

## ERNESTO DE MARTINO (1908-1965)

### Biografia



Nacque a Napoli il 1 dicembre 1908 da Ernesto, ingegnere delle Ferrovie dello Stato, e da Gina Jaquinangelo. All'università di Napoli seguì la scuola di Adolfo Omodeo, con cui si laureò nel 1932 con una tesi in storia delle religioni e che lo introdusse nella cerchia di B. Croce. Della filosofia crociana, anche attraverso l'insegnamento dell'Omodeo, il de Martino assorbì l'indirizzo storicista che difenderà fino all'ultimo con tenacia, pur sviluppandolo e integrandolo con apporti speculativi eterogenei, e ampliandone l'applicazione a settori praticamente esclusi dal Croce, come la storia delle religioni e l'etnologia.

Lì de Martino allargò la prospettiva della speculazione crociana fin dal suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari 1941), che segnò l'inizio di una laboriosa e metodica riflessione critica nel campo delle teorie etnologiche dominanti in ambito internazionale. Le varie correnti di pensiero, dal prelogismo di L. Lèvy-Bruhl, al sociologismo di Emile Durkheim, alla scuola di Vienna di Wilhelm Schmidt con la sua teoria storico-culturale o diffusionista, al funzionalismo di B. Malinowski in Gran Bretagna, fino all'appendice dell'antropologia applicata statunitense, venivano passate al vaglio di un pensiero critico che intendeva dimostrarne un comune presupposto antistoricista - per il de Martino "naturalistico" - dichiarato o implicito.

Il contatto con Raffaele Pettazzoni, che a cominciare dal 1934 ne pubblicava vari contributi nella rivista da lui fondata e diretta, *"Studi e Materiali di Storia delle religioni"*, maturò e orientò sempre più gli interessi del de Martino verso l'etnologia religiosa e la storia delle religioni (in cui conseguirà la libera docenza rispettivamente nel 1952 e nel 1956). Particolare impegno egli pose fin dalla prima fase della sua attività di studioso nell'affrontare i problemi interpretativi connessi con i fenomeni di magia, a ciò spinto anche da un suo preliminare interesse psicologico. A questa prima fase di ricerche appartengono infatti vari contributi che rivelano precisi interessi per la metapsichica, il magismo e i fenomeni sciamanici (Percezione extra sensoriale e magismo etnologico, *ibid.*, XVIII [1942], pp. 1-19, e XIX-XX [1943-1946], pp. 31-84;

Lineamenti di etnometa psichica, *ibid.*, XVIII [1942]. pp. 113-139; Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico, in *Rivista di antropologia*, XXXIV [1942-1943], pp. 479-490). In questo senso il de Martino si dimostrava pionieristicamente avviato ad affrontare temi che avrebbero, ma solo più tardi in Italia, sollecitato, entro gli ambienti psichiatrici, crescenti contatti e rapporti con l'etnologia, così da sviluppare una nuova branca autonoma, nell'ambito delle discipline psichiatriche, che avrebbe preso corpo nella psichiatria transculturale o etnopsichiatria. Ne *Il mondo magico* (Torino 1948) - primo volume della collana di studi religiosi, etnologici e psicologici diretta da C. Pavese e poi dallo stesso de Martino - egli legava vistosamente i problemi d'interpretazione dei mondi culturali "primitivi" di livello

etnologico, con i problemi d'interpretazione riguardanti la realtà dei poteri magici in generale. Qui per la prima volta il de Martino prendeva le distanze dal crocianesimo ortodosso sostenendo la tesi della storicizzabilità delle categorie crociane. Contro la filosofia implicitamente etnocentrica del Croce, che ignorava o poneva in parentesi i mondi culturali delle società "primitive" extra occidentali, egli rivalutava il mondo culturale di magismo delle società tradizionali, che faceva oggetto di una autonoma problematica storiografica.

Il mondo della magia, di cui le società "primitive" offrono imponenti manifestazioni ch'egli assume a documento, ha per lui una sua realtà precategoriale ed è visto come una primordiale rappresentazione del mondo, funzionale al bisogno - per usare i termini da lui adottati - di "garantire la presenza". Sensibile fin da quest'opera è l'influenza dello esistenzialismo di Heidegger, da cui egli mutua alcuni concetti-base e in parte il linguaggio, introducendo nel campo dell'antropologia religiosa nozioni quali quella di "crisi della presenza" e quella di "riscatto dalla crisi": un riscatto Aattuato, secondo il de Martino, per il tramite del rituale magico religioso, inteso come tecnica di superamento della crisi e della "angoscia della storia".

Sviluppando la sua speculazione etnologico-religiosa, il de Martino si avvale sempre più della psicologia e dell'ausilio offerto dalla sua conoscenza delle scienze psichiatriche, secondo un criterio che sarà da lui stesso più tardi ripreso con il massimo impegno, nell'ultimo periodo della sua attività di studioso, cioè nell'opera cui attendeva prima della prematura morte e che sarebbe stata pubblicata postuma, *La fine del mondo*. In ciò si rivela una continuità di pensiero e di interessi che procede dai primissimi contributi fino agli ultimi e più impegnativi, attraverso una fase intercalare, pur essa di fondamentale importanza, ma relativamente autonoma e che abbraccia il periodo delle opere "meridionalistiche".

Una svolta decisiva nell'esistenza e nell'attività del de Martino fu determinata dalla sua esperienza di militante nei partiti della Sinistra e dal proprio impegno ideologico-sociale. Dal 1945 egli si trovò ad agire, come segretario di federazione del Partito socialista (PSIUP poi PSI), nell'Italia meridionale: a Bari, Molfetta, poi Lecce (qui in veste di commissario). Dal 1950 egli aderiva al Partito comunista italiano. Il contatto diretto con i contadini del Sud, e con i problemi del Meridione, impressero un marchio originale sulla personalità dello studioso, che in quell'esperienza ricevette lo stimolo a muoversi verso un'etnologia o antropologia fatta di ricerche sul terreno.

