com efeito, essas observações, registradas em 1959, mostravam a desagregação da instituição mítico-ritual da dança da “atarantados” como cura para o estado de crise, assim como de outros dispositivos simbólicos tradicionais do mundo subalterno do sul da Itália, desagregação devida tanto à afirmação do cristianismo quanto ao avanço da modernização, quebrando o *consensus* em volta dessas instituições. Na capela de São Paulo onde os “tarantados” iam para homenagear o santo e pedir a graça da cura, e onde não era possível trazer os músicos e utilizar em seu conjunto todo o simbolismo da “tarântula”, o tarantismo era definitivamente privado da eficácia da técnica ritual de controle e desembocava na descarga psíquica pura, na loucura: gritos sem palavras, movimentos descontrolados, estados catalépticos. O processo hierogênico, portanto, era definitivamente quebrado: não mais valor cultural coletivamente compartilhado, mas estado mórbido de perda de si e do mundo.

Por que este episódio – que De Martino define “naufrágio” da instituição mítico-ritual – é relevante para a reflexão sobre o fim do mundo na contemporaneidade? Porque o mundo burguês contemporâneo parece não ter encontrado uma substituição adequada para os dispositivos simbólicos tradicionais de reintegração e resgate, que sua ciência e sua tecnologia destituíram de sentido. Um exemplo dessa falta de perspectivas culturais ou, como diria De Martino, de “pátrias culturais” é dado por um episódio ocorrido no réveillon de 1956, em Estocolmo, analisado pelo autor no artigo “Furor na Suécia” (in *Furore, Simbolo, Valore*, 1962). Nesta ocasião, milhares de jovens invadiram as ruas da cidade, destruindo carros e lojas, agredindo pessoas, num ataque de furor destrutivo, sem aparente motivação. Episódios análogos se repetiram em outros lugares e outras datas, sempre na Suécia, paraíso do estado de bem estar social¹². Segundo o autor, esses episódios devem ser olhados para além de seu preocupante caráter de “excepcionalidade”, pois remetem a uma questão mais geral, a um perigo que todas as civilizações devem de uma maneira ou de outra, enfrentar: aquilo que Freud, logo após o primeiro conflito mundial e na base das experiências psicológicas advindas dessa primeira grande explosão de agressividade, chamara “instinto de morte”, ou seja: [...] a abdicação da pessoa como centro de decisão e de escolha segundo valores, a tendência a apagar da existência o que existe, a cega tentação da subversão e do caos, a nostalgia do nada (De Martino, 1962: 227).

A partir disso, enquanto historiador das religiões, o autor realiza um rápido *excursus* para mostrar como todas as civilizações, arcaicas ou tradicionais, disciplinam o furor destrutivo conforme modos ritualizados de subversão controlada segundo modelos mítico-rituais, como no caso do *akitu* ba-

12 De Martino anota aqui (sem indicar a referência bibliográfica) que esses acontecimentos atraíram também a atenção de Roger Bastide, que os comentou num pequeno livro dedicado à Suécia. (*Ibid*: 168)

bilônico, dos *saturnalia* romanos, dos ritos de iniciação kwakiutl. Mas o réveillon sueco é o sintoma de uma condição generalizada do mundo moderno: uma “sombria inveja do nada”, uma “sinistra tentação de crepúsculo dos deuses” (*Ibid.*: 231) que não encontra modelos adequados de resolução cultural. O traço comum entre as manifestações do tarantismo em agonia e as explosões de fúria dos jovens suecos é a falta de instrumentos de elaboração cultural das crises de origem e natureza muito diferentes. No caso do tarantismo, o dispositivo mítico-ritual *perdeu* sua eficácia, no caso de Estocolmo, a civilização laica *não consegue* oferecer um horizonte de reintegração cultural. Entre estas polaridades do “não mais” e do “ainda não” se desenvolve o drama do fim do mundo da civilização moderna. Tanto a apocalíptica burguesa, expressa na literatura da crise ou nas manifestações destruidoras, quanto o naufrágio do simbolismo camponês, descolado de seu horizonte simbólico pelo avanço de uma modernidade incapaz de oferecer instrumentos de resgate, são um fim do mundo sem *escaton*, apresentando a impossibilidade de transcendimento no valor, analogamente aos delírios de fim de mundo da literatura psiquiátrica.

