

Silvia Ferretti<sup>1</sup>

## Rischio della presenza in Ernesto De Martino

### Abstract

*Ernesto De Martino's research in magic and anthropology concentrates on a vast material concerning ethnology, philosophy and history of culture. His way to solving problems on risk of human presence in front of the world involves a theory of symbolic forms as origin of civilization and the idea of the sacred as absolute ground of religious sense. De Martino thinks that a magic world is an historical world, and that our occidental method of inquiring magic has some limits.*

### Keywords

*Magic, Philosophy, History of religions*

Queste riflessioni su alcuni spunti del pensiero di Ernesto De Martino, soprattutto riguardo al tema del “rischio della presenza”, tentano di sondare il vario modo in cui il tema si articola, in particolare, al centro di tre libri dell'autore, *Il mondo magico* del 1948, *Morte e pianto rituale* del 1958 e *La terra del rimorso* del 1961.

*Il mondo magico*, che leggo nell'edizione del 1958, che De Martino volle ampliata con le recensioni e le critiche al suo libro, riscontra l'insorgere di una fragilità della *presenza* del singolo o di una comunità per la sua difficoltà nel mantenersi salda a fronte delle avversità e nel venir meno delle sue certezze. Il ricorso ai poteri magici è lo strumento che ha preso forma in alcune epoche e civiltà per riscattare la *presenza* dal rischio di non avere più un corretto e felice rapporto col mondo.

Nella prefazione De Martino annuncia la sua intenzione di dare forma a un'etnologia storicistica e quindi a un “allargamento” sia della consapevolezza storiografica sia dell'autocoscienza della nostra civiltà (De Martino 1973: 14-6). Negli anni di studio e di riflessione su questi temi, gli anni della seconda guerra mondiale, l'autore pensa ad

---

<sup>1</sup> silvia.ferretti@unimc.it.

un “progresso dell’autocoscienza della cultura occidentale contro i limiti del suo storicismo”, aprendola così alla “pietà storica verso l’arcaico”. Egli vede nel problema del magismo un “carattere unificante tra storia, filosofia, cultura, psicologia, psichiatria, naturalismo”, così da rappresentare la funzione del magismo nel quadro della storia dell’umanità.

Il senso di questi propositi d’intento è nel sottotitolo del libro, *Prolegomeni a una storia del magismo*, in cui si racchiudono diverse consapevolezze, dal primo immediato ricordo dei *Prolegomeni (Einführung) allo studio scientifico della mitologia* di Jung e Kerényi (1941) e dal più preciso riscontro nella gnoseologia kantiana, fino al riferirsi a quell’“ampliamento della rivoluzione copernicana” ritenuto da Ernst Cassirer la base di ispirazione della sua *Filosofia delle forme simboliche* (1923), e fino alle categorie dello storicismo crociano, assunte da De Martino a guida del suo pensiero, benché spesso in modo autonomo<sup>2</sup>. Appartiene allo stile di De Martino procedere con chiarezza a un confronto con le sue fonti di pensiero.

Il tema di fondo trova nelle opere di De Martino continui ampliamenti di ricerca e riflessione, sia in direzione della storicità del mondo magico, che non è inteso come preistorico o precategoriale (Montanari 2001: 60), sia verso il tema della realtà dei poteri magici e della loro consistente diversità dai poteri paranormali, sia verso la relazione che tale mondo ha con la storia e cultura dell’occidente in prospettive di scienza e tecnica, e ancora verso il tema del sentimento religioso e in definitiva dell’origine delle religioni. E, a proposito di quest’ultimo, il discorso si inquadra in un giudizio sull’occidente culturale e sul suo problematico rapporto con le culture e tecniche religiose altre, e infine in un giudizio (per l’autore molto sentito e che gravita sempre sullo sfondo delle sue pagine) sul legame/confitto tra occidente culturale e cristianesimo.

Il problema scientifico che l’autore affronta da subito concerne la realtà dei poteri magici e quale attendibilità abbiano i racconti etnografici. Per quanto riguarda le fonti, la sua risoluta presa di posizione ritorna in tutte le opere: i racconti sui costumi delle popolazioni debbono basarsi su una ricerca sul campo condotta con accorgimenti adeguati, che sempre però ammettono il discostarsi parziale dalla

---

<sup>2</sup> È in queste pagine che De Martino parla contro uno “storicismo crociano salmodiante”. Per il rapporto con Croce, cfr. tra gli altri Montanari (2001: 33-5), in particolare sulle sfaccettature del vitale tra Croce e De Martino.

spontaneità originaria, quella del rito che si celebra senza che i suoi attori siano consapevoli di costituire uno spettacolo per osservatori esterni ed estranei al rito. Inoltre, dato molto importante, i testi che si ricavano dall'indagine storica sono validi solo se autenticamente popolari e non se scelti per le loro caratteristiche letterarie poetiche o artistiche. Nessuna concessione quindi al giudizio estetico nel rilevare i dati. Su questo punto De Martino è in accordo con Mircea Eliade, uno dei suoi ispiratori, e non concorda invece con un altro dei suoi maestri di pensiero, benché spesso da lui criticato, Rudolf Otto, autore nel 1917 de *Il sacro*. Otto infatti non esita a citare testi letterari, filosofici e soprattutto opere d'arte, che egli ritiene abbiano la stessa valenza del numinoso e della sua risoluzione formale nel sacro.

Si deve tener conto di altre fonti sia del pensiero sia del linguaggio del nostro autore. Come si è detto la struttura concettuale cui fa esplicitamente riferimento è il sistema categoriale e la nozione di storia di Benedetto Croce; il termine di "presenza" è sempre visto in controluce con l'"esserci", il *Dasein*, nell'accezione che, nel 1927, ne dà Heidegger in *di Essere e tempo*, ma ha anche riscontro in pensieri di fenomenologia di matrice husserliana recepiti attraverso Antonio Banfi, Enzo Paci, Karl Jaspers e Max Scheler, soprattutto per quanto riguarda la fenomenologia della religione. Il rapporto psicologia-cultura ha alle spalle, via via in modo crescente nelle successive opere, l'esperienza che fa capo a Freud e ai suoi allievi, e l'etnografia demartiniiana esalta, pur con le dovute prese di distanza, la scuola antropologica francese, soprattutto Lucien Lévy-Bruhl, e quella anglosassone soprattutto in James Frazer.