Da allora fu spinto ad assumere come problema centrale della propria ricerca l'analisi del folklore religioso nella cultura contadina del Sud. Se il Meridione d'Italia costituiva da tempo un problema nella coscienza di storici, economisti, sociologi, nessuno aveva fin allora affrontato nella sua autonomia il problema della "cultura" contadina del Sud, vista come complessa e specifica concezione del mondo e collocata sul fondo di una società storicamente determinata. Il de Martino sentì l'urgenza di colmare questo vuoto. Oltre che dall'esperienza della militanza politica, egli fu indotto a questa scelta anche dalla convergenza di alcuni altri fattori o eventi: in particolare l'uscita del Cristo si è fermato a Eboli di Carlo Levi nel 1945 e il conseguente incontro

con Levi; l'incontro con Rocco Scotellaro, poeta-contadino lucano, e infine l'uscita dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci nel 1948. Scoperta - anche attraverso Levi e Scotellaro - la drammatica umanità di quel mondo subalterno, il de Martino si avviò al suo compito di analisi e interpretazione, valendosi degli strumenti offertigli dalla sua consapevolezza di storico, dalle tecniche della ricerca etnologica e dalla chiave interpretativa - marxista e classista - che Gramsci gli offriva relativamente alle forme di quel folklore meridionale che Gramsci stesso raccoglieva nella categoria del "cattolicesimo popolare".

Le origini, il significato, il persistere di credenze e pratiche magico-religiose arcaiche tra i ceti rurali del Sud sono infatti studiati dal de Martino nel contesto di una storia sociale che ne costituisce la base determinante. Così, con una serie di missioni etnografiche dai primi anni '50, egli raccolse una quantità di documenti relativi a manifestazioni magico-religiose e ne studiò le origini storiche, i rapporti con le condizioni storiche e sociali attraverso i secoli, i motivi impliciti che ne giustificavano il persistere.

Tutti i fenomeni posti al centro della sua indagine avevano in effetti origini arcaiche, precristiane, da un antico fondo di civiltà agrarie, ed erano stati a lungo oggetto di polemiche, di repressioni, di interventi adattivi da parte della Chiesa ufficiale. Oggetto della sua investigazione particolarmente furono: il complesso mitico-rituale della fascinazione in Lucania (Sud e magia, Milano 1959); le persistenze del pianto funebre in Lucania (Morte e pianto rituale nel mondo antico, Torino 1958); il tarantismo del Salento (La terra del rimorso, Milano 1961). Il perdurare di tali rituali e di tali credenze, con le varie manifestazioni connesse di sincretismo pagano-cristiano, è interpretato come espressione di una resistenza implicita, inconsapevole e disorganica alla cultura ufficiale cristiana, rappresentata dalla Chiesa.

La storia delle varie polemiche del clero e dei sinodi ecclesiastici contro tali manifestazioni è dallo studioso ripercorsa a prova della sua interpretazione, che spiega anche gli adattamenti della politica culturale ecclesiastica nell'assorbire e riplasmare culti e credenze d'origine arcaica. D'altra parte il de Martino spiega il perdurare di tali arcaismi secondo ragione storica, come espressione di una concezione del mondo propria di una società rimasta per secoli nell'isolamento da parte dei poteri centrali e delle istituzioni ufficiali che l'emarginarono e la sfruttarono. La "miseria culturale", - egli afferma - è lo specchio di una miseria psicologica determinata a sua volta da condizioni storico-sociali imposte all'intero Mezzogiorno da un regime di subalternità plurisecolare e che pure in epoca contemporanea in certa misura persiste o fa pesare le sue conseguenze a lungo termine, il folklore religioso appare dunque come il riflesso della "non storia" del Sud, e cioè della continua repressione subita.

Nel loro insieme le tre opere meridionalistiche costituiscono un nucleo paradigmatico di studi di storia sociale, religiosa e culturale, condotti sulla base di inchieste dirette e reiterate, operate da lui sul posto mediante interviste, osservazione partecipante e con l'ausilio dei mezzi d'inchiesta allora aggiornati, quali registratore, macchine da ripresa, ricostruzione di momenti e sequenze di vita locale. Con queste

opere s'inaugurò in Italia un importante filone di ricerche di antropologia culturale, o etnologia della società meridionale metropolitana, destinato ad avere sviluppi crescenti, dopo la morte del de Martino, da parte di antropologi di più giovane generazione, che in queste opere hanno trovato una fonte di stimoli e di sollecitazioni. Infatti, anche se negli ultimi anni le tecniche e le metodologie della ricerca antropologica dispongono di un apparato empirico più sofisticato e hanno sviluppato problematiche via via più penetranti, gli studi pionieristici del de Martino costituiscono un inevitabile punto di riferimento.

Particolare importanza come tecnica innovativa da lui inaugurata è quella dell'indagine interdisciplinare, che egli adottò soprattutto nello studio del tarantismo pugliese, con l'unione in un'unica équipe di uno psichiatra, di una psicologa, oltre allo storico delle religioni, a un'antropologa culturale, all'etnomusicologo e al documentarista cinematografico. Il criterio della interdisciplinarietà sarebbe poi rimasto come un'acquisizione ed un'esigenza definitiva negli studi etno-antropologici. Divenuto professore di ruolo di storia delle religioni nella facoltà di lettere dell'università di Cagliari dal dicembre 1959, al periodo meridionalista successe un periodo di approfondimenti e sviluppi problematici.

Lì de Martino da un lato scoprì e pose in questione una serie di manifestazioni religiose o parareligiose di tipo extraufficiale nel cuore della società borghese occidentale: rigurgiti di magismo in Germania, feste carnevalesche a carattere orgiastico-contestativo nella Svezia di fine anni '50 (il capodanno di Stoccolma), insieme con altre manifestazioni rituali d'ambito ufficiale nella società socialista dell'URSS, come il simbolismo cerimoniale sovietico (Furore, simbolo, valore, Milano 1962). D'altronde egli dette avvio ad una ricerca interdisciplinare intorno ad una tematica nuova, quella dell'apocalisse e dei miti escatologici. Per l'analisi di questo tema raccolse materiale non solo dal campo della storia religiosa in un'accezione ampia che include accanto al giudeo-cristianesimo anche le religioni "primitive", ma anche dalla letteratura moderna della crisi - J.P. Sartre, A. Moravia, A. Camus, dalla filosofia e dai teorici del marxismo classico, dalla psichiatria. Alle prese con tale complessa tematica, la sua personalità poliedrica si dispiegò interamente avvalendosi dell'apporto delle diverse discipline suindicate, dimostrando la natura multiforme dei suoi interessi culturali, che travalicavano le partizioni accademiche e le etichette formali.

Del resto la poliedricità delle sue aperture speculative inducevano in lui una particolare ambivalenza sul piano dell'impostazione epistemologica. Infatti egli tendeva a unificare prospettive di per sé eterogenee come quella storicista di derivazione crociana, ma riveduta in chiave marxista, con quella fenomenologico-ontologica, volta tipicamente alla identificazione di "universali" e di strutture invarianti d'ordine psicologico. Il saggio Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche (in Nuovi Argomenti, LXIX-LXXI [1964], pp. 105-141), introduceva la tematica a cui egli lavorava dai primi anni '60 e che, interrotta dalla morte, doveva trovare una elaborazione, sebbene incompiuta e frammentaria, nel libro postumo La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali (Torino 1977). Pur nella incompiutezza che la caratterizza e che ne fa, salvo per la parte psichiatrica, piuttosto una silloge di

appunti e di trascrizioni da testi e da autori vari con note e riflessioni personali, quest'opera documenta la somma degli interessi speculativi e culturali dell'ultimo de Martino. Vi ritorna il tema della crisi e sua reintegrazione religiosa, visto però in una sua autonomia ontologica e non più nel preciso rapporto di condizionamento storico-sociale entro cui era collocato e interpretato nelle precedenti opere meridionalistiche.

Un riaccostamento all'impostazione fenomenologica prevalsa ne *Il mondo magico* distacca quest'ultima fase della riflessione demartiniana da quella più legata allo storicismo gramsciano che domina nei tre libri dedicati al folklore del Sud: e ciò si dica anche se già nella seconda edizione de *Il mondo magico* (1958) l'autore aveva ritrattato la precedente sua tesi che poneva la magia in una fase precategoriale dello sviluppo del pensiero umano, per riaderire ai fondamenti delle critiche mossegli dal Croce. Ne *La fine del mondo* lo storicismo assoluto del primo de Martino - secondo il quale il senso e le forme delle civiltà umane e delle religioni si risolvono per intero e senza residui nella loro storia - sfuma, lasciando notevole spazio ad una prospettiva fenomenologico-psicologica.

Nel contempo è vigorosamente riaffermata la funzione liberante della visione del mondo laica marxista. Pertanto l'apocalittica marxiana è contrapposta a quella alienante delle religioni, mentre per la prima volta il de Martino prende atto del valore innovativo e creativo che studi recenti hanno riconosciuto nei movimenti profetici, millenaristi e apocalittici di liberazione delle popolazioni ex coloniali del Terzo Mondo.

Anche nell'ultimo e incompiuto lavoro si rivelavano, da squarci di apertura geniale, la ricchezza e la densità di riflessione tipiche del de Martino. In questo lavoro, come nei precedenti, egli parte da esperienze dell'oggi e del qui, da problemi, situazioni, crisi incombenti nella nostra civiltà contemporanea, per risalire da qui - in uno sforzo di comprensione storica universale - all'osservazione e all'analisi di mondi "altri" in senso psicologico (il mondo della psicopatologia), ovvero in senso storico cronologico (il mondo del cristianesimo primitivo), ed in senso storico-culturale (il mondo delle culture extraoccidentali oggetti di studio dell'etnologia). Precisamente di fronte all'arduo compito assuntosi di una comprensione storica universale, il de Martino si pone metodicamente il problema della giusta prospettiva spettante allo scienziato che guarda all'"alieno" e alle culture "altre".

Di qui si sviluppa la sua riflessione intorno al tema degli etnocentrismi: una riflessione che aveva impegnato l'autore, ma su un piano pratico-operativo diretto, fin dall'epoca delle sue ricerche nel Mezzogiorno, nel sistematico incontro-scontro con i portatori di modelli culturali fundamentalmente "alieni" per uno scienziato cresciuto e formatosi nel seno della società borghese ufficiale e colta. Infatti già allora il de Martino non aveva perduto occasione per esprimere un proprio "senso di colpa" di fronte alla miseria culturale e psicologica delle plebi meridionali: un senso di colpa che intorno a quella stessa epoca ispirava pagine e riflessioni di un altro illustre esponente del pensiero antropologico in Europa, Claude Lèvi-Strauss. Nello sviluppare in forma riflessa e metodica la sua tesi sull'etnocentrismo, il de Martino rifiutava come decisamente superata ogni forma di etnocentrismo dogmatico, con i suoi condannevoli corollari del

razzismo e del pregiudizio sociale. Tuttavia egli respingeva altrettanto decisamente la prospettiva del relativismo culturale d'origine americana, per il quale ciascuna "cultura" vale per sé stessa né deve essere valutata dall'esterno se non in riferimento ai parametri validi per i suoi diretti esponenti. Egli infatti ravvisava la doppiezza e la contraddittorietà di questa posizione teorica e speculativa, la quale, sotto la specie di un liberalismo teorico, nascondeva ogni riserva di intervento pratico-politico sui portatori delle culture aliene.

Il de Martino affermava e proponeva la validità di una posizione che egli stesso aveva assunto nel confronto della cultura contadina meridionale nel corso delle sue precedenti indagini: posizione definita da lui "etnocentrismo critico". Questo è da intendersi come sforzo supremo di allargamento della propria coscienza culturale di fronte ad ogni cultura "altra", e come sofferto processo di presa di coscienza critica dei limiti della propria storia culturale, sociale, politica. L'etnocentrismo critico pone in questione "le stesse categorie di osservazione di cui lo studioso dispone all'inizio della ricerca". ... Con questa tensione etico-speculativa si può realizzare, secondo il de Martino, quell'"umanesimo etnografico" che implica un'opera di storicizzazione di sé e della propria cultura, e di autocritica in base al confronto storico-culturale, ma senza rinunciare - com'egli ribadisce - alla idea del primato della civiltà occidentale. Il modello della civiltà europea più avanzata sul piano del sapere scientifico, della tecnologia, dello sviluppo culturale, non può cedere, per il de Martino, ai modelli di culture altre per le quali, pur nell'indispensabile sforzo di conoscerle, capirle e giustificarle sul piano storico, logico e psicosociale, la prospettiva di sviluppo proposta è pur quella di adeguarsi al modello occidentale nelle sue espressioni socialmente più avanzate.

Questa visione eurocentrica, per quanto critica ed autocritica, avrebbe dato avvio poi a discussioni e interventi variamente orientati, negli sviluppi postdemartiniani del pensiero antropologico in Italia.

Per la complessità poliedrica dell'approccio del de Martino allo studio dell'uomo, per la forte tensione etico-sociale-ideologica che permea i suoi scritti, per l'efficacia scandagliatrice delle sue analisi, per la soggettività fascinosa del suo linguaggio - per cui la sua opera si impone anche per il suo valore letterario - la sua produzione si pone al di sopra delle specializzazioni accademiche più o meno settoriali, e pare destinata a riscuotere risonanze durevoli nell'ambito di molteplici discipline, dei più vari orientamenti di studio che hanno a che fare con il problema dell'uomo e di tutti coloro che a tale problema rivolgono un personale e sensibile interesse.

De Martino morì a Roma il 9 maggio 1965.

[Da: VITTORIO LANTERNARI, in: Dizionario Biografico degli Italiani, ed. Enciclopedia Treccani, vol. XXXVIII, 1990, pp. 584 - 588].

## "Il mondo magico" di De Martino



Il mondo magico è un'età storica ben definita, in cui l'esserci nel mondo non è garantito ma esposto costantemente al pericolo della propria dissoluzione. La magia, intesa come un sistema di guarentigie, compromessi, compensi, è prospettata da de Martino in rapporto all'esigenza umana di stare nel mondo per agirvi, contro il rischio di essere agiti.

"Il mondo magico" fu pubblicato da Einaudi nel 1948; de Martino aveva cominciato a lavorarvi fin dal 1941. Fu il primo libro della "Collana di studi religiosi, etnologici e psicologici" voluta e curata da Cesare Pavese e Ernesto de Martino e passata alla storia come "Collana viola" (chiamata così per il colore della copertina dei suoi volumi). La "Collana viola" raccolse il meglio della produzione scientifica ascrivibile ad un tipo di umanesimo diverso da quello tradizionale, anche lontano dallo storicismo demartiniano, e annoverò, tra gli altri, testi di Jung, Lévy-Bruhl, Frobenius, Kérenyi, Eliade, Van der Leeuw.

Nodale ne "Il mondo magico" è il concetto di "presenza". La "presenza" è per de Martino l'esserci elementare, fondato e condizionato dal principio dell'atto della funzione sintetica trascendentale. La presenza si mantiene in quanto capace di "trascendere", attraverso l'atto, qualsiasi contenuto esistenziale, qualsiasi accadimento emozionale della vita individuale o collettiva. Questo atto fondante, che de Martino riprende dalla tradizione filosofica kantiana, permette la contrapposizione di un soggetto al mondo e garantisce l'unità dell'autocoscienza.

Tuttavia vi è stata un'età storica in cui la presenza non si era ancora concretizzata storicamente nella sua unità e l'atto della funzione sintetica trascendentale comportava anche un rischio gravissimo per la persona: quello di scomparire come presenza nel momento in cui, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, i contenuti si facevano valere fuori dalla sintesi. Quando i contenuti sfuggivano alla sintesi trascendentale diventavano di fatto pericolosi per la presenza, in quanto caotici, indistinti.

La magia nasceva e interveniva allora: consentiva all'uomo di impedire ai contenuti sfuggiti alla sintesi di sopraffare la presenza. La magia dava forma all'indefinito, era capacità demiurgica che plasmava culturalmente la natura, creava istituti in virtù dei quali il dramma individuale della presenza non restava isolato ma si inseriva nella tradizione. Il mondo magico, dunque, viveva un vero e proprio "dramma storico" caratterizzato dal rischio costante di perdere la presenza - poiché questa non si è ancora concretizzata storicamente in unità - e dai tentativi magici di fronteggiare, imbrigliandolo, questo rischio.

Nella civiltà occidentale garantire la presenza dal rischio di non esserci non rappresenta più il problema centrale dell'esistenza individuale e collettiva. Al contrario,

la sicurezza della propria presenza ha generato una serie di postulati erronei che non permettono al mondo occidentale di intendere il magismo come realtà storica, e che de Martino intende evidenziare. De Martino è perfettamente cosciente dell'effetto dirompente dei suoi assunti: la magia sconvolge il modo occidentale di vedere il mondo e la natura. Per questo evidenzia immediatamente, fin dalla prima pagina, il primo postulato erroneo da cui parte chi voglia accertare la realtà delle pretese magiche, ossia il nostro concetto di realtà.

Nella prima parte del libro de Martino fornisce un'ampia e documentata casistica sull'efficacia dei poteri magici attingendo dalla vasta letteratura etnografica. Gli atti e le tecniche utilizzate dagli stregoni di mezzo mondo pongono l'etnologo di fronte a situazioni imbarazzanti. I dialoghi con i morti, le possessioni, le guarigioni, i voli magici, le affatturazioni, le lotte con gli spiriti, si susseguono pagina dopo pagina, ma il dubbio dell'etnologo sull'effettiva realtà di ciò che osserva rimane sempre costante, anche quando è lui stesso a confermare la difficoltà oggettiva di un inganno.

Il dubbio è figlio di un problema, sostiene de Martino: se si accettasse l'atto magico tutta la realtà fisica cadrebbe in una profonda crisi. La magia dà scandalo e per questo ogni atto magico non può essere che un imbroglio, una truffa. De Martino chiama in causa allora la psicologia paranormale, quanto meno per dimostrare che determinati poteri paranormali ci sono, sono reali ed efficaci, scientificamente riscontrabili in alcuni soggetti, anche se sottoposti ad esperimenti di tipo naturalistico.

La psicologia paranormale, muovendosi sul terreno dell'osservazione e dell'esperimento, deve necessariamente impiegare tutte le garanzie possibili e le è pertanto indispensabile spogliare i fenomeni presi in esame dai loro connotati spontanei, deve destoricizzarli e ignorare volontariamente l'aspetto più propriamente culturale. Nonostante questo, i risultati ottenuti hanno palesato la realtà delle percezioni extrasensibili, soprattutto di oggetti (chiaroveggenza) e di stati mentali (telepatia), pervenendo ad esiti positivi anche per quanto riguarda l'ambito dei poteri fisici in cui l'efficacia paranormale di alcuni soggetti può estendersi anche al di fuori del proprio corpo (telecinesi, levitazione di oggetti, materializzazione di forme più o meno distinte).

Questi risultati, che autorizzerebbero una soluzione almeno parzialmente positiva del problema, costituiscono invece un altro problema, perché danno luogo ad una contraddizione: per provare i fenomeni paranormali li si considera come fenomeni dati, mentre il loro carattere, sostiene de Martino, è quello di essere ancora inclusi nella sfera della decisione umana.

L'atteggiamento caratteristico del mondo scientifico occidentale continua a rimanere dunque fortemente scettico, opponendo un rifiuto ostinato nei confronti della realtà delle pretese magiche, anche quando queste si manifestano in tutta la loro evidenza. La magia costringe ad ammettere un apparente paradosso: quello di una natura culturalmente condizionata. Il rifiuto è fondato e trae alimento da un pregiudizio etnocentrico fortissimo.

Per de Martino, la presenza decisa, garantita, tipica del mondo occidentale, è frutto di una visione antropologica d'impronta ellenico-cristiana che pone al centro di tutto il principio dell'autonomia della persona. Questa ha portato ad una graduale scoperta dell'unità trascendentale dell'autocoscienza, che ha come principio supremo l'atto della funzione sintetica trascendentale che fonda l'esserci nel mondo. L'atto della funzione sintetica trascendentale permette la contrapposizione di un soggetto al mondo.

La presenza certa del nostro mondo culturale è stata erroneamente innalzata - per de Martino - a modello di ogni possibile presenza storica, considerata per questo come da sempre al riparo da qualsiasi rischio, incapace di qualsiasi sviluppo, di ogni tipo di dinamica, di storia. L'atteggiamento occidentale che eleva le proprie categorie storiografiche a paradigma assoluto non può portare ovviamente ad alcuna definizione positiva del magismo, perché gli nega qualsiasi carattere di storicità. Le categorie tradizionalmente usate nel giudizio storico risultano impotenti a definire un mondo che sfugge alla loro capacità individuante.

Nel mondo magico l'arte, il diritto, l'economia, la filosofia e le altre categorie non sono al centro degli interessi esistenziali perché al centro c'è ancora la costante e drammatica preoccupazione di conservarsi nel mondo, di garantire l'esserci elementare. Pensare una presenza incerta in un mondo in divenire, in cui l'esserci elementare delle persone costituisce un dramma costante, quotidiano, di portata esistenziale è impossibile se non si riconoscono le categorie giudicanti come limitate alla nostra civiltà, frutto di una storia particolare.

Date queste premesse, il discorso sul dramma magico prende le mosse dall'analisi di alcune singolari condizioni psichiche in cui cadono spesso gli indigeni di alcune tribù, per periodi più o meno prolungati, in occasione di emozioni intense provocate da accadimenti inaspettati o a forte carica emotiva.

Lo stato latak, diffuso tra i Malesi, consiste nella perdita dell'autonomia dell'Io e quindi del controllo dei propri atti. Il soggetto è così esposto a tutte le suggestioni possibili: imiterà, ad esempio, passivamente il movimento oscillatorio dei rami di un albero scosso dal vento, oppure darà vita, insieme ad altri soggetti caduti nel suo stesso stato latak, ad automatismi mimetici reciproci.

L'olon dei Tungusi presenta le stesse caratteristiche singolari dello stato latak. Ci si imbatte dunque in presenze fragili, assolutamente esposte ad ogni stimolo ed influenza esterna perché non garantite di fronte ai possibili traumi determinati da particolari contenuti emozionali. Lo stato amok, diffuso ancora tra i Malesi, e l'atai provocano ugualmente lo smarrimento della presenza e assumono la forma di una tempesta di movimenti, di uno scatenamento d'impulsi.

Olon, latak, atai, amok risultano essere dunque stati psichici che rappresentano il dissolversi della presenza. Ma nell'olonismo e nello stato atai c'è un altro aspetto da considerare: l'uomo colpito da atai riesce a stabilire con il contenuto che lo possiede dei rapporti regolati, assume il contenuto come suo alter ego; l'olonizzato in determinati casi

oppone una resistenza visibile, uno stato angoscioso che rappresenta l'individuazione del problema (la crisi della presenza) ed è il primo freno al dissolvimento. Lo stato angoscioso è sintomo ed allo stesso tempo freno. L'angoscia esprime la volontà di esserci di fronte al rischio di non esserci. Senza l'angoscia la crisi della presenza non si presenterebbe come problema. Riassumendo: il mondo magico non c'è quando la crisi della presenza non è avvertita in termini di angoscia o non è regolata, e la presenza si disgrega senza alcun tipo di riscatto culturale.

Il mondo magico c'è quando la crisi della presenza è avvertita come problema, attraverso lo stato angoscioso che ne è sintomo, e ad essa è opposto un riscatto culturalmente definito, quello magico. C'è dunque dramma magico. Il mondo magico scompare quando la crisi della presenza non è più problema primario nell'esistenza individuale e collettiva, perché la presenza è fissata, consolidata, garantita.

Lo stregone - figura centrale nel mondo magico - evidenzia come il dramma della crisi della presenza e il suo riscatto, oltre che problemi individuali, siano problemi collettivi che vanno risolti collettivamente. Attraverso lo stregone l'intera comunità si apre al dramma del rischio e del riscatto. Il mago, lo stregone, lo sciamano sono coloro che all'interno della tribù, poiché dotati di particolari facoltà paragnomiche, possono entrare in contatto con il sovrasensibile e hanno la capacità di risolvere le crisi di tutti. Attraverso l'iterazione di un contenuto acustico (tamburo, cantilena) e l'iterazione di un contenuto visivo (fissare un oggetto) lo sciamano entra in trance, ossia in quella condizione di stato abnorme di coscienza in cui la presenza risulta attenuata.

Polarizzando la propria presenza in un certo contenuto, tramite la ripetizione dell'identico, lo sciamano le impedisce di andare oltre quel contenuto. Di conseguenza questa diviene labile, si spegne. Lo sciamano è padrone assoluto della propria labilità, perché al momento della sua prima crisi - la chiamata sciamanica - ha saputo portarsi fino alle soglie del caos e ha saputo stringere un patto con esso. Ha quindi acquistato attitudini paragnomiche e la capacità di portarsi al di là dei propri limiti facendosi di conseguenza ordinatore della labilità altrui.

Durante la trance la presenza dello stregone è disfatta e poi rifatta così com'era avvenuto al momento della vocazione. Dunque ogni seduta ripete e riattualizza l'esperienza della vocazione, iniziazione e morte simbolica da cui lo sciamano riemerge carico di poteri. La vocazione ha carattere traumatico e coglie il futuro sciamano in un momento in cui è particolarmente forte il rischio di crisi della presenza (solitudine, tenebre, dormiveglia, passaggio dall'adolescenza alla pubertà).

La chiamata ha inizio con una tremenda crisi fisico-psichica: uno o più spiriti sono entrati nel candidato e ne possiedono l'anima e il corpo. La sua presenza è in crisi, da solo il candidato sarebbe perduto. Pertanto interviene un altro sciamano, più anziano, ad istruire ed aiutare il posseduto, a identificare la divinità o gli spiriti che lo possiedono. La risposta culturale alla crisi sta già in quella possessione demoniaca, che è possessione riconosciuta come tale e come tale immediatamente affrontata. Lo schema della vocazione sciamanica è rigido.

Bisogna individuare lo spirito possessore e attribuirgli il nome, chiamarlo, stringere con lui dei rapporti: solo così egli si trasformerà in spirito adiutore e la crisi sarà padroneggiata e controllata. Grazie agli spiriti amici sarà possibile in seguito operare nei rituali sciamanici. Lo spirito adiutore assumerà quindi nei confronti dello sciamano il significato di una esistenza psicologica simultanea controllata da quella storica, in modo che quando lo sciamano s'esporrà col suo volo mistico alla dissoluzione, stavolta volontariamente, e salirà fino alle soglie del nulla per recuperare un'anima rapita o per conferire con le divinità non sarà solo, ma troverà l'appoggio degli spiriti adiutori.

Il non esserci è pertanto plasmato dallo sciamano nella forma di spiriti identificati e padroneggiati. La resistenza della presenza alla propria dissoluzione genera sia la rappresentazione dell'influenza maligna come agente disgregante, sia la forza personale magica per combattere l'influenza stessa. L'atto magico è attinto dalla memoria storica collettiva in cui le esperienze individuali sono diventate tradizione conservata e tramandata.