O Etnocentrismo Crítico e o Humanismo Etnográfico

Reconhecer a incapacidade do Ocidente moderno de substituir um simbolismo civil ao simbolismo mágico-religioso não significa, no entanto, que o simbolismo religioso seja o único capaz de oferecer um horizonte de reintegração para o risco permanente da crise, numa espécie de “nostalgia das origens” do *homo religiosus*, cara à fenomenologia de Mircea Eliade. Nada estaria mais longe da posição laica e historicista De Martino, que frequentemente se posicionou de forma radical contra a fenomenologia religiosa, pelo resquício de irracionalismo que esta conservava. Tal posição era também marcada por uma adesão substancial ao projeto civilizacional ocidental, certamente não por uma celebração da centralidade do pensamento europeu ou pela nostalgia de sua cultura liberal, atitude atribuível – como nota Fanelli (2020) a Benedetto Croce, não a De Martino. Tratava-se, antes, da fidelidade a uma “pátria cultural” fornecedora, por um lado, das únicas categorias pelas quais é possível perceber a realidade e, por outro, de uma perspectiva civil e histórica da qual ele nunca abriu mão. Vale lembrar, nesse sentido, sua profunda aversão pelo relativismo cultural, considerado uma “falsa objetividade neutralista”, “sem perspectivas” e, definitivamente, “um frívolo *défilé* de modelos culturais, empurrados para a passarela da “ciência” por um apátrida frígido em papel de antropólogo, infinitamente disponível aos possíveis gostos culturais (De Martino, 1962: 153).

Embora permanecendo ligado àquela escolha cultural ocidental que é o marxismo, nos últimos capítulos da obra póstuma (ou, pelo menos, nos últimos capítulos da reconstrução feita pelos organizadores), há uma aberta crítica à visão estrita da vida religiosa presente na “barbarização positivista do marxismo”, mediado por Engels, que não reconhece a função histórica reintegradora do simbolismo mítico-ritual em determinadas sociedades. Retomando uma afirmação de Marx sobre a religião como “caminho indireto e alongado rumo ao reconhecimento do humano”, o autor afirma que não se trata de um fator de atraso, mas de um passo necessário para a construção do ser-no-mundo. Da mesma forma, na crítica ao viés economicista do materialismo histórico, De Martino enfatiza que as condições econômicas, embora necessárias, não são suficientes para articular uma resposta social (no caso, a revo-

lução socialista). O que as torna suficientes é o “ethos do transcendimento”, que é “energia valorativa”, “vontade de história”. Numa antecipação das ideias de Marshal, Sahlins, ele diz que o *ethos* “não deriva da ordem sócio-econômica, mas a condiciona em sua raiz” (2019: 414). O simbolismo civil, tentado inclusive com escassa eficácia nos países do bloco socialista, ainda não está maduro para De Martino; ainda é longo o caminho para a civilização moderna alcançar um humanismo integral.

O projeto de *La fine del mondo* é, antes de tudo, o de uma “etnologia reformada”, “que coloque em causa a civilização ocidental e se deixe guiar pelo critério fundamental do etnocentrismo crítico” (De Martino, 2019: 90). Como vimos, o etnocentrismo crítico faz parte integrante da perspectiva do humanismo etnográfico, um humanismo diferente do humanismo clássico porque, embora surgido no seio da civilização ocidental, é continuamente enriquecido pelo encontro, histórico, com o outro:

Essa dupla tematização da história ‘própria’ e da história ‘alheia’ é conduzida com o propósito de alcançar aquele fundo universalmente humano em que o ‘próprio’ e o ‘alheio’ são surpreendidos como duas possibilidades históricas de ser homem. (De Martino, 2019: 299).

La Fine del Mondo pertence a uma época bem precisa, a década de 1960 e apresenta elementos necessariamente “datados” para a reflexão antropológica contemporânea, enriquecida pela contribuição pós-colonial e orientada pelo questionamento dos grandes divisores. Não sabemos como De Martino se posicionaria frente aos novos desafios da modernidade tardia, à globalização, ao fim da experiência do socialismo real, ao drama histórico da crise climática e, sobretudo, ao retorno maciço da adesão ao simbolismo mágico-religioso no mundo contemporâneo.

