

Attualità del *Mondo magico*

Simone Capozzi*

English title: Current Relevance of *The Magical World*

Abstract: The catastrophic changes of a globalised planet have transformed the relationships between human beings, nature and technology. The interconnectedness of environmental, economic and identity crises exposes us to the perception of an ungovernable, precarious and out-of-control world. Within this framework, reading Ernesto De Martino's *The Magical World* (1948) can be an invigorating experience: by proposing a prehistory of subjectivity in three acts (anguish, crisis and redemption), the historical drama of the magic world presents us with a phenomenology of the crisis that affects human communities when the horizons of signification narrow and the domesticity of the world are lost. The impasse is overcome through recourse to the mythical-ritual device and the continuous process of humanisation and stabilisation of the real, which, infusing 'domesticity' into reality, at the same time transforms ritual actors from passive succubi of uncontrollable forces and phenomena into active subjects, builders of meaning at the centre of a world that makes sense. An authentic book of the year zero, despite or perhaps because of the contradictions that animate it, the *Magical World* can still profoundly speak to us.

Keywords: Crisis of Presence; Fragility of the Subject; Presence; Self-consciousness

1. *Lo sciamano e l'uomo "culto"*

La lettura del *Mondo Magico* si rivela ancora oggi, a distanza di più di mezzo secolo dalla sua pubblicazione, un'esperienza significativa. I profondi e catastrofici cambiamenti che hanno investito il pianeta negli ultimi quarant'anni (rivoluzione informatica, rivoluzione bio-tecnologica, rivoluzione delle modalità di comunicazione) cambiando la configurazione dei rapporti tra essere umano e mondo, ci invitano a ripensare le relazioni tra umano,

* Università Roma Tre
sim.capozzi@stud.uniroma3.it

natura e tecnologia. Allo stesso tempo, lo scenario di devastazione ecologica e l'intensificazione della sofferenza umana e dello sfruttamento capitalistico ci espongono a un mondo percepito sempre più come instabile, precario e fuori controllo. La consapevolezza della *fragilità*¹ delle relazioni tra ecosistemi umani e non umani risuona con le pagine più appassionate e perturbanti del *Mondo Magico*, in cui Ernesto De Martino descrive la fragilità dei mondi indigeni non europei (alcuni andati distrutti sotto i massi della colonizzazione europea). Le condizioni di leggibilità del capolavoro di De Martino sembrano, in breve, divenute nuovamente interessanti.

Il *Mondo Magico* inaugurava la collana di studi religiosi ed etnologici di Einaudi, la cosiddetta 'collana Viola', frutto della collaborazione fra De Martino e lo scrittore Cesare Pavese, di cui era stato compagno d'università². Il testo propone la necessità di riformare l'etnografia etnocentrica europea e allargare, allo stesso tempo, la coscienza storiografica occidentale. Vi agiscono, però, due differenti *transfert* culturali che invalidano la ricostruzione storica del mondo magico. Occorre ricordarli: in primo luogo, l'attualità di un presente in cui De Martino individuava i tratti di un'umanità arcaica con Hitler che "sciamanizzava in Germania e in Europa"³ e le masse che riscoprivano il fascino per i dispositivi mitico-rituali. Da una parte, quindi, De Martino proiettava la precarietà del suo presente (gli anni della Seconda Guerra Mondiale) in un passato lontano; dall'altra, destoricando il presente come la ripetizione di un passato arcaico, venivano neutralizzati gli angoscianti elementi distruttivi della storia presente, "come se" si ripetesse un malinteso dramma delle origini.

In secondo luogo, *Il Mondo Magico* riserva un ruolo centrale alla figura fortemente idealizzata dello sciamano, un "eroe della presenza" che si perde nelle brume di un mito delle origini. Con un lapsus etnocentrico che tradisce un altro *transfert* culturale, De Martino definisce lo sciamano un *Cristo magico* "mediatore per tutta la comunità dell'esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci"⁴. Il cristianesimo⁵ e il modello eucaristico fungono da

¹ Il tema della fragilità ontologica del soggetto e della necessità di un processo, sempre rischioso, di autocostruzione della propria identità è stato al centro del lavoro di Giovanni Jervis che ha declinato, secondo una prospettiva naturalistica e con un'attenzione alle scienze della mente, alcuni dei più importanti temi demartiniani. Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, Garzanti, Milano 1984; *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993; *Il mito dell'interiorità*, a cura di G. Corbellini, M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011; *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, a cura di M. Marraffa, Edizioni Thedotcompany, Reggio Emilia 2020.

² E. De Martino, *Il Mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Einaudi, Torino 2022 (ed. orig. 1948).

³ E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 85 (ed. orig. 1953).

⁴ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 99.

⁵ De Martino assegnava una centralità assoluta al cristianesimo per aver dischiuso il senso della storia e, attraverso la morte di Cristo – e il cordoglio della prima comunità cristiana –, aperto la possibilità di una comunità evangelizzante in grado di inaugurare una civiltà. Cfr. E. De Martino,

implicito termine di paragone nell'interpretazione del fenomeno sciamanico e della crisi della presenza. È evidente, pertanto, che l'autore avesse proiettato in un altrove storico – il mondo magico – il dramma dei propri tempi. Il principale limite della ricostruzione di De Martino sta nel non considerare il mondo magico e la figura dello sciamano nei loro propri termini, ma come una proiezione della civiltà occidentale. Come già aveva osservato Mircea Eliade⁶, De Martino, pur ricorrendo a fonti etnografiche ben distinte⁷, rischiava di riprodurre un'immagine immobile delle culture indigene e un mondo magico separato e parallelo al nostro⁸.

Tuttavia, sebbene in termini fortemente idealizzati, il dramma del mondo magico appare una protostoria della soggettività moderna⁹, un ipotetico primo capitolo del romanzo di formazione della soggettività; al tempo stesso, costituisce una declinazione originale del problema del trascendentale concepito attraverso una singolare curvatura filosofica impressa alle fonti etnografiche. Se sia un rischio permanente la *crisi della presenza*, su questo De Martino tiene una posizione ambigua, probabilmente per l'incapacità di mettere fino in fondo in discussione le radici della civiltà occidentale. Forse neanche nelle pagine della *Fine del Mondo* De Martino riuscirà a tematizzare una critica radicale, come suggerisce efficacemente il contributo di Francesco Remotti che chiude questo Focus. In una nota del *Mondo Magico*, si legge, però, che in alcune condizioni storico-sociali la presenza garantita possa venire meno:

Del resto, anche l'uomo culto e 'normale' può essere più o meno fugacemente tocco, nella sua vita quotidiana, da queste realtà arcaiche. Il possibile riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale culto indica come *la presenza decisa e garantita è un bene storico e in quanto tale, in determinate condizioni, revocabile [...]* In una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

⁶ M. Eliade, *Ernesto De Martino. Il mondo magico*, "Revue de l'histoire des religions", 135-1, 1949, pp. 105-108.

⁷ G. Satta, *Le fonti etnografiche de "Il mondo magico"*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 57-77.

⁸ È un chiaro esempio di etnocentrismo che Johannes Fabian ha definito 'allo cronismo', ovvero il rifiuto della contemporaneità delle culture studiate. L'antropologo olandese ha evidenziato come l'etnografia, nel tentativo di ristabilire una distanza tra l'etnografo e l'informatore, tenda a costruire una distanza spaziale, geografica e al tempo stesso temporale, relegando la fonte *emic* in un altro tempo storico. Cfr. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 2014.

⁹ *Dialettica dell'illuminismo* (1947) di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997), un'altra opera dell'"anno zero" concepita pressappoco nello stesso momento, intreccia la riflessione sul presente post Seconda Guerra Mondiale e il portato catastrofico della civiltà occidentale con la ricerca sulle fasi primordiali della storia dell'umanità. Cfr. S. Petrucciani, *De Martino, Adorno e le avventure del sé*, "Paradigmi", 2, 2013, pp. 125-137.

una carestia, ecc. l'esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico¹⁰.

2. *Il dramma storico del mondo magico e la critica dell'Io penso*

La tesi principale del *Mondo Magico* è che è esistita un'epoca dell'umanità in cui l'autonomia e l'indipendenza della persona "stava come compito e maturava come risultato"¹¹. L'esperienza fondamentale di questo mondo storico, secondo De Martino, è quella della presenza in rischio che riesce a insorgere contro il rischio che la travaglia. Non vi è una definizione chiara e positiva di *presenza*¹² nel *Mondo magico*, ma viene definita soltanto in termini negativi attraverso la sua crisi (*crisi della presenza*), ovvero evocando il rischio che la minaccia. Possiamo dire, però, che in questa fase del pensiero di De Martino *presenza* sia a tutti gli effetti una "macchina performativa, una dinamica" che corrisponde al movimento del farsi dell'unità trascendentale dell'autocoscienza e alla sua crisi¹³. Presenza, quindi, non solo va oltre l'idea classica di coscienza come operatore dei contenuti psichici, evidenziandone la strutturale fragilità, ma è la dialettica tra *una tonalità* che segna le note dell'esperienza possibile e *un ritmo abitudinario* che viene rotto da un evento emozionante, uno choc. Il secondo capitolo porta il titolo di *Il dramma storico del mondo magico*. Quali sono gli atti di questo dramma?

2.1 *Angoscia*

L'angoscia è il primo atto del dramma. Laddove la conquista di sé fallisce, non v'è mondo magico; dove la persona non accetta la propria labilità ma la riconosce come problema da riscattare, allora si ha mondo magico:

¹⁰ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 131.

¹¹ Ivi, p. 174.

¹² 'Presenza', in sostituzione del termine idealistico 'coscienza', proviene indirettamente dalla letteratura esistenzialista e direttamente dalla letteratura psichiatrica di Pierre Janet (in particolare per la nozione di "rischiosa labilità della vita mentale") e George Dumas (cfr. P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008, p. 39). Sappiamo, grazie alla ricostruzione fornita da Pastina a partire dai fondi d'archivio, che la lettura di Heidegger è successiva al *Mondo Magico* (cfr. R. Pastina, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005), mentre agisce l'influenza dell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, come evidenziato già da Enzo Paci in *Il nulla e il problema dell'uomo* (1950), ora in appendice al *Mondo Magico* (op. cit., pp. 258-267).

¹³ G. Pizza, 'Diplomazia vitale'. De Martino, Gramsci e le politiche della presenza, "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", 34, 2-3, 2019, pp. 139-160.

per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso¹⁴.

L'angoscia è il segno di una resistenza che la persona oppone alla propria labilità: la volontà di esserci opposta al rischio di non esserci. Potremmo dire che gli episodi riportati nel *Mondo Magico* afferiscono all'angoscia di fronte al rischio della perdita di sé che si annida in ogni evento che minaccia la continuità temporale dell'esperienza della persona nel mondo magico. Gli stati mentali propri delle differenti forme di *ecocinesia* osservate dagli etnologi (e variamente denominate *olon* presso i Tungusi, *latab* dai Malesi, *brunii* dagli Yukagiri, *amurak* dagli Yalcuti etc.) stanno a testimoniare il rischio del venir meno della distinzione tra "presenza" e mondo, in una "indiscriminata coesistenza". Si verifica un annullarsi della differenza tra presenza e mondo, per cui non è più possibile rinvenire un "essere presente" in rapporto con gli altri enti e con sé stesso. Per comprendere il rischio effettivo che si annida nell'esperienza dell'angoscia, De Martino riporta un'esperienza personale che ritornerà nelle pagine della *Fine del mondo* dedicate al tema del risveglio della *Recherche* di Marcel Proust: il sentimento di attenuazione della nostra realtà personale che proviamo quando, risvegliati dal sonno, siamo ancora immersi in ciò che stavamo sognando e ci sembra di essere imprigionati nello scenario onirico¹⁵. La rottura della continuità del nostro stato di veglia si associa alla percezione di un'angosciante attenuazione della propria realtà personale. In un articolo successivo al *Mondo Magico*, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini* pubblicato nel 1952¹⁶, ogni mondo storico-culturale viene a precisarsi come una patria esistenziale culturalmente fondata, risultato di un'opera di appaesamento. Nel saggio, De Martino elabora la possibilità di un altro tipo di angoscia, l'angoscia territoriale, di chi teme il rischio del venir meno dei riferimenti a quei luoghi domestici dove sente di avere senso.

2.2 Crisi e riscatto

I temi magici fondamentali ben attestati nella letteratura etnografica (il rischio di perdere l'anima, la fattura e la controfattura, la magia imitativa, la forza come influenza maligna, il rischio di perdere il mondo etc.) vengono riletti da De Martino come istituti culturali rituali che, in modi differenti, riscattano la presenza plasmando in *orizzonti* regolati i *momenti critici dell'esistenza* in cui essa è esposta ai rischi della propria labilità: solitudine, stanchezza, fame

¹⁴ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 75.

¹⁵ Ivi, p. 78.

¹⁶ Ivi, pp. 229-243.

e sete, apparizione di animali pericolosi, prodursi di eventi inaspettati come l'apparizione di una cometa. Sono eventi in cui la temporalità quotidiana è travagliata da un "evento nuovo, emozionante, che rompe l'abitudine, che attrae comunque l'attenzione"¹⁷. L'esperienza di questo rischio, di quest'inquietudine che può serpeggiare tra le cose e il soggetto è l'esperienza del mondo magico, in cui la sottile linea di separazione e la solidità dell'orizzonte condiviso sono revocabili. La scelta del termine *orizzonte* è particolarmente efficace: il verbo greco ὀρίζω significa 'limitare'. Se la crisi corrisponde a una limitazione dell'orizzonte, il riscatto si realizza attraverso l'allargamento comunitario dei limiti.

Il protagonista indiscusso in queste pagine, colui che sta "al centro del mondo culturale magico" è il mago, lo stregone eroicamente e continuamente impegnato nel processo di umanizzazione del reale, tramite l'evocazione e il padroneggiamento degli spiriti aiutanti¹⁸. La sua centralità sta nella capacità di raggiungere gli spiriti, identificarli e padroneggiarli in un dramma esistenziale che coinvolge e riguarda l'intera comunità cui appartiene. Sia detto per inciso, già nel *Mondo Magico* può osservarsi una precoce attenzione agli aspetti drammaturgici (voce, gesti, suoni) e alla dimensione teatrale del rituale: De Martino, infatti, riporta i passi delle sedute sciamaniche scegliendo la focalizzazione interna degli autori che avevano riportato gli episodi. Il *modus operandi* magico prevede la creazione e l'utilizzo di dispositivi simbolici ('esseri', 'spiriti', 'dei' ecc.), che eccedono i suoi autori e vengono successivamente sottomettessi in una specifica subordinazione. Gli stregoni, in uno stato di leggera dissociazione dell'Io, si dotano di una sorta di 'protesi' esterna, di veri e propri artefatti¹⁹ che consentono di proteggere la persona dal rischio di perdersi²⁰. Nell'istituto culturale dell'*atai* melanesiano, per esempio, la presenza si riscatta da un'emozione che rischia di affascinarla fino alla perdita di sé identificandola come un *alter ego*: da qui, la persona e il suo *atai* vivono e prosperano insieme. L'identificazione di un *alter ego* è parte di un processo di oggettivazione compiuto nella forma di un compromesso: la presenza riconquista la propria problematica unità attraverso l'unità della cosa. La capacità di evocare e padroneggiare gli spiriti è un altro tema magico che esemplifica il dramma della crisi e del riscatto. De Martino illustra questo

¹⁷ Ivi, p. 167.

¹⁸ Ivi, p. 98.

¹⁹ Negli scritti teorici raccolti con il titolo di *Storia e metastoria* da Marcello Massenzio (Argo, Lecce 1995), De Martino, in linea con quanto scriveva nel *Mondo Magico*, sostiene che "Dio o il Demonio fanno parte degli strumenti tecnici foggianti dalla cultura umana per proteggere la presenza dal rischio fondamentale di perdersi come centro produttivo di valori" (p. 121).

²⁰ S. Mancini, *La religione come "tecnica". Riflessioni storico-religiose sull'efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale*, "Studi e materiali di storia delle religioni", 84, 1, 2018, pp. 254-271.

momento attraverso la selezione di passi tratti dai resoconti delle sedute sciamaniche e redatti dall'antropologo russo Sergej M. Shirokogoroff (1887-1939) in Siberia e dal viaggiatore ed etnologo groenlandese Knud Rasmussen (1879-1933) in Lapponia. Nel racconto di Rasmussen, vediamo il giovane sciamano cupro-eschimese Horqarnaq impegnato nel tentativo di soggiogare la forza della tempesta artica. Al fine di dare corpo e forma alla minacciosa tempesta che si prolunga da tre giorni, ricorre a vari strumenti – un alter ego, l'uso di un talismano, gli spiriti aiutanti – prima di ingaggiare una lotta con la proteiforme entità della tempesta artica che si concluderà con un inno alla Madre marina. In un altro episodio, si racconta del viaggio sciamanico di uno stregone iglulik. Quando la comunità è minacciata dalla fame o dalla morte per scarsità di caccia, costui deve compiere un viaggio psichico fin nella dimora degli animali marini al fine di riconciliarsi con Takanakapsaluk, la dea degli abissi marini. Il viaggio gli permette di vedere e di identificare le colpe per cui la comunità è stata punita. In modo simile agisce lo stregone presso gli Arunta (o Aranda): quando soffia un maligno vento di ponente, gli stregoni arunta si dispongono in cerchio, osservando il vento che si avvicina. Se nel vento vedono le figure di esseri maligni sotto forma di lunghi gatti chiamati *erintja ngaia*, gettano contro di loro anzitutto pietre-*ngankara*, li uccidono con i loro bastoni, e li fanno a pezzi. Poco oltre, commenta De Martino:

L'oggetto non si presenta secondo un contorno definito, dentro limiti stabili per cui possa essere appreso come oggetto: il suo limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un oltre carico di angosciante mistero. Chi leggerà in questo 'oltre' del vento, chi identificherà la forma che travaglia la sua realtà, chi ristabilirà il limite che renda l'essere presente al mondo? Solo coloro che, nel loro dramma esistenziale, sono diventati i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza²¹.

L'operazione del mago, dunque, consiste nel tentativo di raffigurare come oggetto ciò che non è ancora un oggetto, che non è ancora 'gettato davanti a sé' (il termine '*Gegenstand*' esprime bene questo sforzo) finché non vengono fissati e riconosciuti i confini stabili delle forme. A questo sforzo agonistico dello sciamano partecipano tutti gli astanti, in vari modi, e il processo di oggettivazione, una volta compiuto, segnerà l'orizzonte oltrepassato il quale la presenza percepisce nuovamente i segni della propria crisi. Con le parole di De Martino:

Attraverso lo stregone il rischio della labilità viene deliberatamente riassorbito nella demiurgia umana, diventa un momento del dramma culturale. E attraverso lo stregone tutta la comunità si apre con rinnovata intensità al dramma del rischio e del riscatto. Si scatena ora, elevato a istituto, l'*agone* [corsivo mio] delle presenze nella

²¹ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 105.

vicenda delle fatture e delle controfatture. Ed è possibile ora il grande esorcismo dello specialista, la evocazione delle forze nascoste e il loro padroneggiamento²².

Le categorie kantiane della sensibilità sono qui raccontante nel loro farsi: alla loro immobilità è sostituito il tentativo agonistico di stabilizzare il reale attraverso un processo di continua e incessante figurazione. Durante questo processo, si stabilizzano i due poli di un soggetto padrone di sé e capace di agire progettualmente nel mondo e di un mondo stabile e prevedibile, entro certi confini. La magia si fa restauratrice di orizzonti in crisi, riscattando il caos in ordine attraverso una demiurgica evocazione di forme. Il fallimento di quest'opera di stabilizzazione del reale e di evocazione di forme si osserva nei casi di ecocinesia o imitazione passiva quando il soggetto, invece di padroneggiare il reale, ne è padroneggiato. L'autonomia e l'unità della persona si danno solo come risultato di una conquista²³, un'opera continua e incessantemente ripetuta. Nel *Mondo Magico* non solo la persona è essere esposta al rischio di non esserci in una dimensione di strutturale labilità²⁴, ma anche il mondo può diventare labile e franare²⁵ mentre gli oggetti si sottraggono ai loro limiti e precipitano nel caos. Le cose possono prolungarsi oltre il percepibile e la realtà sentita dalla persona può violare la durata di ciò che è attualmente esperito. L'orizzonte sensibile può, pertanto, entrare in crisi e ogni limite frana: in questo caso, "tutto può diventare tutto"²⁶.

2.3. *L'unità trascendentale dell'autocoscienza*

De Martino sembra fornirci una sua versione della *Grande Divisione* dei moderni: la separazione tra soggetto e oggetto²⁷, su cui riposa il naturalismo

²² Ivi, pp. 168-169.

²³ La perdita della presenza, nella sua versione demartiniana, significa follia o la dissoluzione della persona. Come sappiamo dal commento di Clara Gallini nella prefazione alla *Terra del Rimorso*, De Martino sosteneva che della follia non si può fare storia. Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore Milano 2008 (ed. orig. 1962).

²⁴ A. Talamonti, *Dissociazione psichica e possessione. Note su De Martino e Janet*, "Antropologia", I, 2001, pp. 55-79; Id., *La labilità della persona magica*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2004, pp. 79-114.

²⁵ Negli anni successivi, a partire dall'articolo *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (Argo, Lecce 2019, pp. 547-579, pubblicato originariamente nel 1964) De Martino definirà l'apocalisse culturale come il rischio del crollo dello sfondo di domesticità, della fine di un dato mondo culturale inteso come una configurazione di senso comunemente condivisa. I segni di questo rischio sono l'eccesso e il difetto di semanticità: nel primo caso, gli oggetti si distaccano dalle relazioni appaestate che li sostengono; nel secondo caso, si manifesta una tendenza a una allusività oscura e sospetta, una tensione interna che li predispone a una sorta di esplosione, fino al deformare e mostruoso con caotiche mescolanze.

²⁶ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 125.

²⁷ Come abbiamo visto, però, sia nella nota sopra citata del *Mondo Magico* sia nelle pagine iniziali di *Morte e pianto rituale*, De Martino avanza la possibilità che, in alcuni momenti eccezionali,

e il realismo dogmatico della società occidentale, è il risultato di una lunga storia che affonda le sue radici nell'antropologia ellenico-cristiana e nella polemica antimagica dell'Occidente che ha purificato la natura di tutte le proiezioni psichiche. L'Occidente, possiamo dire, si è costituito sulla impermeabilità della presenza alla crisi attraverso la costituzione di un'oggettività immutabile e di un individuo consapevole e padrone di sé, con una salda coscienza temporale. La civiltà occidentale si individua tra tutte, secondo l'antropologo napoletano, per il principio dell'autonomia della persona, tematizzato già nel pensiero greco del V secolo a.C. e nel pensiero tardoantico cristiano; la scoperta dell'unità trascendentale dell'autocoscienza costituirebbe il vertice ideale della consapevolezza dell'autonomia della persona. Oggi, potente eredità del XX secolo, l'individuo è il cemento della nostra cultura, della nostra architettura politica, della nostra economia, "la più piccola particella della nostra società [...] degli individui"²⁸. L'autocoscienza è fondamento dell'esser persona, in un duplice senso: come capacità di prendere in esame l'immagine di sé stessi nei propri atti presenti, passati e futuri; sia dei propri pensieri e sentimenti come eventi privati. Questa capacità di riappropriarsi di azioni, sentimenti e pensieri fonda anche l'idea di una responsabilità giuridica e della coscienza morale. La persona compie atti quali disporre di beni e risponde delle proprie azioni di fronte alla legge: sul piano filosofico (e psicologico) il concetto di persona non è diverso da quanto troviamo definito sul piano giuridico.

Se le tradizioni filosofiche e psicologiche dominanti nella storia della cultura occidentale tendono a considerare l'autonomia dell'io il fondamento di qualsiasi conoscenza possibile, ciò però non è che un'astrazione filosofica per cui la persona, *astoricamente*, è data nella sua solidità, al riparo da qualsiasi rischio e incapace di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo. La posizione kantiana, secondo De Martino, ne è la versione più raffinata: l'Io penso deve accompagnare ogni nostra rappresentazione. L'Io penso ha una natura unicamente formale, è una condizione necessaria che l'esperienza deve soddisfare. È un'astrazione considerare l'unità sintetica dell'appercezione una condizione trascendentale e la letteratura etnologica convocata svolge innanzitutto una funzione critica²⁹: l'Io storico della civiltà occidentale è

la garanzia di questa separazione venga meno. Cfr. il capitolo *Crisi della presenza e crisi del cordoglio* in E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2021 (ed. orig. 1958).

²⁸ P.R. Noguera, *Tiqun en el sur de Italia: magia, 'crisis de la presencia' y crítica del sujeto clásico*, "Estudios. Revista de Pensamiento Libertario", 3, 2013, pp. 94-106.

²⁹ Per mettere in scacco la posizione kantiana, De Martino ricorre a quattro fonti differenti agite come grimaldello per sbloccare ogni tentativo di ipostatizzare e universalizzare l'Io penso: le tesi del filosofo Ernst Cassirer e l'esistenzialismo, la psichiatria dinamica di Pierre Janet, la letteratura etnologica, la ricerca sul paranormale. Cfr. S. Barbera, *'Presenza' e 'mondo'. Modelli filosofici nell'opera*

il prodotto storico di una *determinata* civiltà. Ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico (*il rischio di un me variopinto*), è invece assunto come possibilità reale da De Martino. Scrive De Martino:

Affinché sia possibile il contrapporsi di un 'soggetto' a un 'mondo', il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale [...] è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme. [...] L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto l'autonomia della persona, ma anche *la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta* (corsivo mio). Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. [...] Ma anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda³⁰.

È solo la pretesa universalistica della filosofia occidentale a volere incardinare le relazioni tra presenza e mondo alle ipostasi del soggetto e dell'oggetto. L'unità sintetica dell'autocoscienza, condizione di possibilità di ogni oggettività, viene considerata un momento storico tra gli altri³¹. Nel dramma del *Mondo Magico*, invece, presenza e mondo sono in una continua contesa agonistica per la definizione delle proprie frontiere.