Non può essere frutto di uno sforzo individuale. Per questo i fenomeni psicopatologici assumono l'aspetto di crisi senza orizzonte, in cui il riscatto culturale non avviene perché il malato è solo, assolutamente non in grado di plasmare culturalmente la propria crisi, alienato non solo da se stesso ma dalla propria cultura. L'apparato simbolico-magico che riscatta la presenza in crisi è sempre da inserire all'interno della dinamica storica di una civiltà.

Tra i malati la perdita della presenza è avvertita come disastro di portata cosmica perché il mondo crolla, o acquista la duttilità della cera, proprio con il decadere della presenza dal piano storico, con il suo destoricarsi. Se la magia dà forma al caos minaccioso, al nulla che avanza, se il mondo magico è un mondo in decisione, ancora incluso nella sfera delle possibilità umane, suscettibile di cambiamenti e di plasmazioni culturali, per gli psicopatici il mondo è ugualmente malleabile, indefinito, ma non plasmabile culturalmente perché l'individuo è catapultato fuori dalla storia e viene a costituire una monade isolata dalla cultura.

Pur non focalizzando come nelle opere successive lo sguardo sul processo destoricante degli apparati mitico-rituali, comuni sia alla religione sia al magismo, e pur riservando al solo magismo la capacità di creare dramma, e quindi la dinamica crisi-riscatto, de Martino avverte come fondamentale il tema dell'uscire fuori dalla storia di chi sta perdendo la presenza, di chi l'ha persa. Tuttavia il processo destoricante delle tecniche magiche non è definito.

Se la destoricazione si articola sui due momenti del "Come se" e del "Così si fa", nel "Il mondo magico" de Martino sofferma le sue attenzioni solo sul secondo momento: nel magismo la presenza che si va riscattando è partecipe di un mondo culturale, la crisi è plasmata e controllata attraverso la ripetizione di gesti e tecniche che costituiscono un patrimonio collettivo e storico (così si fa). Ma quando la crisi è senza orizzonte, come nel caso dello schizofrenico, l'uscire fuori dalla storia assume una valenza affatto negativa perché comporta la perdita totale di quel patrimonio atto a garantire o a

riscattare la presenza. Gli schizofrenici vengono gettati fuori dalla storia e quindi impossibilitati a sfruttare le tecniche magiche. L'individuo alienato è incapace di reinventare tutto il mondo culturale che sarebbe necessario per vincere la crisi.

Sebbene anche lo schizofrenico abbia i suoi amuleti, le sue manie, questi devono leggersi come tentativi assolutamente insufficienti di restituire la presenza al mondo. Come negli stati olon, latah e amok crolla la distinzione tra presenza e mondo, e quindi in luogo di vedere le foglie di un albero agitate dal vento l'olonizzato diviene esso stesso l'albero e le foglie, così gli individui affetti da psicopatologie gravi, come la schizofrenia, non avvertono più alcuna distinzione tra io e mondo, tra soggetto ed oggetto, ma si trovano a vivere in un mondo dai confini incerti, fluidi, e senza possibilità di riscatto.

Il mago vive invece la dissoluzione e il riscatto della sua presenza anche per gli altri. Il dramma magico è dramma storico a carattere pubblico. La seduta sciamanica è rito collettivo, oltre che individuale. Le parole dello stesso de Martino che concludono il secondo capitolo confermano tanto le innovazioni profonde del suo pensiero e le geniali intuizioni che nelle opere successive saranno approfondite e meglio articolate, quanto quei limiti della sua interpretazione che egli stesso in seguito riconoscerà come tali:

Si consideri, p. es., la domanda: "Ci sono gli spiriti?" La risposta tradizionale è: "Gli spiriti non ci sono, non ci sono mai stati. Sono frutto della superstizione, di credenze arbitrarie di mondi storici sepolti, o anche di stati psichici morbosi". Ma si tratta di una spiegazione semplicistica [...] Senza dubbio gli spiriti non ci sono, se assumiamo come unica forma di realtà quella correlativa alla presenza decisa e garantita e al mondo dato della nostra civiltà.

Ma per poco che togliamo a problema non solo gli spiriti, ma anche il nostro concetto di realtà, ecco che gli spiriti possono anche esserci. In un ordine culturale in cui la presenza è in rischio, e in cui il riscatto si compie mercé p. es. l'istituto dello spirito adiutore fermato, raggiunto e controllato mediante la trance medianica, gli spiriti non sono affatto un'idea o un'immaginazione, ma proprio una realtà che partecipa attivamente al dramma culturale nel suo complesso (anche se il regista di questo dramma è in sostanza lo stregone). [...] Alla domanda: "Gli spiriti ci sono?", la risposta sarà dunque la seguente: "Se per realtà si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono.

Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio, dobbiamo altresì raccogliere la realtà degli spiriti per entro la civiltà magica. In questo senso, gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà, e ridiscendiamo sul piano arcaico dell'esperienza magica". (pp. 196-97)

## BIBLIOGRAFIA

### ERNESTO DE MARTINO

1941, Naturalismo e storicismo nell'etnologia, Laterza, Bari;

1942, Percezione extra sensoriale e magismo etnologico, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XVIII, pp. 1-19 e XIX-XX [1943-1946], pp. 31-84;

1942, Lineamenti di etnometria psichica, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XVIII, pp. 113-139;

1942-1943, Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico, in "Rivista di antropologia", XXXIV, pp. 479-490.

1948, Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Boringhieri, Torino;

1949, Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, in "Società", nr 3, pp. 107-121 (rist. in P. Angelini 1977, pp.49-72);

1950, Note Lucane, in "Società", nr 6, pp. 650-667 (rist. in E. de Martino 1962, pp. 107-121);

1950, Ancora sulla "Storia del mondo popolare subalterno", in "Società", VI, n. 2;

1951, Il folklore progressivo emiliano, in "Emilia", nr. 3, pp. 251-254;

1951-52, Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" XXIII, pp. 51-66 (rist. in de Martino 1958, pp. 261-276);

1952, Sonno, fame e morte sotto le stelle, in "Vie Nuove", 27.7, pp. 12-13;

1952, Amore e morte nei canti dei braccianti lucani, in "Vie Nuove", 3.8, p.19;

1952, Il latino della Chiesa nelle storpiature popolari, in "Il calendario del popolo", nr. 8, p.156;

1952, Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine del mezzogiorno, in "Il Rinnovamento d'Italia", 1 sett.;

1952, Risposta a Quaroni, in "Il Rinnovamento d'Italia", 15 sett.;

1952, Una spedizione etnologica in Lucania (30 settembre-31 ottobre 1952), in "Società", VIII, nr. 4, 735-737 (rist. in "Lares" 1953, XIX, pp. 95-97);

1952, La tempesta e il prete, in "Il mondo", 27 dic., p.7 (con fotografie di Franco Pinna);

1952, Una spedizione etnologica in Lucania, in "La Fiaccola", Pisticci, Ottobre, p. 1;

1952-1953, Mondo magico dei contadini lucani. 1. La nascita; 2. La bianca regina dell'amore; 3. I canti d'amore lucani; 4. Le malattie magiche, in "Stagioni", nr 5 (21 dic. 1952), pp. 7-8; nr. 6 (28 dic. 1952), p. 10; nr. 7 (4 genn. 1953), p. 7; nr. 8 (28 febr. 1953), p. 9;

1953, Note di viaggio, in "Nuovi Argomenti", I, nr. 2, pp. 47-69 (rist. in Brienza 1975, pp. 107-133);

1953, Vita e morte dei contadini lucani, in "Comunità", aprile, pp. 4-6 (con fotografie di Franco Pinna);

1953, Spedizione in Lucania, in "Radiocorriere", 9-15 agosto, p. 17 (con fotografie di Franco Pinna);

1953, Un repertorio in Lucania, in "Teatro d'Oggi", nr. 3, ott.-nov.;

1953, Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni, in "Società", IX, nr. 3, pp. 313-342;

1953-1954, Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" XXIV-XXV, pp. 1-25 (rist. in E. de Martino 1985, pp. 47-74);

1953-1954, Introduzione allo studio dell'etnologia, Roma, Edizioni dell'Ateneo;

1954, Per un dibattito sul Folklore, in "Lucania", nr. 1-2, nov.-dic., pp. 76-78 (rist. in Pasquinelli 1977, pp. 158-199 e in "Il Nuovo Canzoniere Italiano", 1966, pp. 98-102);

1954, Inchiesta etnografica in Lucania, in "Atti del Congresso Internazionale di studi sui problemi delle aree arretrate", Milano, vol. I, pp. 465-567 (rist. in Brienza 1975, pp. 103-105);

1954, Panorami etnologici e folkloristici: la Lucania, in "Radiocorriere", 4-10 aprile, pp. 16-17 (con fotografie di Franco Pinna);

1955, La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXVI, pp. 15 sgg;

1955, Intorno a una polemica. Postilla a Considerazioni storiche sul lamento funebre, in "Nuovi Argomenti", 12, pp. 33-42;

1956, Crisi della presenza e reintegrazione religiosa, in "Aut-Aut", XXXI, pp. 17-38;

1957, Storicismo e irrazionalismo nella Storia delle religioni, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXVIII, pp. 89-107 (rist. in E. de Martino 1995, pp. 75-96);

1958, Morte e pianto rituale nel mondo antico, Einaudi, Torino;

1958, Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, 2 ed. ampliata, Boringhieri, Torino;

1959, Purificazione di giugno, in "Espresso Mese", maggio (rist. in E. de Martino 1962);

1959, Sud e magia, Feltrinelli, Milano 1959;

- 1959, Mito, scienze religiose e civiltà moderna, in "Nuovi Argomenti", nr. 37 (rist. in E. de Martino 1962);
- 1960, La messe del dolore, in "Espresso Mese", maggio (rist. in E. de Martino 1962);
- 1960, Un arcangelo sul Gargano, in "Espresso mese", nov. (rist. in E. de Martino 1962);
- 1961, La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud, Il Saggiatore, Milano;
- 1961, Simbolismo sovietico, in "Espresso Mese", marzo (rist. in E. de Martino 1962);
- 1962, Magia e civiltà (a cura di de Martino), Garzanti, Milano;
- 1962, Furore, simbolo, valore, Il Saggiatore, Milano;
- 1964, Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, in "Nuovi Argomenti", LXIX-LXXI, pp. 105-141;
- 1966, La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali, in "De Homine", nr. 17-18, giugno, pp. 227-230 (rist. in C. Gallini, I rituali dell'Argia, 1967, Cedam, Padova, pp. XI-XIV);
- 1977, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, (introduzione e cura di C. Gallini) Einaudi, Torino.
- 1992, Due inediti su Gramsci. "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il folklore", in "La ricerca folklorica", nr. 25, aprile, pp. 81-87;
- 1995, Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro (introduzione e cura di M. Massenzio), Argo, Lecce;
- 1995, Note di campo. Spedizione in Lucania (30 sett. - 31 ott. 1952), (introduzione e cura di C. Gallini), Argo, Lecce;
- 1996, L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania (introduzione e cura di C. Gallini), Argo, Lecce;
- 1996, Etnologia religiosa e storicismo [Religionsethnologie und Historizismus, 1942], trad. di F. Frosini, in E. de Martino 1996, Naturalismo e storicismo nell'etnologia (introduzione e cura di S. De Matteis), Argo, Lecce, pp. 263-288.