Entretanto, a obra inacabada é dramaticamente atual: a crise é um horizonte permanente, o Fim é uma perspectiva concreta das nossas existências individuais e coletivas. Muitos autores contemporâneos têm se debruçado sobre o tema do Fim, evidentemente a partir de preocupações diversas, em primeiro lugar a questão do colapso climático e do Antropoceno. Pensemos, só para citar os mais conhecidos no Brasil, em *Há mundo por vir?*, de Debora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014); em *A queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), em *Diante de Gaia*, de Bruno Latour (2015), em *No tempo das catástrofes*, de Isabelle Stengers (2009), em *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Airton Krenak (2019). Pela questão temática e, sobretudo, pelas novas orientações epistemológicas que desafiam a relação sujeito/mundo ou natureza/cultura, que De Martino colocou no centro de sua reflexão, não seria possível propor, evidentemente, uma comparação sistemática entre De Martino e esses autores, mas apenas mostrar como as preocupações históricas e existenciais da metade do século XX podem ser pensadas como antecipadoras, quase um prólogo, tanto dos medos contemporâneos quanto dos instrumentos para superá-los. Nesse sentido, a proposta demartiniana da inauguração de um novo humanismo, o humanismo etnográfico, fruto do reencontro com o “irmão separado”, o subalterno, o “primitivo”, acaba por coincidir com a proposta mais ampla desses autores, que convidam – parafraseando as palavras de Stengers – a uma “nova aliança”: uma reaproximação ao outro, o “natural”, o tradicional, o não-humano, o não moderno, recompondo a unidade quebrada pela modernidade, ou suas consequências.

O “mundo” destinado ao fim é o angusto universo “objetivo” construído por aquela que De Martino chamava a “arrogância da nossa ciência” e povoado por máquinas produtoras de morte em nome do progresso, aquele mesmo progresso que determinou a literatura da crise do novecentos. Filósofos e antropólogos indígenas, até então “irmãos separados” (vivendo dentro do fim do mundo há centenas de anos) propõem hoje seus multiversos desacelerados e povoados de humanidades não humanas. Filósofos e antropólogos ocidentais levam finalmente a sério essas propostas, realizando – me parece, algo muito parecido com a *epoché* etnográfica almejada por De Martino, enquanto única possibilidade de reverter a perspectiva atual e inaugurar o futuro.

Cristina Pompa é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

AGRADECIMENTOS

Aos integrantes do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino” pela leitura da primeira versão deste texto. Ao CNPq, pelo apoio financeiro ao projeto. Aos pareceristas anônimos da revista Campos pela leitura atenta e pelos valiosos comentários.

REFERÊNCIAS

- Balandier, G. (1953). Messianisme et nationalisme en Afrique noire. *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XIV, 41-65.
- Bastide, R. (1958). Le messianisme raté. *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, 31-37.
<https://doi.org/10.3406/assr.1958.1961>
- Bastide, R. (1960). *Les religions africaines au Brésil*. Paris: P.U.F.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Burridge, K. (1969). *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Oxford Basil Blackwell.
- Cohn, N. (1957). *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary messianism in medieval and Reforma-*

tion Europe and its bearing on modern totalitarian movements. Fairlawn: Essential Books.

Cohn, N. (1981). *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média.* São Paulo: Presença.

Cases, C. (2020 [1965]). Un colloquio con Ernesto De Martino. *Nostos*, 5, 175-184.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia.* Bari: Laterza.

De Martino, E. (1948). *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo.* Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1995 [1957]). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. In M. Massenzio. (org.) *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro.* Lecce: Argo..

De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud.* Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1962). *Furore simbolo valore.* Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1964). Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141.

De Martino, E. (1977). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali.* Torino: Einaudi. (C. Gallini, org.).

De Martino, E. (2019). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali.* Torino: Einaudi. (G. Charuty, D. Fabre & M. Massenzio org.).

De Martino, E. (2023a). *The End of the World. Cultural Apocalypse and Transcendence.* Translated by Dorothy Louise Zinn. Chicago: University of Chicago Press.

De Martino, E. (2023b). Apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicas. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 198-222. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>

Desroche, H. (1969) *Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne.* Paris: Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783111553559>

Desroche, H. (2000). *Dicionário de messianismos e milenarismos.* São Bernardo do Campo: Umesp.

Desroche, H. (1973) *Sociologie de l'espérance.* Collection Archives des Sciences sociales. Paris : Calmann-Lévy.

Desroche, H. (1985). *Sociologia da Esperança.* São Paulo: Paulinas.

Duby, G. (1967). *L'An Mil.* Paris: Ed. Julliard. Collection Archives n° 30.

Duby, G. (1967). *O Ano Mil.* Lisboa: Ed. 70.