A una conclusione analoga, sebbene attraverso un percorso diverso, era giunto lo psichiatra e psicologo sovietico Alexander R. Lurija dopo alcune spedizioni in Asia centrale (Uzbekistan e Kirghisia) negli anni Trenta per indagare la storicità delle strutture cognitive. Scrive Lurija:

Ai filosofi e agli psicologi idealisti è sempre sembrato, fin dai tempi di Descartes, che la coscienza di sé fosse una proprietà primaria, ulteriormente irriducibile, della vita psichica, che esiste in egual misura in tutte le fasi dello sviluppo storico. [...] I sostenitori della filosofia razionalistica considerano primaria e ulteriormente irriducibile non solo la capacità di prender coscienza del proprio mondo interiore, ma anche le categorie logiche nelle quali si colloca "l'esperienza immediata"³².

di Ernesto De Martino, in R. di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS, Pisa 2016, pp. 103-127.

³⁰ E. De Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 161.

³¹ Benedetto Croce pubblicò una seconda recensione al *Mondo Magico*, nel 1949, con il titolo *Intorno al magismo come età storica* (op. cit., pp. 246-257), sull'impossibilità di storicizzare l'unità sintetica dell'appercezione, cui seguirà la successiva autocritica di De Martino. Tuttavia, anche in *Morte e pianto rituale* De Martino assume il mondo primitivo come ontologicamente differente dal presente in cui operava: cfr. G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 275.

³² A. Lurja, *La storia sociale dei processi cognitivi*, Giunti Barbera, Firenze 1976, p. 221 (ed. orig. 1974). Nell'edizione inglese di questo testo Lurija aggiunge: "La convinzione che l'autocoscienza sia un dato primario è, in primo luogo, evidente nella massima cartesiana *cogito ergo sum* ed è una delle fonti della psicologia idealista" (*Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976, p. 144, trad. it. mia).

3. *La magia come modus operandi*

Attraverso il processo di destorificazione³³ e di reintegrazione, le tecniche della magia e della religione funzionano in prima istanza come tecniche vitali di difesa, per recuperare la presenza umana da una situazione di crisi e ridurre il numero e l'intensità dei nuovi traumi³⁴; in secondo luogo, traducono il rischio in riscatto, il sintomo chiuso in apertura, aprendosi alla dimensione intersoggettiva della produzione simbolica. In questo senso, i rituali magico-religiosi sono istituzioni che proteggono dal rischio ben più grave della perdita della propria presenza. I simboli, pertanto, non solo garantiscono l'accesso al mondo dei valori culturali, ma nelle ritualità magico-religiose assolvono la delicata funzione di esercitare la propria efficacia sul corpo dei partecipanti, instaurando un ponte tra la dimensione più propriamente psicologica e la dimensione fisica. Apertura al mondo dei valori e profilassi esistenziale; queste due dimensioni del dispositivo mitico-rituale sono già presenti e tematizzate consapevolmente da De Martino nel *Mondo Magico*. Inoltre, in una indistinzione di fondo tra magia e religione (la cui principale differenza è differenza di grado), le riflessioni di De Martino ci permettono di abbandonare astrazioni inutilizzabili come *Homo religiosus* (tipiche di certa fenomenologia religiosa) o di *Homo faber* (tipica di certa filosofia della prassi) per riflettere sul carattere pratico e autopoietico di certe tecniche. Questa prospettiva è fortemente scoraggiata dall'atteggiamento teoretico in filosofia (in cui l'oggetto ci fronteggia da una certa distanza) nonché da tutti quegli orientamenti che preferiscono l'analisi dei discorsi, delle rappresentazioni e dei valori allo studio dei dispositivi, dei processi operativi, degli aspetti tecnici (come il costruttivismo³⁵ di Bruno Latour, per esempio)³⁶. Questi orientamenti propongono un'importante riflessione sulla natura umana che eviti però le secche dei programmi naturalistici propri di un certo cognitismo (per cui la natura umana è una

³³ “La destorificazione è l'occultamento protettivo della storicità dell'esistere, del nesso vissuto fra situazione e trascendimento secondo forme di coerenza culturale. La destorificazione mette capo [...] ad un orizzonte simbolico mitico-rituale [...] in sé già 'compiuto', e che, per essere già compiuto, non può essere modificato, ma soltanto 'ripetuto' (per esempio attraverso l'iterazione rituale)” (E. De Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 122).

³⁴ S.F. Berardini, M. Marraffa, *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, “Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia”, 7, 3, 2016, pp. 365-377.

³⁵ Il costruttivismo di Bruno Latour è una forma di costruzionismo in senso lato che l'autore francese applica al campo della sociologia della scienza: i fatti scientifici emergono come il risultato di specifici network di processi, tecnologie e istituzioni. Per l'attenzione al ruolo delle mediazioni nella costruzione dei fatti, Latour si differenzia dagli approcci classici del costruzionismo sociale, esemplificati in un testo come *The Social Construction of Reality* di Peter Berger, Thomas Luckmann (Anchor Books, Garden City, NY, 1966).

³⁶ S. Mancini, *La religione come 'tecnica'*, cit.

e universalizzabile) nonché della teologia che postula un'essenza rivelata una volta per tutte e segnata dal peccato originale³⁷.

4. *Come costruire un mondo che non cada a pezzi?*

Come si diceva poco sopra, in alcune condizioni storico sociali “la presenza al mondo” e il “mondo che si fa presente” sembrano perdere la loro solidità e garanzia. Per quanto riguarda il primo polo, l'esplosione di una soggettività estremistica e violenta (il massacro della Columbine High School del 1999 è un prototipo ripetutosi purtroppo negli anni successivi) e l'impotenza di agire e immaginare collettivamente sono state le caratteristiche più evidenti della vita pubblica occidentale degli ultimi decenni. Sembra che quella presenza stabile contrabbandata per *data* dallo stesso De Martino, sia ormai una figura trapassata della soggettività occidentale. Congiuntamente, la diffusione di manuali di *auto-aiuto*, corsi di *mindfulness* e *mental coaching* e la crescente domanda di intervento psicologico, stanno a dimostrare (o quantomeno indicarci) come e di quale *cura* abbia oggi bisogno la presenza. La ricerca di una forma di salute che possa fare da antidoto al malessere diffuso, ha a che fare più con la necessità della ricostruzione di un ordine percepibile come *cosmos* che con l'estensione a tutti di una qualsiasi forma di terapia individuale³⁸.

Per quanto riguarda l'altro polo, il mondo che si fa presente, oggi appare più un addensarsi mestabile e caotico di orizzonti che temporaneamente si agglutinano e temporaneamente si sciolgono in impreviste e nuove configurazioni, come la tempesta artica fronteggiata dallo sciamano eschimese Horqarnaq. In breve, la stabilità del mondo, la resistenza che oppone all'azione umana, la sua opacità rispetto alle intenzioni umane sono caratteristiche che oggi sembrano vacillare (pensiamo, per esempio e brevità, alla possibilità diffusa della tecnologia di costruire mondi virtuali). Le tecniche magico-religiose conferivano un certo livello di *antifragilità* alle comunità esposte al rischio del trauma e del disordine in un dramma che permetteva di definire continuamente i confini tra presenza e mondo. Certo, non senza il fantasma dell'imprigionamento, gli attori rituali recitavano lo

³⁷ Condividono la stessa aria di famiglia delle riflessioni demartiniane sulla tecnica le ricerche di Pierre Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995) e di Michel Foucault sulle pratiche etopoietiche delle filosofie antiche (M. Foucault, *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris 2001, pp. 18-19) e quelle più recenti sulle antropotecniche del filosofo tedesco Peter Sloterdijk (*Devi cambiare la tua vita*, Cortina, Milano 2009). Il presupposto comune alle ricerche di questi autori è un'idea plastica e auto-poietica del soggetto. Si tratta di studiare e analizzare le pratiche coscienti e volontarie di costruzione dell'individuo; tutto è pratica e tecnica per la spiritualità antica: l'esercizio fisico, la cura del corpo, la retorica, la pratica delle arti, la vita sociale e l'attività politica.

³⁸ F. Campagna, *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*, Bloomsbury, London 2018.

stesso spettacolo di sempre; eppure, introducevano novità improvvisando secondo il proprio talento. In tal modo, temporaneamente riconquistavano il ruolo di protagonisti attivi delle proprie vicende. Lo sfondo di domesticità, il fondale teatrale su cui si muovevano i *corpi in azione* dello sciamano, della lamentatrice nel pianto rituale e della tarantata in danza veniva continuamente ricomposto. Sul palcoscenico contemporaneo, gli attori si muovono immemori della parte che devono recitare; il fondale è attraversato da segni che facciamo fatica a interpretare.