Questi espliciti riferimenti si devono assumere nel senso nuovo e peculiare a questo autore. Per intenderci, le categorie crociane oscillano continuamente tra strutture di pensiero e riferimento ai mutevoli ambiti storici, il divenire e il vitale prendono spesso il sopravvento sul logico-formale<sup>3</sup>. La presenza, come *essere nel mondo*, e il suo rischio mutano completamente di senso rispetto al *Dasein* heideggeriano e si legano piuttosto a un perdersi e ritrovarsi secondo tecniche che possono essere sia magiche, rituali e tribali, sia scientifiche. Ma sempre e comunque sono di carattere sociale e anzi comunitario, senza che per questo l'individuo ne venga sminuito. Uno degli insegnamenti che ci provengono dal mondo magico o dai suoi residui fol-

---

<sup>3</sup> Sull'uso delle fonti teoriche cfr. Montanari (2001: 33). Sul tema delle categorie crociane in De Martino, cfr. G. Sasso (2001: cc. 5, 8).

klorici (i “relitti”, come li chiama De Martino a partire da *Morte e pianto rituale*) appartenenti al tarantismo pugliese (dove l’esperienza regionale e locale relativa al “morso della *taranta*” troverà il suo orizzonte di comprensione nel grande dramma del rapporto tra paganesimo e cristianesimo) è quello del tentativo di recupero di integrità psichica dell’individuo, che nel rischio della perdita di se stesso viene sorretto dalla richiesta di soccorso alle istituzioni della comunità. E la psicanalisi freudiana, frequentazione assidua anche attraverso gli scritti psicopatologici di Ludwig Binswanger, viene ridimensionata ad esigenze intellettuali e pratiche che si discostano in parte dalle pagine originarie in Freud<sup>4</sup>. Ancora illuminanti al riguardo le parole di Kerényi nella sua prefazione a *Totem e tabù*, dove sottolinea l’idea freudiana di una “concordanza tra psicologia nei primitivi e moderna nevrosi” (1963: 12). Kerényi ritiene che “sotto questo si nasconda una teoria, in Freud, sull’origine della religione” (1963: 12), il che viene confermato dalla raccolta di saggi dello stesso Freud ne *L’uomo Mosè e la religione monoteistica* (1977). Certamente, oltre agli studi universitari con Omodeo e alla frequentazione di Pettazzoni, e al materiale etnografico e antropologico esaminato, su De Martino influisce questa non troppo sotterranea vena freudiana a determinare il suo interesse essenziale per la storia delle religioni come orizzonte della vicenda storica delle usanze e dei riti<sup>5</sup>

Il riconoscimento dei poteri magici costituisce un dramma che si svolge nella sfera culturale cui appartengono e in cui si apre la loro storicità (De Martino 1973: 69). Essi sono vincolati alla legge della tribù, formatasi attraverso rapporti simpatetici e affettivi, oltre che ideologici, la cui paradossia viene accettata e praticata. La *presenza*, come cerchiamo di intenderla in De Martino, è il porsi positivo di fronte al mondo, è una struttura composita e quindi non immediata, almeno non nel suo perdurare naturale, che si offre in un confronto attivo col mondo. Si tratta di un soggetto che ha sentimento di sé e insieme dell’oggetto con cui interagisce. Talvolta l’autore usa la parola *persona*, perché la presenza si intende come dotata sempre di vo-

---

<sup>4</sup> Sul complesso rapporto tra Freud, Binswanger e il tema della psicopatologia legata al rituale, interessanti le approfondite indagini di Didi-Hubermann (2002: 363-90).

<sup>5</sup> Su questi temi e sull’apporto della lettura e critica di De Martino riguardo a Freud e Binswanger, è fondamentale e preziosa la documentazione relativa al *Nachlaß* demartiniano sul progetto del volume sulle apocalissi culturali (De Martino 1977).

lontà e si attiva nei confronti dell'accadere attraverso scelte anche puramente emotive (De Martino 1973: 93 e Montanari 2001: 24)<sup>6</sup>.

Cos'è allora il *rischio della presenza*? Si verifica in una presenza che abdica alla comunità e alle sue regole "senza compensazione e senza riscatto". Nel rischio della presenza, a causa di uno shock esistenziale o di un'emozione troppo forte e inattesa, un essere presente si rivela fragile e privo dell'energia necessaria per mantenersi presente. La presenza, di fronte a un'oggettività che non comprende, si perde nell'oggettività stessa, nel mondo. L'angoscia nasce dalla contraddizione di voler esserci, data la natura vitale e formatrice della presenza, e di trovarsi invece nel rischio di non esserci più. E, in proposito, sembra che nel *Mondo magico*, in questo stato di mancata differenza tra "presenza" e "mondo che si fa presente", la persona, come funzione discriminante, decada, e si scateni l'impulso dell'immediatezza: qui la presenza priva di finalità diventa *irrelata e immediata* (De Martino 1973: 95). De Martino cita in proposito Max Scheler quando parla di " *fusione affettiva eteropatica*" e di un io individuale straniero che prende il posto del mio io ("stato *amok*" De Martino 1973: 120)<sup>7</sup>.

La "polarità del mondo storico della magia" si manifesta quando il rischio della presenza tende a fortificare la sua labilità reale, e a spingerla ad agire tramite l'*imitazione magica* per riscattarsi (De Martino 1973: 97). Questa azione estrema, però, non può che fare riferimento al rituale noto nella società di appartenenza, e dunque sottopone la presenza a una *destorificazione*, sottraendola al divenire attivo per ricostituire la propria integrità attraverso un passato "rivissuto e riaperto", quasi come accade nel mondo mitico. Con l'eccezione, per quanto riguarda la *presenza*, che quest'ultima elabora pur sempre, anche nella destorificazione rituale, la propria componente finalistica o lineare e individuale, mentre nel mondo mitico, secondo De Martino, come anche in Cassirer (1961, II: 54), manca un senso finalistico

---

<sup>6</sup> Cfr. Böhme (2010: 81): "il fatto percettivo fondamentale consiste nel *sentire* la presenza".

<sup>7</sup> Vorrei ricordare in proposito quanto dice H. Schmitz nel testo introduttivo *Nuova fenomenologia*, dove parla di un "grado profondo di vita della presenza primitiva" e di "una sfera che assume la forma della situazione personale e del proprio mondo personale" (Schmitz 2011: 66). In seguito Schmitz chiarifica questo contrasto fra "presenza primitiva e presenza sviluppata" (2011: 77-82), specie in relazione al senso della temporalità.

della salvezza o di una ripresa del sé, ma vi si celebra soltanto la ripetizione di atti salvifici (De Martino 1973: 94)<sup>8</sup>.

L'imitazione è un elemento conoscitivo fondamentale per il mondo magico. Se ne può cogliere la funzione nel suo movimento espressivo: "E tuttavia proprio nell'imitazione magica come presenza immediata e anche come azione diretta a un fine è la sua storica concretezza" (De Martino 1973: 136). Ma certo non basta parlare di "polarità" tra immediatezza e mediazione della funzione per risolverne il complicato pensiero, che cerca di cogliere con la staticità e la logica del ragionamento una dinamica arcaica e forse anche sfuggente al pensiero attuale.

Quando il "rischio della presenza" è avvertito, e dirige l'imitazione verso un fine determinato (e non si comprende bene l'essere un tutt'uno di questi due momenti tanto diversi, se non forse vedendo la persona come proiettata in una sorta di *pathos del divenire*), si ha l'istituto storico della magia. La magia è definita come "una presenza nell'atto di riscattarsi mediante la finalità dell'azione personale" (De Martino 1973: 137). I rituali magici hanno il compito di evitare che il mago/sciamano imitatore resti prigioniero della sua ripetizione di gesti e della sua imitazione del mondo oggettivo, di piante o di animali. Lo sciamano o mago è colui che ha la forza per strapparsi al rischio dell'annientamento (De Martino 1973: 140). L'identificazione di alcune parti del corpo, rese importanti dal rituale, dimostra il nascere e costituirsi di una "pedagogia della presenza".

D'altra parte il rischio della presenza, colto nel defluire dell'io nel mondo perdendosi in esso, e nel rifluire devastante del mondo nell'io, segna la crisi del limite che separa la presenza da ciò che si fa presente ad essa, e la magia è appunto la tecnica per il restaurarsi di questi orizzonti e confini entrati in crisi (De Martino 1973: 144).

De Martino rileva la differenza tra percezione della sensibilità spaziale e durata, nel mondo magico, e percezione dello spazio e della durata nel mondo attuale, in cui la presenza della dualità di persona e cosa è "precisa e garantita" (De Martino 1973: 150-5).

Tuttavia, ogni volta che De Martino "garantisce" le categorie del mondo occidentale come fondamenti di certezza del soggetto e dei

---

<sup>8</sup> De Martino fa riferimento al secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, *Il mondo mitico* (1924), e in particolare al problema interpretativo suscitato dalla tesi cassireriana per cui il mito avrebbe a che fare con l'immediata presenza.

suoi confini, torna anche a notare come il realismo dogmatico dell'osservatore occidentale risulti problematico nella valutazione del mondo magico storico (De Martino 1973: 170). Nella prefazione all'antologia *Magia e civiltà*, con testi di Durkheim, Hubert e Mauss, De Martino sostiene che "niente protegge l'osservatore occidentale dal suo etnocentrismo" (De Martino 1962: 6), laddove si presenti la magia come "pregiudizio". Interessante è in proposito la lettura che De Martino fa sia del rapporto conflittuale che il primo cristianesimo intratteneva con la magia pagana, sia di quello tra protestantesimo e *modus operandi* del mondo cattolico, sia della Nuova Scienza che vede nella magia un ostacolo: in noi agiscono ancora questi elementi della nostra cultura. Il mondo storico da cui noi proveniamo è comune alla magia e alla scienza, ma entrambe fanno la loro comparsa nel mondo storico in modi e tempi diversi. La scienza va in cerca di – e si attesta su – calcoli e dati. La magia non guarda al dato, ma evoca eventi e umori, atmosfere, emozioni, e quindi tenta di ricostruirne l'atto del prodursi o al fine di ottenere in modo permanente quest'atto, oppure al fine di scongiurarlo.

Molti sono i limiti che De Martino intravede, o vede anche bene e dichiara, nella sua ricerca e nella questione del metodo del ricercare. Ad esempio i limiti del confronto, che pure non si può evitare di fare, tra psicastenìa e magia. L'itinerario è parallelo e denso di possibili analogie, tuttavia la schizofrenia passa attraverso la solitudine fino alla perdita totale della presenza, la magia è legata invece a un mondo o contesto culturale e ambientale e può condurre al riscatto della presenza stessa (De Martino 1973: 180).

Ciò che determina il rischio è il divenire della forma del mondo e il suo impatto sull'unità della presenza. De Martino cita l'unità dell'appercezione trascendentale in Kant, che è sintetica, come l'antropologo pensa sia la *presenza* nel mondo magico, ma che ha, secondo lui, in Kant il limite di essere assunta come permanenza dell'io in senso astorico (De Martino 1973: 188). L'io kantiano è una struttura che elabora i contenuti di cui si appropria sensibilmente, mentre per De Martino non esistono (se non per astrazione) elementi e dati della coscienza e non esiste affatto una presenza, "un esserci empirico", che sia un dato immediato e originario al riparo di qualsiasi rischio, incapace di dramma e sviluppo, cioè di storia.

Il limite della nostra attuale consapevolezza storiografica, di origine illuministica, è di decidere entro il principio supremo della autocoscienza, per la quale però è impossibile entrare nella storia. Per noi,

accompagnati per sempre dall'io come unità trascendentale, la presenza della persona è il mai-deciso o il sempre-deciso, che non entra nella decisionalità storica.

Per De Martino è un limite anche concepire l'esserci, al modo di Heidegger, come "gettato", come da sempre dato, anche se egli nota che l'esistenzialismo ha almeno messo in risalto un punto oscuro e irrisolto del razionalismo moderno, quando ha concepito l'individuo come dato. L'essenza storica del mondo magico consisterebbe invece nello sforzo di mantenere la presenza entro limiti e insieme mantenere il mondo oggettivo affinché non si dissolva (De Martino 1973: 191).

"La magia è nata come rapporto presenza-mondo diverso da quello che caratterizza la nostra civiltà" (De Martino 1973: 251), per questo occorre evitare sia distorsioni naturalistiche o ingenuità, sia polemiche antimagiche che nuocciano alla già precaria e difficile azione interpretativa. Si vede come l'oggetto latente di tutte le riflessioni e indagini demartiniane sia il punto di arrivo del mondo occidentale, il cui umanesimo ha un carattere antropologicamente e teoreticamente approfondito e tuttavia troppo circoscritto. Per questo egli auspica che la sua faticosa, delicata e appassionata ricostruzione intellettuale di un mondo storico così alternativo al nostro attuale come è quello mitico possa sollecitare una "crisi salutare di tutta la nostra *Einstellung* culturale" (De Martino 1973: 250).

Nel *Mondo magico* e nelle sue ricerche sulle categorie di un pensiero storico, cioè fissato nelle sue forme simboliche e tuttavia in divenire, non appare in tutta la sua evidenza, nonostante se ne avverta la presenza sottotraccia, il motivo di fondo che anima l'intera produzione intellettuale e politica di De Martino, il motivo della storia delle religioni, dell'appartenenza della religione al mondo storico-culturale. E ancora più a fondo il motivo dell'*origine* delle religioni, il senso del sacro a fondamento della ragione storica, tema in cui De Martino entra nel massimo contrasto con Croce e mostra la suggestione profonda che su di lui esercitò *Il sacro* di Otto<sup>9</sup>. Del resto, negli anni di formazione del suo pensiero, De Martino lesse con passione il libro di Carlo Levi *Cristo si è fermato a Eboli*, del 1945, dove politica, comunità locale, costume popolare, nel contrasto tra religiosità pagana e cristiana, si mescolano in una osservazione distaccata eppur partecipe di quella vita associata del meridione in Italia, confinata in un arcaismo

---

<sup>9</sup> Cfr. la critica di Benedetto Croce al libro del 1948 di De Martino, nella sua recensione ora inclusa nel testo demartiniano (Croce 1973: 276-91).



apparentemente assoluto. Basti qui ricordare nel romanzo di Levi le pagine in cui il protagonista, un medico esiliato nel periodo fascista, dice che “tutte le malattie quaggiù prendono sempre un aspetto eccessivo e mortale” (1958: 74-5), l’“atmosfera numinosa” del mondo contadino (1958: 124), in cui “ogni simbolo è reale” (1958: 175).

Di particolare rilevanza, per precisare tanti aspetti della riflessione sul magismo, cui rinviano il *Mondo magico* e gli altri due libri qui considerati, sono due saggi elaborati e pubblicati tra il 1953, il 1954 e il 1957, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto e Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* (ora in De Martino 1995). Nella religione, De Martino individua una alquanto contraddittoria ambivalenza del sacro, che da un lato avrebbe carattere originario e assoluto – al modo di Rudolf Otto – e dall’altro si pone invece come potenza storica e formatrice di istituzioni – al modo di Ernst Cassirer. Qui traspare anche il fondamento di una critica al metodo fenomenologico: “Il capire ha luogo non mercé la riduzione fenomenologica, ma solo mercé l’opposto processo di reintegrazione o apocatastasi di tutte le astrazioni provvisorie nella corposa e drammatica concretezza di un certo mondo culturale sorpreso in atto di scegliere e produrre valori” (De Martino 1995: 56). Questa scelta personale per l’atto creativo tenta di rappresentare il superamento del dato vitale immediato al fine di dargli forma.

L’aspetto vitale-esistenziale della presenza (lo hegeliano “sentimento di sé”) appare a De Martino il più elementare dei beni umani proprio perché è il più dotato della facoltà di evolvere in una storia. L’angoscia della perdita della presenza non è quindi angoscia del nulla, ma di quel non esserci relativo che è il non essere presenti e agenti nel divenire storico (De Martino 1973: 59). Il rischio della presenza non è quello di “scegliere per la morte”, bensì quello di essere perduti alla comunicazione molteplice e fattiva tra io e mondo. Qui sembra ci sia il massimo di vicinanza con la filosofia delle forme simboliche di Cassirer e soprattutto con quell’ansia antropologica del vitalismo dell’essere culturale che domina nelle ultime opere del filosofo tedesco, improntate a una dura critica del pensiero storico-politico contemporaneo (cfr. De Martino 1995).

Nella concisa recensione che Mircea Eliade fece del *Mondo magico* nel 1948 scrisse, pur accanto ad alcune critiche allo storicismo di fondo del libro e alle interpretazioni “sul campo”: “Libri come questo del De Martino ci aiutano a riscoprire la vera prospettiva di un umanesimo integrale nel quale l’esperienza di un ‘primitivo’, di uno *yogin*

o di un taoista acquistano diritto di cittadinanza accanto alle migliori tradizioni dell'Occidente" (Eliade 1973: 311).

Il dramma della lotta per la presenza, le tecniche di cui essa si avvale, non sono affatto di carattere precategoriale. Da questo punto di vista il *sacro* viene confermato da De Martino come una alienazione di sé nell'assolutamente altro, mentre la *presenza* tende a riscattarsi, così come la religione mantiene nelle sue istituzioni le basi esistenziali della vita umana. Il concetto di *destorificazione religiosa* come iterazione dell'identico sottratto alla storia, ad esempio in un rituale magico o culturale, si cristallizza in questa formula: "Si sta nella storia come se non ci si stesse" (De Martino 1995: 62). Il serpeggiare del senso fenomenologico-religioso di questa riflessione è nell'affermazione che "tutta la storia delle religioni si fa idealmente contemporanea" nel rituale (De Martino 1995: 65), dove substrato originario e divenire formativo culturale vengono colti non solo concettualmente, ma nel loro divenire imprevedibile e in qualche modo, per la ricerca storica e i suoi limiti, già noto.

Questo pensatore, che tenta di essere onnicomprensivo in modo sempre critico e legato a un giudizio sull'attualità, riscontra ovviamente in Otto un'assenza di motivazioni chiare nella ricerca sul numinoso. De Martino si mantiene infatti lontano dall'immediata esigenza nell'uomo di un'adesione al religioso o numinoso, come espresso nell'opera di Otto (De Martino 1995: 78-9)<sup>10</sup>. Egli conferma qui che il rischio della presenza va inteso come "ciò che passa senza e contro l'uomo", traducendo quindi il concetto del sacro nello stesso rischio della presenza, di carattere più antropologico e meno riferibile a un'essenza trascendente. Nello stesso modo De Martino declina la nozione di "tecnica magica" definendola una "*ierogenesi* come tecnica di salvezza dal naufragio della presenza". Se si vuole fare una storia delle religioni e del mito non si deve credere dunque nell'esistenza di un nucleo irrazionale irriducibile nel mito.

Nel 1958 esce *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, dove, attraverso il tema del cordoglio, prende forma la dimensione dell'interesse religioso profondo che anima il pensiero laico di De Martino, e dove la cura "sul campo" del reperto folklorico del rituale, considerato come "reliitto" e quindi cagionevole proprio come la presenza a rischio, entra in relazione con il

---

<sup>10</sup> Su Otto, De Martino (1995: 21-2) afferma criticamente che l'alterità radicale del sacro è un pericolo di alienazione dell'umano.

patrimonio letterario dell'antichità. Si tratta di una novità in De Martino, che aveva espressamente negato valore di testimonianza alle fonti estetiche del rituale, poetiche, letterarie e musicali. Qui, in un intreccio avventuroso e insieme intellettualmente brillante, la verifica del patrimonio poetico classico e mitico dell'occidente viene assunta come l'unica possibile fonte di informazioni sulla prassi quotidiana antica della gestione del lutto, e così accade per la fenomenologia religiosa cristiana che nei secoli ha contrapposto al rituale magico-mitico o semplicemente locale-pagano la sua fede nella resurrezione dei morti che nega il pianto, ma lo riafferma soprattutto iconologicamente nel pianto di Maria.

La *presenza* acquista allora del tutto il senso di "esserci" culturale, e la vitalità viene assunta come immediatezza che necessita, per lasciar traccia di sé, di una mediazione formale. Questo non rappresenta certo una novità nel panorama filosofico moderno, a partire dagli scritti di estetica di Friedrich Schiller, fino a Bergson e Cassirer. Ma in questo testo si continua anche a mantenere l'idea di un incremento prodotto dall'*ethos* della presenza in senso progressivo, alla cui origine sta il conflitto tra cristianesimo e religioni pagane mediterranee (contro l'idea romantica del cristianesimo come irruzione dell'oriente nell'occidente pagano).

L'autore rivede le tesi del libro di dieci anni prima, anche in risposta alle critiche provenute da svariati ambiti di filosofia e di ricerca sulla storia delle religioni, perché contesta ora alla crisi della presenza, come là veniva rappresentata, la sua pretesa di unità precategoriale della persona. Verso quale obiettivo procede dunque De Martino? Si consolidano nel suo pensiero le categorie del vitale, in una singolare contraffazione dell'utile o dell'economico crociano, e in un approfondimento del "valore" come finalità etica della presenza, forse influenzato da Max Scheler e della sua *Etica materiale dei valori*, apparsa tra il 1913 e il 1916, un tema ancora da approfondire negli studi demartiniani. La presenza si spoglia sempre più delle sue caratteristiche esistenziali per diventare del tutto una volontà di raggiungere la forma in cui consolidarsi ed esprimersi. Il rischio della presenza si precisa qui nel rischio di una perdita o di un alienarsi della potenza oggettivante della presenza (De Martino 1975: 29).

A questo punto si fa più stringente il confronto con Rudolf Otto e la sua nozione di numinoso e di sacro come l'assolutamente altro, il dirompente e raccapricciante, irriducibile a unità e comprensione, l'assoluto e quindi astorico. La soluzione demartiniana ci è già nota:

c'è nel sacro una "coerenza tecnica" che consiste nel realizzarsi del rituale mitico-magico, nella destorificazione che produce un tempo altro da quello del racconto, e nella reintegrazione del divino nell'umano. In Otto questo scambio è complicato da una radicale alterità del numinoso, alterità che permane e non si risolve. Nella "tecnica" del rituale che restaura e risarcisce si riapre invece la possibilità di una ripresa della *presenza*.

D'altro lato ha qui il suo momento di vigore e chiarificazione il termine di "relitto culturale" e "relitto folklorico", come fosse una *epochè* del divenire per favorire il controllo del rituale. Lo studio sul campo del residuo folklorico serve a ridare effettualità alla comprensione del pianto antico (Achille e Patroclo in Omero, Ecuba in Eschilo), di cui abbiamo solo una *sopravvivenza* letterario-artistica e quindi rielaborata culturalmente e non realmente esperita. Ancora qui il rituale va osservato nel senso del riscatto della presenza e non nel senso di documento letterario o poetico. Ma ora entrambi, in quanto residuali di culture smarrite, possono integrarsi per una nostra comprensione della coscienza mitico-magica e della nostra percezione di una *presenza* che sia insieme attuale e storica. Si potrebbe cominciare a considerare questo concorso, dato dal *sopravvivate* al *sopravveniente* alla comprensione dell'attualità, in termini estetici, anche se De Martino non lo afferma affatto.

Quel che rende sempre imprevedibile la teoresi di De Martino è la coerenza e levità di scrittura con cui passa dal relitto del canto funebre lucano, che era al suo tempo in via di estinzione totale, a quelle che sono le perenni fonti classiche, ormai sedimentate in cultura letteraria, del lamento funebre nell'*Illiade* e nella tragedia greca (De Martino 1975: 110).

L'osservazione diretta ha un vantaggio: produce un criterio ermeneutico che può essere allargato a un territorio più vasto e non esperito direttamente. La verifica, ancora possibile al suo tempo, del rituale regionale autoctono può essere riportata, riequilibrandola, alla ricognizione storico-artistica e quindi al rivolgimento epocale e definito "unico" operato dal cristianesimo nella tradizione occidentale, riguardo alla tradizione mediterranea del pianto come rito religioso e antropologico.

Noi abbiamo un "rapporto inesistente col mito antico", osserva De Martino (1975: 68), una notazione di stampo heideggeriano, ma prima ancora, mossa da Friedrich Creuzer e molto indietro fino a Erodoto, che negava che Pindaro conoscesse l'origine dei miti su cui creava

le sue *Odi* (Creuzer 1983, II: 52-3). Tuttavia in questo testo, prezioso soprattutto come una costruzione di fenomenologia di un particolare ma vastissimo aspetto della storia culturale, si fornisce in appendice un esempio di “Atlante figurato del pianto”, per cui possiamo supporre come l’aspetto iconico-imitativo e artistico, nel senso del manufatto culturale, sia comunque diventato essenziale per il passaggio da una etnologia intesa in senso stretto a una antropologia filosofica<sup>11</sup>.

L’orizzonte del lamento lucano è quello mitico-pagano, e appartiene a una ideologia della morte che la Chiesa cattolica lascia intatta dopo il suo sopravvento. Il cordoglio è quindi senza speranza, non vi è traccia in esso di fede nell’aldilà né in una resurrezione alla fine dei tempi. Il *planctus*, che è letteralmente un percuotersi le braccia, le spalle e il viso, ha nella manifestazione regionale una attenuazione simbolica attraverso la conquista del cosiddetto “discorso protetto”: quello destorificante e compensatore della perdita, il racconto di un passato felice che è stato sottratto. La tecnica del lamento, con i suoi gesti rituali, le oscillazioni del busto, le percosse, la simulazione isterica, si presenta come dinamica e agonistica (De Martino 1975: 145) fino a diventare una forma di riadattamento e reintegrazione nella realtà (De Martino 1975: 151). I conflitti che si intrecciano e si annodano nel momento del lutto vengono affrontati sul piano destorificato della recitazione rituale. Nella procedura del rituale sono contemplati atti di autolesionismo e automutilazione che però non giungono all’annientamento estremo. Si tratta di una “destorificazione recitata”, del “si fa così” iterato e di un “come se” che poggia sull’analogico e il simbolico per preservare la presenza a rischio. Ancora una volta risuona il tema che si presenta in modo apparentemente contraddittorio in Cassirer nel volume sulle forme simboliche nel mondo mitico: il rito e il culto precedono sempre il racconto mitico.

La crisi della presenza (e qualunque crisi, anche in riferimento al mondo contemporaneo, è per De Martino un fenomeno positivo perché segnato dalla riflessione e quindi dalla possibilità dell’invenzione formale) comporta il rischio di una “destorificazione irrelata”, un cadere fuori dai valori di recupero che la comunità o, modernamente, la società, deve aver sviluppato al suo interno<sup>12</sup>. Un capitolo del libro

---

<sup>11</sup> Come non ricordare ancora la monumentale costruzione di un Atlante della memoria iconica dell’umanità in *Mnemosyne* di Aby Warburg?

<sup>12</sup> Su “destorificazione” ed “*ethos* del trascendimento” cfr. Gallini, Massenzio (1977: XII-XIII) e Sasso (2014: 307-317), dove si prende in considerazione il rap-

del 1958 è dedicato alla crisi del raccolto, in cui si riscontrano due tipi di destorificazione: il primo è “non sono stato io ma un altro”, e qui siamo di fronte all’occultamento di una realtà del vissuto storico, il secondo consiste nella trasposizione mitica della vicenda, come passione di un nume – Osiride o Tammuz – che soffre di una morte violenta seguita da una reintegrazione. Nei residui lamenti funebri riscontrati dalla moderna ricerca etnologica, paganesimo e cristianesimo convivono senza confondersi l’uno nell’altro, senza contaminarsi a vicenda. Il lamento è deperito invece nelle campagne soprattutto per l’avvento della tecnologia e dell’industria.

L’ampiezza della crisi per il cordoglio riflette una fondamentale precarietà esistenziale, per cui la presenza a un tratto dispone di una povera memoria retrospettiva e di una ancor più ristretta coscienza di comportamenti culturalmente efficaci. De Martino tenta di proporre i termini di una consapevolezza storicistica, che si configuri come applicabile a ogni epoca, cultura e religione. La realtà del dolore per la morte deve convivere con il dovere inesauribile, verso se stessi e verso la società, di superare la crisi attraverso il valore. Ma questo si può fare quando si sia plasmata una società di valori umani tale da riuscire a fare da supporto al pianto silenzioso del singolo (Dolce 2017: 183-5, 192-7). Con questo epilogo De Martino ci riporta al mondo in cui viviamo oggi e che deve poter lasciar sempre mettere alla prova, secondo quanto lo storico si propone, la dignità della sopravvivenza e del proprio ruolo nella moderna complessa organizzazione sociale.

Nel libro del 1961, *La terra del rimorso: il Sud tra religione e magia*, De Martino ci informa, nella breve prefazione, sulla preparazione necessaria per affrontare una ricerca sul campo regionale, anzi del tutto locale. Questo inizio sembra quasi mimare quella specie di rituale degli etnologi prima di affrontare la prova dal vivo, così come accade nelle tribù (intese in senso arcaico) quando viene mimata la caccia a un particolare animale prima che essa cominci. Due premesse ci avvertono: il tarantismo non viene considerato nel suo complesso solo come fenomeno locale, altrimenti non potrebbe far parte di una storia (e si intende sempre storia delle civiltà) e quindi non avrebbe carattere di realtà. Inoltre l’autore afferma, con maggiore enfasi rispet-

---

porto tra simbolo e destorificazione e si sottolinea la “reintegrabilità del rischio esistenziale nella dimensione assiologica del progresso” in De Martino, come una volontà di esserci e di riaffermarsi nella storia che prevarrebbe sull’idea della fine.

to al passato, che i fondamenti del compito dell'etnologo sono da trovare nella sua passione e curiosità per i problemi del presente (De Martino 2002: 19-20). Il tarantismo viene visto allora come episodio folklorico e religioso che si inserisce nel conflitto tra cristianesimo e paganesimo nell'Italia meridionale.

Siamo di fronte, quasi in modo paradossale, ma tuttavia logico ed evidente, al rovesciamento del viaggio magico-mitico nell'aldilà, a favore invece di una ricerca nell'oggi e nelle sue crisi, e alla luce dell'attuale momento di civiltà. Più forte è quindi l'intervento dell'interpretazione psicologica e analitica dei fenomeni osservati, e più netta la trasposizione del rituale (il "relietto storico"), che si svolge intorno al morso della tarantola e alle sue conseguenze, dal suo piano di attualità locale al piano psicopatologico di una vicenda di depressione per scelte sbagliate, o non abbastanza compensate, nel passato di un'esistenza. In questo senso il "rimorso" è da intendere in senso duplice: da un lato il secondo morso e i successivi morsi del ragno, con le successive crisi e cure a base di musica e di danze, dall'altro il rimpianto inesprimibile per scelte personali mancate o sbagliate in passato, che determinano nella crisi presente una involuzione e un estraniamento in cui si rischia l'annullamento di sé<sup>13</sup>.

Qui in modo più evidente, o forse del tutto per la prima volta, il rituale, seguito per tradizione nel tarantismo, acquista da subito un carattere simbolico e condizionato storicamente e culturalmente, e in questo si afferma la sua "autonomia simbolica", all'interno di un confronto tra logica simbolica e ragione storica (De Martino 2002: 59). La novità che qui si apre nel pensiero di De Martino è quella per cui nel tarantismo si riconosce il prevalere di un forte elemento simbolico, una forma di idealizzazione della realtà immediata. "Autonomia simbolica del rituale" significa che il rituale si svolge indipendentemente o contro il mondo esterno.

Se il rituale è inteso come relietto/residuo folklorico e insieme come risorsa culturale per passare, tramite l'imitazione, dalla ripetizione alla ripresa e alla risoluzione della crisi, benché temporanea, assistiamo qui a un'ardita contaminazione tra ricerca etnologica, antropologia culturale come infine esplicitata nell'ultimo Cassirer (2004), e fondamento nella psicologia analitica (inconscio che preme nel corpo e sulla mente per un male o un errore rimosso). L'insistenza di De Mar-

---

<sup>13</sup> Cfr. Binswanger (1977: 109-11) e De Martino (2002: 171) a proposito del "filone esistenziale" Husserl-Heidegger-Binswanger.

tino sull'autonomia simbolica del rituale rispetto alla realtà individuale ci fa riflettere su un mutamento di prospettiva del pensiero etnologico dell'autore, non da lui esplicitato, che apre alla considerazione estetica del rituale in cui si prevedono danze, colori e soprattutto una ben definita musica.

L'aspetto simbolico acquisito dal rito della taranta (acquisito e non più occultato dal rito stesso, come in De Martino 1975: 367) consiste nella messa in scena che la "cura" rappresenta. Con la violenza maniacale della danza si contrasta e si combatte l'apatia malinconica del malato. Il rito diventa il simbolo perfetto, perché si sostituisce al morso che non è realmente avvenuto e acquista così, io credo, una valenza estetica, di cui De Martino non sembra del tutto consapevole.

Nel mimare la danza del ragno da parte del "colpito" e "malato" e nella musica ritmata dei suonatori, entrambe le parti sono consapevoli dell'inganno terapeutico e della recitazione come gli attori e spettatori di un dramma teatrale. Qui De Martino, benché resti in un contesto psicologico e psicoterapeutico, non può più negare l'avvento di una rappresentazione estetica in cui si raffigura la malattia e insieme la guarigione da essa. È evidente sin dal *Mondo magico* che l'autore, quando esclude categoricamente il valore estetico da quelli che ritiene fondamentali reperti etnologici, intende escluderne il valore artistico e letterario. Non avrebbe negato il senso estetico del reperto se questo si fosse limitato alla considerazione sensibile, patetica e ricettiva del rituale magico.

Diversa è la situazione in *La terra del rimorso*, dove la potenza della musica, l'intensità della danza e dei colori influenzano in modo pregnante il rituale. Rispetto al rito nel mondo magico e nel pianto funebre, in cui si manifesta, nella ripetizione, la ripresa e quindi la realtà, ogni volta, della rappresentazione del dolore finalizzata a lenire il dolore stesso, nel "rimorso" invece non vi è la realtà del morso inflitto dal ragno, ma se ne rappresenta simbolicamente il danno e la ripresa in modo *solo temporaneo*, cioè per la durata dell'effetto della cura.

Il simbolo è qui anche da intendere come estetico, forma sensibile dell'irrappresentabile, in quanto molto probabilmente inesistente nella sua radice materiale di morso velenoso. Accanto al significato psicologico si afferma quindi quello estetico: musica e colore e danza sono le *forme* che devono ricondurre la coscienza alla ripresa di sé come *forma*.



Il tarantismo, negli esempi fedelmente riportati in grande numero nello scritto, consiste in un identificarsi nel ragno imitandone i movimenti attraverso una danza, e nell'imporre allo stesso tempo il proprio ritmo coreutico a quello del ragno (De Martino 2002: 62). La danza, organizzata con suonatori prezzolati e addestrati allo scopo e con musiche ritenute per tradizione adatte allo scopo della guarigione, costituisce un "dispositivo simbolico" mediante il quale un contenuto psichico conflittuale, che non aveva trovato soluzione sul piano della coscienza, che operava invece nell'oscurità dell'inconscio rischiando alienazione e nevrosi, viene configurato sul piano mitico-rituale, riconducendo il soggetto a un parziale e temporaneo equilibrio.

Di qui anche il reiterarsi nella stagione della canicola e del raccolto (quando in mezzo al campo si rischia il morso della taranta), della crisi depressiva o furiosa, e del rito musicale-coreutico che viene ripetuto per circa tre giorni fino al "recupero della presenza" del tarantato. Morsi e rimorsi hanno un carattere simbolico, mentre la loro realtà effettuale ha carattere secondario. L'unica realtà di riferimento è il presentarsi della crisi, magari in un momento di estenuazione, dovuta al lavoro nei campi sotto il sole o a una crisi familiare. Accanto a questa descrizione precisa di cause ed effetti De Martino non trascura affatto, in questo suo rinnovato e intensificato realismo nel cogliere i problemi connessi al rito, l'aspetto economico che tormenta questi casi. Si descrive infatti, quasi come un incremento della crisi pur nel tentativo di risolverla, un impoverimento consistente delle famiglie di tarantolati e un arricchimento sia dei suonatori, sia della cappella di Galatina dedicata a San Paolo, cui erano portate le offerte per la salvezza del malato, cappella che aveva nel tempo incrementato alquanto le sue ricchezze e il suo prestigio (De Martino 2002: 95-7).

La crisi è rappresentata come imitazione culturalmente condizionata del comportamento dell'avvelenato: la musica e il ritmo si aggiungono come fautori del movimento e del ritorno alla vita del tarantolato. Si manifesta qui un amplissimo orizzonte simbolico di ripresa, che fa da tramite tra l'angoscia sospensiva della fase depressiva e l'esplosione frenetica di una vitalità delusoria (De Martino 2002: 135). Il tarantolato si colloca *pro tempore* sotto la protezione della ripetizione ritmica, nella prospettiva del ridischiudersi eventuale all'esistenza storica. Oltre al simbolismo musicale e stagionale, vi è anche un simbolismo cromatico nella ambientazione della crisi e del rituale. L'autonomia simbolica del tarantismo, al di là della sua condizione lo-

cale, si afferma proprio per questo ampio campo simbolico di riferimento e ne convalida la coerenza tra rito collettivo, individualità della pena e fondazione di cultura.

Le radici esistenziali dell'orizzonte simbolico del morso conducono al tema della taranta come simbolo del "cattivo passato nel quale la vita psichica è rimasta bloccata", e si ridimensiona nella noia per le vicissitudini della vita, noia che degenera in malinconia (De Martino 2002: 176). Il simbolo della taranta ha qui tutte le caratteristiche della plasmazione culturale, vale come "dispositivo di sicurezza", che sottrae all'incomunicabilità nevrotica. Si torna quindi alla tesi di fondo, politicamente vissuta nel presente, della necessità di un *ethos* comunitario e collettivo che dia forma a una volontà sociale e comunicativa. Il contesto storico magico e medico, in cui De Martino inserisce le sue esperienze e le sue considerazioni, sembra avvalorare la posizione assunta durante la ricerca di risolvere il tarantismo, a differenza di gran parte della tradizione storica che lo considera una malattia reale, in istituzione di riscatto sociale: "Il passato cattivo che rimorde percuote la coscienza", e noi siamo esortati a misurare col tarantismo le insidiate potenze della nostra modernità.

#### Bibliografia

Böhme, G., *Atmosfera, estasi, messe in scena* (2001), Milano, Marinotti, 2011.

Binswanger, L., *Melanconia e mania* (1960), Torino, Bollati Boringhieri, 1977.

Cassirer, E., *Saggio sull'uomo* (1944), Roma, Armando, 2004.

Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, voll. I-II.

Creuzer, Fr., *Dal simbolo al mito*, a cura di G.P. Moretti, vol. II, Milano, Spirali Edizioni, 1983.

Croce, B., *Intorno al magismo come età storica* (1949), in E. De Martino, *Il mondo magico*, 1973, pp. 276-91.

De Martino, E., *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1962.

De Martino, E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Torino, Bollati Boringhieri, 1973.

De Martino, E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Torino, Bollati Boringhieri, 1975.

- De Martino, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.
- De Martino, E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995.
- De Martino, E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), Milano, Il saggiatore, 2002.
- Didi-Hubermann, G., *L'immagine survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Les Editions de Minuit, 2002.
- Dolce, C., *Lacrime universali, lacrime culturali: il pianto come privilegio dell'essere uomini*, "Studi di Estetica", n. 1 (2017), pp. 177-203.
- Durkheim, E., Hubert, H., Mauss, M., *Le origini dei poteri magici*, prefazione di E. De Martino, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.
- Eliade, M., *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali* (1948), in E. De Martino, *Il mondo magico*, 1973, pp. 305-11.
- Freud, S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939), Torino, Bollati Boringhieri, 1977.
- Gallini C., Massenzio, M., *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977, pp. I-XXXIII.
- Heidegger, M., *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.
- Kerényi, K., *Introduzione*, in S. Freud, *Totem e Tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969.
- Kerényi, K., Jung, K.G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1941), Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Levi, C., *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), Milano, Mondadori, 1958.
- Montanari, E., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 2001.
- Otto, R., *Il sacro*, Milano, SE, 2009.
- Sasso, G., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001.
- Sasso, G., *Allegoria e simbolo*, Torino, Nino Aragno Editore, 2014.
- Scheler, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-16), Milano, Bompiani, 2013.
- Schmitz, H., *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, a cura di T. Griffero, Milano, Marinotti, 2011.
- Warburg, A., *Mnemosyne. L'Atlante delle immagini*, Torino, Nino Aragno Editore, 2002.