- Fanelli, A. (2020). La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una "etnologia riformata". *Nostos*, 5, 143-174.
- Ginzburg, C. (2016). Genèses de *La Fin du monde* de De Martino. *Gradhiva*, 23, 194-213. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3187>
- Guariglia, G. (1959). *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Honr, Wien: Verlag Ferdinand Berger.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lanternari, V. (1960). *Movimenti religiosi di liberta e salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- Lanternari, V. (1974). *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau regime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2020). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora; Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial.
- Leenhardt, M. (1966). Prophetisme Africain. *Le Monde Non Chrétien*, 79/80, 53-62.
- Lommel, A. (1950). Modern Culture Influences on the Aborigines. *Oceania*, 21, 14-24. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1950.tb00170.x>
- Massenzio, M. (2017). Fine del mondo, fine di mondi. *Nostos*, 2, 337-354.
- Mühlmann W.E. (1961). *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin: D. Reimer.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1965). *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus/Edusp,
- Saunders, G. (1993). "Critical ethnocentrism" and the ethnology of Ernesto De Martino, *American Anthropologist*, 95(4), 875-893. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00060>
- Severino, V. S. (2003). Ernesto De Martino nel Pci degli anni cinquanta tra religione e politica culturale. *Studi Storici*, 2, 527-548.
- Spengler, O. (1918). *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Spengler, O. (1964). *A Decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- Thrupp S. (ed.). (1962). *Millennial Dreams in Action. Comparative Studies in Society & History*. The Hague: Mouton; New York: Humanities Press.
- Worsley, P. (1957). *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

O FIM DO MUNDO SEGUNDO ERNESTO DE MARTINO

Resumo: *La fine del Mondo* é o título que Ernesto De Martino queria dar a uma obra na qual trabalhou intensamente durante vários anos, a partir do final da década de 1950 e que a morte prematura, em 1965, não permitiu terminar. O densíssimo material composto por anotações, análises críticas de uma enorme literatura, trechos já completos da obra em projeto, foi publicado uma primeira vez em 1977 e numa segunda edição francesa, totalmente reorganizada, em 2016. O tema do Fim do Mundo é analisado pelo autor em seu duplo aspecto: como tema cultural historicamente determinado (na escatologia protocristã e nos movimentos proféticos e milenaristas dos povos oprimidos) e como risco antropológico permanente, dramaticamente ilustrado pela literatura psicopatológica. A partir da perspectiva comparativa, De Martino reflete sobre os significados dos apocalipses em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental.

Palavras-chave: Antropologia das religiões; Ernesto De Martino; Fim do mundo.

THE END OF THE WORLD ACCORDING TO ERNESTO DE MARTINO

Abstract: *La fine del Mondo* is the title that Ernesto De Martino wanted to give a work on which he worked intensely for several years, starting in the late 1950s and which his premature death, in 1965, did not allow him to finish. The very dense material composed of notes, critical analyzes of a huge literature, and already complete excerpts of the project was published for the first time in 1977 and in a second French edition, completely reorganized, in 2016. The theme of the End of the World is analyzed by the author in its double aspect: as a historically determined cultural theme (in proto-Christian eschatology and in the prophetic and millenarian movements of oppressed peoples) and as a permanent anthropological risk, dramatically illustrated by psychopathological literature. From a comparative perspective, De Martino reflects on the meanings of apocalypses in various times and places, bringing anthropological analysis to the heart of Western culture itself.

Keywords: Anthropology of religions; Ernesto De Martino; End of the world.

EL FIN DEL MUNDO SEGÚN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: *La fine del Mondo* es el título que Ernesto De Martino quiso dar a una obra en la que trabajó intensamente durante varios años, a partir de finales de la década de 1950, y que su prematura muerte en 1965 no le permitió terminar. El material muy denso, compuesto de anotaciones, análisis críticos de una vasta literatura, extractos ya completos de la obra en proyecto, se publicó por primera vez en 1977 y en una segunda edición francesa, completamente reorganizada, en 2016. El problema del fin del mundo es analizado por el autor en su doble vertiente: como tema cultural históricamente determinado (en la escatología protocristiana, en los movimientos proféticos y milenarios de los pueblos oprimidos) y como riesgo antropológico permanente, dramáticamente ilustrado por la literatura psicopatológica. Desde una perspectiva comparada, De Martino reflexiona sobre los significados de

los apocalipsis en varios momentos y lugares, llevando el análisis antropológico al corazón mismo de la cultura occidental.

Palavras-clave: Antropologia de las religiones; Ernesto De Martino; Fin del mundo.

RECEBIDO: 11/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2023



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC