

Mefisto

Rivista di medicina, filosofia, storia

Vol. 7, 1, 2023

(già Medicina&Storia)

Direttori / Editors in Chief

Cristina Meini (Università del Piemonte Orientale),
Massimo Marraffa (Università Roma Tre)

Comitato direttivo / Executive Board

Maria Cristina Amoretti (Università di Genova), Stefano Canali (Università Roma Tre), Valentina Cardella (Università di Messina), Carlo Gabbani (Liceo 'XXV Aprile', Pisa), Matteo Galletti (Università di Firenze), Elisabetta Lalumera (Università di Bologna), Alessandro Pagnini (past editor), Marica Setaro (Gerda Henkel Stiftung), Marco Viola (Università Roma Tre).

Comitato Scientifico / International Scientific Board

Adriano Ardovino (Università 'G. d'Annunzio' Chieti-Pescara.), Marta Bertolaso (Università Campus Bio-medico Roma), Domenico Bertoloni Meli (Indiana University), Francesco Bianchini (Università di Bologna), Luciano Boi (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Giovanni Boniolo (Università di Ferrara), Paola Borsellino (Università Milano Bicocca), Roberto Brigati (Università di Bologna), Raffaella Campaner (Università di Bologna), Andrea Carlino (Université de Genève), Marco Ciardi (Università di Firenze), Barbara Continenza (Università di Roma Tor Vergata), Chiara Crisciani (Università di Pavia), Mario De Caro (Università Roma Tre), Liborio Di Battista (Università di Bari), Bernardino Fantini (Université de Genève), Francesco Ferretti (Università Roma Tre), Vinzia Fiorino (Università di Pisa), Pierdaniele Giaretta (Università di Padova), Lorenzo Greco (Università dell'Aquila), John Henderson (University of London), Lauren Kassell (Cambridge UK e Istituto Universitario Europeo di Firenze), Andrea Lavazza (Università di Milano), Antonello La Vergata (Università di Modena-Reggio Emilia), Sabina Leonelli (University of Exeter), Paolo Mazzarello (Università di Pavia), Luciano Mecacci (Università di Firenze), Maria Teresa Monti (Università del Piemonte Orientale), Carmela Morabito (Università di Roma Tor Vergata), Germana Pareti (Università di Torino), Katherine Park (Harvard University), Alessandro Pastore (Università di Verona), Patrizia Pedrini (Université de Genève), Pietro Perconti (Università di Messina), Alessio Plebe (Università di Messina), Marco Piazza (Università Roma Tre), Giovanni Pizza (Università di Perugia), Claudio Pogliano (Università di Pisa), Simone Pollo (Sapienza-Università di Roma), Fabrizio Rufo (Università di Roma La Sapienza), Marta Spranzi (Université de Versailles, Saint-Quentin en Yveline), Alain Touwaide (Institute for the Preservation of Medical Traditions), Giorgio Vallortigara (Università di Trento), Tiziana Vistarini (Università di Chieti/Pescara), Paolo Vineis (Imperial College London), Fabio Zampieri (Università di Padova).

Direttore di redazione / Managing Editor

Emiliano Loria

Redazione / Editorial Office

Aurora Alegiani, Miriam Aiello, Alessandro Blasimme, Matteo Borri, Giovanni Campolo, Simone Capozzi, Giovanni Cerro, Jacopo Colelli, Natacha Fabbri, Raffaele Grandoni, Marko Jurjako, Alessandra Morini, Valentina Petrolini, Davide Serpico

Contatti / Contact us

rivistamefisto@gmail.com

Mefisto

Vol. 7, 1, 2023

Edizioni ETS

Essays published on “Mefisto” are double-blind peer-reviewed.

six-monthly journal / periodico semestrale

Subscription (paper, individual): Italy € 50,00, EU € 80,00, World € 90,00

Subscription (paper, institution): Italy € 60,00, EU € 100,00, World € 120,00

Subscription fee payable via Bank transfer to

Edizioni ETS

Banca Intesa, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

reason: abbonamento “Mefisto”

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Registrazione presso il Tribunale di Firenze n. 8/2017

Direttrice responsabile: Alessandra Borghini

© Copyright 2023

EDIZIONI ETS

Lungarno Mediceo, 16, 56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione / Distribution

Messaggerie Libri SPA, via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione / Promotion

PDE PROMOZIONE SRL, via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676678-6

ISSN 2532-8255

Indice/Table of Contents

Saggi/Essays

Lisa Bortolotti, <i>Come evitare le ingiustizie epistemiche nell'assistenza sanitaria: il caso del Pronto Soccorso psichiatrico nel Regno Unito</i>	9
Valentina Petrolini, Veronica Caselli, <i>Deeper than Symptoms: Heterogeneity as a Challenge to Network Models in Psychiatry</i>	27

Focus

“De Martino e noi”

A cura di Simone Capozzi

Simone Capozzi, <i>Introduzione</i>	45
Simone Capozzi, <i>Attualità del Mondo magico</i>	49
Marcello Mustè, <i>Carlo Ginzburg ed Ernesto De Martino</i>	63
Maria Serafini, <i>Dalla Lamentatio al lutto online. Le nuove forme del lamento, tra ‘tecniche della presenza’ e tecnologie dell’assenza</i>	75
Simone Capozzi, <i>Ernesto De Martino in Brasile. Intervista a Cristina Pompa</i>	91
Paolo Pecere, <i>Il tarantismo e i paralleli etnologici: note su La Terra del rimorso e la ricerca sulla possessione rituale oggi</i>	99
Ulrich van Loyen, <i>Oltre Eboli, nel cuore delle tenebre. Breve nota su De Martino postcoloniale</i>	111
Stefano de Matteis, <i>La stanchezza di Atlante. Piano di ricerca: note, appunti, riflessioni</i>	119
Francesco Remotti, <i>De Martino e l’Antropocene: la fine di un mondo</i>	133

Recensioni/Reviews

Maria Conforti, <i>Medicina sotto il vulcano. Corpi e salute a Napoli in età moderna</i> (Pier Davide Accendere)	153
Antonio Semerari, <i>La relazione terapeutica. Storia, teoria e problemi</i> (Valentina Questa)	157
Luca Tonetti, <i>L'arte di prolungare la vita. Medici, filosofi e alchimisti alla ricerca della longevità</i> (Emiliano Loria)	162
Erica Onnis, <i>Metafisica dell'emergenza</i> (Jacopo Colelli)	168

Saggi/Essays

Come evitare le ingiustizie epistemiche nell'assistenza sanitaria: il caso del Pronto Soccorso psichiatrico nel Regno Unito

Lisa Bortolotti*

English title: How to avoid epistemic injustice in healthcare: the case of youth mental health emergency services in the UK

Abstract: In this article I propose some principles that safeguard the patient's agency and allow healthcare professionals to lay the foundations for a constructive dialogue in the clinical encounter. The purpose of the encounter is to share knowledge and arrive at informed decisions that are the product of genuine collaboration. In our project we studied interactions between healthcare practitioners and young people accessing a mental health emergency service in the UK. The attitude of the healthcare professional that seems to promote effective communication and contribute to a trusting therapeutic relationship consists of treating the young person as an *epistemic agent*. The practitioner legitimizes the patient's need for support and views the patient not just as a problem to be solved or a disease to be diagnosed, but as a person with complex needs and interests. This stance enables the patient to actively participate in decisions concerning their treatment.

Keywords: mental health; emergency service; epistemic agency; therapeutic relationship

1. *Il rischio di ingiustizie epistemiche negli incontri clinici*

In questo articolo propongo alcuni principi che salvaguardano l'agentività del paziente e permettono all'operatore sanitario di gettare le basi per un dialogo costruttivo, il cui scopo è condividere conoscenze e arrivare a decisioni informate che siano il prodotto di una genuina collaborazione. Nelle interazioni positive l'operatore si interessa al punto di vista del paziente e riafferma la capacità del paziente di contribuire attivamente alle decisioni sulle misure da adottare o alle scelte di trattamento.

* Philosophy Department, University of Birmingham, UK
l.bortolotti@bham.ac.uk

Il filosofo Daniel Dennett sostiene che quando abbiamo a che fare con sistemi complessi, come il nostro gatto o la nostra vicina di casa, per capire come si comportano e prevedere quello che faranno diamo per scontato che siano agenti per lo più razionali che inseguono i propri obiettivi con coerenza¹. Quindi adottiamo un atteggiamento *intenzionale* che ci permette di attribuire a gatto e vicina di casa credenze e desideri. Ad esempio: “Il gatto vuole attirare la mia attenzione perché ha fame” o “La mia vicina si lamenterà, se ascolto la musica ad alto volume”. Se invece ci interessiamo al funzionamento del motore di un’auto o a un modem che lampeggia, il nostro atteggiamento cambia: non ci serve attribuire a motore e modem credenze e desideri per comprenderne o prevederne il comportamento. Ci basta fare riferimento alla costituzione fisica di motore e modem e a come sono stati progettati per funzionare in modo efficace. Quindi possiamo dire: “Il motore non parte perché la batteria è scarica” o “Il modem lampeggia perché la connessione internet è instabile”.

Sembra ovvio che l’atteggiamento del medico nei confronti del paziente debba essere intenzionale perché i pazienti sono persone e quindi sistemi complessi, il cui comportamento si può spiegare e prevedere più facilmente sulla base dell’attribuzione di stati mentali. Ma anche la prospettiva intenzionale potrebbe non bastare. Ci aspetteremmo che il medico riconoscesse la complessità della persona come un *agente* in grado di dare forma alla propria esistenza e di contribuire a progetti collettivi di acquisizione di conoscenza. Ad esempio, il paziente può condividere informazioni sui propri sintomi che permettono al medico di proporre un trattamento adeguato. Emerge quindi la dimensione *epistemica* del ruolo di agente. La diagnosi e la scelta di un trattamento adeguati dipendono anche dall’opportunità che i pazienti hanno di descrivere i propri sintomi ed esprimere le loro preferenze su come affrontare il problema di salute per cui richiedono assistenza. Purtroppo, una tentazione nell’incontro clinico è quella di vedere il paziente non come una persona complessa che può condividere informazioni utili e partecipare attivamente alle decisioni da prendere, ma come un problema da risolvere².

In un progetto che è da poco terminato, “Agency, justice and social identity in youth mental health” (Agentività, giustizia e identità sociale nella salute mentale dei giovani), con collaboratori in filosofia, psicologia, psichiatria, sociologia, e consulenti e ricercatori con esperienza di servizi sanitari, sia come operatori che come utenti, ci siamo chiesti come possa migliorare la qualità delle interazioni tra professionisti della salute mentale e un gruppo particolare di pazienti, ovvero giovani che accedono a servizi di emergenza nel corso

¹ Cfr. Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge 1989.

² Cfr. Johanna Birkhäuser, Jens Gaab, Joe Kossowsky, Sebastian Hasler, Peter Krummenacher, Christoph Werner, Heike Gerger, *Trust in the health care professional and health outcome: A meta-analysis*, “PLoS One”, 12, 2, 2017, Article e0170988.

di una crisi³. La nostra analisi di interazioni videoregistrate in questo contesto specifico suggerisce che le interazioni con effetti maggiormente positivi sui pazienti siano quelle in cui l'agentività epistemica dei giovani pazienti non viene messa in discussione durante l'incontro. Ovvero, l'operatore sanitario vede il paziente (in questo caso, ad esempio, un ragazzo che pensa al suicidio) come una persona capace di intervenire nell'ambiente fisico e sociale circostante al fine di perseguire i propri obiettivi e interessi, nonché come un collaboratore nel progetto di determinare la natura del problema e arrivare a una soluzione soddisfacente. In altre parole, l'operatore sanitario vede il paziente come un agente epistemico.

Negli incontri tra gli operatori sanitari e i giovani che accedono a servizi di pronto soccorso psichiatrico quattro fattori possono influenzare negativamente il senso di agentività dei giovani, ovvero la loro capacità di agire e di influire sul proprio ambiente per raggiungere i propri obiettivi.

- (1) I giovani sono ancora in fase di sviluppo e sono più vulnerabili alle influenze esterne. L'interazione tra un operatore sanitario e una persona che ha bisogno di aiuto è un'interazione sociale caratterizzata da squilibri di potere. In quel contesto, un giudizio negativo o una diagnosi affrettata possono essere percepiti come una condanna, compromettendo l'agentività del paziente.
- (2) Il senso di agentività è plasmato dalle relazioni sociali più importanti della persona e per i giovani adulti le relazioni più importanti sono coi familiari e i coetanei⁴. Nell'adolescenza, queste relazioni sono in costante evoluzione e devono essere rinegoziate, creando instabilità⁵.
- (3) Gli stereotipi negativi sui giovani (ad esempio, l'idea che i giovani siano immaturi, irresponsabili ed egoisti) possono influenzare il comportamento degli operatori sanitari e portarli a sottovalutare le preoccupazioni dei giovani⁶.

³ Cfr. Clara Bergen, Lisa Bortolotti, Katherine Tallent, Matthew Broome, Michael Larkin, Rachel Temple, Catherine Fadashe, Carmen Lee, Michele C. Lim, Rose McCabe, *Communication in youth mental health clinical encounters: Introducing the agential stance*, "Theory & Psychology", 32, 5, 2022, pp. 667-690.

⁴ Cfr. Jann De Mol, Ellen Reijmers, Lesley Verhofstadt, Leon Kuczynski, *Reconstructing a sense of relational agency in family therapy*, "Australian and New Zealand Journal of Family Therapy", 39, 1, 2018, pp. 54-66.

⁵ Cfr. Zoë V. R. Boden-Stuart, Michael Larkin, Chris Harrop, *Young adults' dynamic relationships with their families in early psychosis: Identifying relational strengths and supporting relational agency*, "Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice", 94, 3, 2021, pp. 646-666.

⁶ Cfr. Sadhbh J. Byrne, India Bellairs-Walsh, Simon M. Rice, Sarah Bendall, Michelle Lamblin, Emily Boubis, Brianna McGregor, Meghan O'Keefe, Jo Robinson, *A qualitative account of young people's experiences seeking care from emergency departments for self-harm*, "International Journal of Environmental Research and Public Health", 18, 6, 2021, Article 2892.

- (4) Durante una crisi, alcune esperienze negative possono minare il senso di agentività di una persona⁷. Ad esempio, giovani che si sentono colpevoli, isolati o senza speranza possono avvertire un senso di impotenza che li porta a credersi incapaci di contribuire a cambiamenti positivi nella propria vita.

Perché è importante non compromettere il senso di agentività di un paziente? Nelle interazioni con squilibri di potere, c'è il rischio di *ingiustizia epistemica*. L'ingiustizia epistemica (una nozione sviluppata dalla filosofa Miranda Fricker) si verifica quando nella relazione tra due persone la parte subordinata non è considerata in grado di produrre e condividere conoscenze perché viene ritenuta poco credibile o affidabile dalla parte dominante per ragioni che dipendono da stereotipi negativi associati all'identità della parte subordinata⁸. Di conseguenza, il contributo della parte dominante gode di eccessiva autorevolezza, mentre il contributo della parte subordinata viene messo in discussione⁹. Questa situazione compromette ulteriormente la capacità della parte subordinata di produrre e condividere conoscenza: la parte subordinata può diventare reticente nel descrivere le proprie esperienze o nel condividere i propri sentimenti e punti di vista¹⁰. Queste dinamiche non sono solo eticamente problematiche, essendo esempi di ingiustizia, ma rappresentano anche un significativo danno epistemico visto che alcune informazioni importanti, di cui la parte subordinata è in possesso, non vengono condivise.

Sulla base delle registrazioni degli incontri che abbiamo analizzato tra giovani e operatori sanitari al pronto soccorso psichiatrico, e interviste condotte coi giovani pazienti al termine di tali incontri, emerge una preoccupazione dominante. I giovani che utilizzano i servizi di emergenza spesso non si sentono giustificati a cercare assistenza. Se la serietà della loro situazione viene minimizzata dagli operatori sanitari durante l'incontro, il risultato è che i pazienti vengano colpevolizzati per aver utilizzato i servizi di emergenza e si sentano incompresi e scoraggiati. Se i giovani non possono condividere i loro pensieri con gli operatori per paura di essere fraintesi o accusati di aver esagerato la severità delle loro condizioni di salute, diventa più difficile trovare un modo efficace di aiutarli a superare la crisi. Se in futuro si trovasse in un'altra crisi, potrebbero non richiedere più assistenza per evitare di sentirsi di nuovo fuori posto. Nel progetto, suggeriamo che alcune semplici accortezze nella comunicazione possano permettere agli opera-

⁷ Cfr. Joseph W. Houlders, Lisa Bortolotti, Matthew R. Broome, *Threats to epistemic agency in young people with unusual experiences and beliefs*, "Synthese", 99, 3-4, 2021, pp. 7689-7704.

⁸ Cfr. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 15-16.

⁹ Cfr. Karen Jones, *The politics of Intellectual Self-trust*, "Social Epistemology", 26, 2, 2012, pp. 237-251.

¹⁰ Cfr. M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, cit., p. 145.

tori sanitari di rispettare il ruolo agentivo dei giovani pazienti e gettare le basi per una genuina collaborazione.

Nel progetto è emerso che ci sono alcuni aspetti dell'agentività che sono importanti per i pazienti, ma che sono spesso compromessi negli incontri clinici. Dalla nostra analisi emerge che, con il sostegno adeguato, i giovani pazienti vorrebbero l'opportunità di (a) condividere le proprie esperienze senza che queste siano immediatamente reinterpretate o messe in dubbio; (b) manifestare le proprie esigenze affinché queste siano prese in seria considerazione; (c) contribuire a migliorare la propria situazione e (d) partecipare attivamente ai processi decisionali che li riguardano. Queste opportunità permettono ai giovani pazienti di esercitare la propria agentività epistemica, almeno in parte, anche durante una crisi.

Con il loro atteggiamento, gli operatori possono convalidare l'agentività epistemica dei pazienti quando (a) comunicano interesse per le esperienze che i giovani riportano; (b) rispettano la scelta fatta dai giovani di cercare aiuto per superare la crisi; (c) riconoscono che i giovani hanno una molteplicità di esigenze e interessi potenzialmente conflittuali che sono in parte condizionati dall'ambiente in cui vivono, e (d) affermano che, con un sostegno adeguato, i giovani possono contribuire ad affrontare i loro problemi e partecipare ai processi decisionali in merito al trattamento di cui hanno bisogno.

Non si tratta di stabilire regole che si applichino indiscriminatamente a tutti gli incontri clinici, ma di promuovere una riflessione su come instaurare una relazione terapeutica positiva, incoraggiando l'uso di semplici tecniche di comunicazione: ad esempio, astenersi dall'etichettare il paziente con una diagnosi prematura e affrettata. Nel resto dell'articolo, offrirò esempi di incontri clinici in cui l'operatore rispetta e promuove l'agentività del paziente ed esempi in cui l'operatore compromette il ruolo agentivo del paziente. Gli esempi sono estratti di trascrizioni ottenute da videoregistrazioni di incontri clinici tra operatori sanitari e giovani con problemi di salute mentale nel contesto del pronto soccorso psichiatrico. L'analisi delle trascrizioni è stata facilitata da Clara Bergen and Rose McCabe che sono esperte nel metodo dell'analisi conversazionale¹¹. Per illustrare i possibili effetti dell'atteggiamento dell'operatore nei confronti del paziente, farò riferimento ai commenti di esperti per esperienza (in questo caso, giovani tra i 17 e il 25 anni che hanno ricevuto varie diagnosi psichiatriche), che hanno partecipato al nostro progetto e contribuito all'analisi dei

¹¹ Cfr. Clara Bergen, Rose McCabe, *Negative stance towards treatment in psychosocial assessments: The role of personalised recommendations in promoting acceptance*, "Social Science & Medicine", 290, 2021, Article 114082. Vedi anche: Penny Xanthopoulou, Mary Ryan, Matthew Lomas, Rose McCabe, *Psychosocial assessment in the emergency department: The experiences of people presenting with self-harm and suicidality*, "Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention", 2021, <https://doi.org/10.1027/0227-5910/a000786>.

video e delle trascrizioni. La loro ricerca è stata facilitata da Rachel Temple che lavora per la McPin Foundation Young People's Network¹².

2. *Convalidare o condividere?*

Spesso gli operatori sanitari non condividono il modo in cui il paziente vede il suo stato di salute, ma la condivisione non è necessaria. È invece importante che gli operatori sanitari convalidino la prospettiva del paziente, ovvero siano interessati a conoscerla e la prendano seriamente.

Ci sono tecniche di comunicazione che contribuiscono alla convalida delle esperienze dei giovani. Gli operatori sanitari possono *ascoltare attentamente, mostrare empatia e interesse e astenersi dal contestare* il modo in cui il paziente descrive le sue esperienze. Nel contesto di un'emergenza, dove l'obiettivo principale è la valutazione dei rischi per il paziente e la risoluzione dei problemi, empatia, curiosità e interesse passano spesso in secondo piano e non vengono comunicati in modo adeguato. Questo compromette la qualità del rapporto tra operatore sanitario e paziente e la capacità dell'operatore di offrire sostegno al giovane paziente in crisi.

Gli esperti per esperienza sottolineano che, durante una crisi, i buoni incontri con gli operatori comportano la convalida delle esperienze del giovane, indipendentemente dal fatto che gli operatori siano in grado di identificare soluzioni. Negli incontri meno efficaci spesso l'esperienza del giovane paziente viene ignorata o contestata.

Il problema è che cerchiamo tutti di aggiustare le cose piuttosto che cercare di capirle. Non c'è nessun "Oh, questo deve essere davvero difficile per te", è sempre "Abbiamo bisogno di una soluzione a questo problema in questo momento". E penso che sia lì che tutto vada storto.

In un certo senso aggirando quei sentimenti è un po' come dire quasi implicitamente alla persona "Ok, i tuoi sentimenti sono un problema, sono a disagio con i tuoi sentimenti, non ne parleremo, li risolveremo solo". Quasi amplifica l'angoscia del giovane che sta cercando aiuto.

Devi dire "Sei davvero angosciato. Stai soffrendo molto". Penso che quel tipo di riconoscimento da solo possa essere davvero molto potente per qualcuno che si sente completamente solo, isolato e non ha nemmeno la sensazione di avere il controllo sulla propria mente¹³.

¹² Sia i riassunti delle trascrizioni degli incontri clinici e i commenti dei consulenti con esperienza dei servizi sanitari sono stati tradotti da me.

¹³ C. Bergen, L. Bortolotti, K. Tallent, M. Broome, M. Larkin, R. Temple, C. Fadashe, C. Lee, M. C. Lim, R. McCabe, *Communication in youth mental health clinical encounters: Introducing the agential stance*, cit., pp. 672; 673.

In un esempio dove l'importanza delle esperienze del giovane non viene riconosciuta, il giovane descrive chiaramente come si sente all'inizio dell'incontro, ma l'operatore non reagisce, non cambia il suo tono di voce, non annuisce. Di conseguenza, il giovane smette di descrivere i propri sentimenti a metà frase. Questa pausa è una manifestazione di disagio che è una risposta tipica al comportamento indifferente dell'operatore. Più tardi nel corso della visita, il giovane afferma di voler essere sedato perché non vuole più sentire nulla, richiesta che l'operatore liquida come irrealistica. Ancora una volta, manca l'ammissione che il giovane stia provando un forte disagio. Il giovane inizia a singhiozzare e deve prendersi una pausa.

In un esempio in cui l'operatore riconosce l'importanza delle esperienze del paziente, il giovane racconta all'operatore di un recente lutto in famiglia, quindi descrive il suo disagio. Immediatamente, l'operatore annuisce, dando un segno non verbale di comprensione e dicendo: "È un evento davvero orrendo quello che è successo, vero?". L'operatore comunica che i sentimenti del giovane sono comprensibili e giustificati. Dopo questo scambio, il giovane condivide un'altra esperienza angosciante, confidando alcune delle sue preoccupazioni all'operatore.

Oltre ad ascoltare con attenzione ed empatia, nel secondo esempio l'operatore sanitario *legittima la scelta del giovane di cercare aiuto* perché riconosce che l'esperienza del giovane è stata molto difficile. In termini generali, la legittimazione della ricerca di aiuto consiste nell'affermazione che il paziente ha fatto la scelta giusta nel cercare aiuto e che le sue preoccupazioni meritano attenzione. Un esempio di legittimazione è quando un operatore dice a un giovane che ha contemplato il suicidio: "Hai fatto esattamente la cosa giusta oggi venendo qui. Se ti trovi di nuovo in una situazione simile, fai di nuovo esattamente la stessa cosa". La decisione del giovane di cercare aiuto è descritta come *la cosa giusta da fare* date le circostanze.

Un esempio di conversazione dove la legittimazione manca è quando l'operatore suggerisce al paziente che ricorrere al pronto soccorso è stato un errore. "Quindi hai parlato con la linea di assistenza e poi sei venuto qui. Ne hai discusso con loro prima di venire qui? Cosa pensi che potremmo fare per te?". In questo caso, il professionista mostra incertezza su come procedere, chiedendo al giovane di spiegare perché ha richiesto aiuto ai servizi di emergenza. L'operatore sanitario non tratta la decisione del giovane di cercare aiuto come la cosa giusta da fare, ma implica piuttosto che il disagio del giovane non meriti l'attenzione dei servizi di emergenza.

Sebbene in entrambi gli esempi i giovani abbiano richiesto aiuto perché pensavano al suicidio, hanno ricevuto un'accoglienza molto diversa. Nelle registrazioni che abbiamo analizzato, l'approccio delegittimante è purtroppo comune. A volte, le preoccupazioni del giovane non sono considerate fondate,

come nell'esempio appena discusso. Altre volte, i giovani, che sono ben informati e consapevoli della loro situazione, possono sentirsi dire che le loro preoccupazioni non sono sufficientemente serie da giustificare l'aiuto dei servizi di emergenza. Quando l'operatore ritiene che il giovane disponga di altri mezzi di sostegno su cui potrebbe fare affidamento (ad esempio, il medico di base, gli amici, il partner o i familiari), cerca di indirizzare il giovane altrove. Gli esperti per esperienza hanno sottolineato che delegittimare la decisione della persona di cercare aiuto può avere un effetto dannoso:

Quando stai davvero male, hai questa paura grande e travolgente che i tuoi pensieri non siano reali o che tu stia dramatizzando eccessivamente le cose o che tu sia ipersensibile o reagisca in modo eccessivo. Se vai da un medico e gli fai dire: "Oh, mi sembra a posto", quell'esperienza può quasi amplificare il dialogo interiore negativo come: "Vedi che è tutto nella tua testa?" o "Il problema sei tu!"¹⁴.

3. *Il paziente: un problema da risolvere o un collaboratore?*

Le persone sono trattate come oggetti quando non si tiene conto del loro status di agenti con una molteplicità di obiettivi e interessi. I giovani vengono "oggettivati" quando sono visti come una categoria di pazienti o l'incarnazione di un problema specifico da risolvere. Ad esempio, l'oggettivazione si verifica quando un operatore dice a un giovane: "Devi andare in terapia perché la terapia funziona per la depressione" solo perché ritiene che il giovane sia depresso, senza considerare i bisogni, le paure o le esperienze precedenti del paziente¹⁵.

La filosofa Martha Nussbaum elenca diversi modi in cui l'oggettivazione può manifestarsi nelle relazioni interpersonali, e suggerisce che l'oggettivazione è incoerente con la prospettiva dell'agentività epistemica. Infatti, oggettivare una persona implica che le esperienze e i sentimenti di quella persona non meritano di essere presi in considerazione. Un'altra manifestazione dell'oggettivazione è la *fungibilità*: oggettivare significa trattare l'oggetto come intercambiabile con altri oggetti dello stesso tipo, o con oggetti di altro tipo¹⁶. Nel contesto dei servizi psichiatrici, un esempio è un operatore

¹⁴ Ivi, p. 675.

¹⁵ Cfr. Kari Eldal, Eli Natvik, Marius Veseth, Larry Davidson, Åse Skjølberg, Dorte Gytri, Christian Moltu, *Being recognised as a whole person: A qualitative study of inpatient experience in mental health*, "Issues in Mental Health Nursing", 40, 2, 2019, pp. 88-96. <https://doi.org/10.1080/01612840.2018.1524532>; Samantha Hartley, Tomos Redmond, Katherine Berry, *Therapeutic relationships within child and adolescent mental health inpatient services: A qualitative exploration of the experiences of young people, family members and nursing staff*, "PLoS One", 17 (1), 2022, Article e0262070.

¹⁶ Cfr. Martha C. Nussbaum, *Objectification*, "Philosophy & Public Affairs", 24, 4, 1995, pp. 249-291.

che tratta tutti i casi di depressione nello stesso modo, senza tenere conto della situazione specifica del paziente.

Un effetto comune dell'oggettivazione è *l'etichettare* la persona. Le persone vengono etichettate quando viene loro assegnata una categoria e si pensa a loro non come individui con caratteristiche distinte, ma semplicemente come membri di quella categoria. Le etichette possono riguardare lo stato sociale, l'aspetto fisico o gli attributi morali. L'etichettatura a volte è inevitabile, ma è dannosa quando ha l'effetto di banalizzare l'identità della persona e di limitarne le possibilità di crescita e di azione. Nel contesto dell'assistenza sanitaria e del pronto soccorso psichiatrico in particolare, il tipo più rilevante di etichettatura riguarda i professionisti che reinterpretano le preoccupazioni del giovane paziente in modo che rientrino in una determinata categoria diagnostica o considerano le preoccupazioni del giovane semplicemente alla luce dei rischi che devono valutare.

Come dicono gli esperti per esperienza, la diagnosi è un'arma a doppio taglio. Mentre un'etichettatura diagnostica adeguata può aprire le porte a mezzi di sostegno, un'etichettatura prematura o superficiale provoca danni permanenti. È un problema quando le preoccupazioni del giovane vengono etichettate in modo inappropriato prima di essere completamente esplorate, ad esempio quando i professionisti propongono una diagnosi senza indagare sui fattori psicologici o sociali rilevanti (ad esempio, famiglia, scuola, amicizie).

Una diagnosi può portare sollievo, ma può anche indurre un giovane a confondere la sua malattia con la sua personalità, specialmente in condizioni di vulnerabilità. Interiorizzando la diagnosi, i giovani possono considerarla parte del loro carattere. Ecco perché quando offrono una diagnosi i professionisti devono fare attenzione a non dare al giovane l'impressione che sia condannato per sempre ai suoi problemi di salute mentale.

Quando sei giovane, la tua identità è così malleabile. Nel momento in cui ricevi una diagnosi, è molto facile che si immischi con il tuo senso di identità (sia in modo positivo che negativo).

La vita è dura. E, invece di affrontarla in un modo più olistico, [i pazienti] vengono semplicemente etichettati. "Oh, questo è quello che ho". È come una semplice spiegazione per qualcosa che ha molte complessità¹⁷.

L'etichettatura e la diagnosi prematura o superficiale possono essere viste come un mezzo per legittimare la scelta del giovane di cercare aiuto; se c'è un problema legittimo che può essere risolto, allora il problema ha un nome. Tuttavia, in alcuni casi, il giovane paziente può pensare che sia giustificato

¹⁷ C. Bergen, L. Bortolotti, K. Tallent, M. Broome, M. Larkin, R. Temple, C. Fadashe, C. Lee, M. C. Lim, R. McCabe, *Communication in youth mental health clinical encounters: Introducing the agential stance*, cit., pp. 675-676.

a cercare aiuto solo nella misura in cui le sue preoccupazioni confermino le aspettative dell'operatore.

Un esempio di oggettivazione è il caso di un operatore che dubita che il giovane paziente abbia avuto davvero pensieri di autodistruzione e suicidio perché aveva in programma di incontrarsi con gli amici con cui gioca a rugby. "Quindi potremmo tranquillamente dire che non avresti posto fine alla tua vita stasera? Quindi forse c'è stato un problema di comunicazione. Ti hanno mandato qui perché dicevano che avevi tendenze suicide". Quando il giovane afferma di non avere un piano immediato e concreto di porre fine alla sua vita, l'operatore procede a delegittimare la richiesta di aiuto del giovane. Invece di convalidare la complessa esperienza del giovane ed esplorare i suoi pensieri e le sue intenzioni, l'operatore assume che, se il giovane ha fatto progetti con gli amici, allora non pensava veramente al suicidio e non merita l'attenzione dai servizi di emergenza. L'oggettivazione entra in gioco perché il giovane non è considerato come una persona con interessi e desideri che possono essere confusi e contrastanti, ma come un caso che deve essere etichettato "a rischio di suicidio" o "non a rischio di suicidio".

Un esempio dove l'oggettivazione non avviene è quando l'operatore discute apertamente con il giovane paziente quale possa essere la diagnosi corretta. Quando il giovane dice: "Mi è sempre stato detto che è solo ansia e depressione", l'operatore chiede al giovane la sua opinione e il giovane risponde rivelando le sue perplessità: "Non lo so. Sento solo che è un po' come se i dottori con cui ho parlato in passato non si siano davvero presi la briga di andare più a fondo. E hanno solo pensato che sono una persona giovane con questi sintomi e ignorato il resto".

Gli esperti per esperienza ci ricordano gli effetti negativi, anche a lungo termine, che l'etichettatura prematura o superficiale può avere, compresi i piani di trattamento inadeguati, la sfiducia nei servizi, l'esitazione ad aprirsi agli altri e la perdita del senso di identità. Sebbene l'oggettivazione abbia conseguenze negative, una diagnosi appropriata a seguito della convalida, legittimazione ed esplorazione delle esperienze del paziente è molto vantaggiosa.

A volte le etichette possono essere assegnate troppo presto, prima di un'adeguata indagine sull'esperienza del giovane, il che porta a suggerire un trattamento inappropriato che può causare più danni che benefici. Ad esempio, nel mio caso, mi è stata assegnata la psicoterapia per aiutarmi con le mie difficoltà, ma non ho sentito alcun beneficio e in realtà mi ha causato maggiore ansia. Ora che è emerso che potrei avere una diagnosi di autismo, non è una sorpresa per nessuno che non abbia beneficiato delle terapie precedenti poiché spesso non funzionano per le persone con autismo. Adesso faccio una terapia alternativa, la musicoterapia¹⁸.

¹⁸ Ivi, p. 677.

4. *Responsabilizzare o colpevolizzare?*

Nella letteratura filosofica l'agentività si sposa con la responsabilità, perché è possibile per un agente essere almeno in parte responsabile delle proprie azioni e scelte, dove quelle azioni e scelte riflettono i bisogni e gli interessi dell'agente. Responsabilità e scelta sono caratteristiche centrali dell'agentività: agenti competenti, cioè in grado di deliberare e pianificare, sono (almeno parzialmente) responsabili delle loro azioni e scelte passate e future. Tuttavia, nel contesto di agenti la cui salute mentale è compromessa, il concetto di responsabilità può diventare problematico. L'attribuzione di responsabilità è legata all'elogio e al biasimo. Secondo la filosofa Hanna Pickard, questo crea un problema per gli operatori sanitari:

[II] requisito di un trattamento efficace crea un enigma clinico. Come è possibile ritenere i pazienti responsabili di comportamenti che causano danno e sofferenza, a sé e soprattutto agli altri, senza incolparli? Incoraggiare la responsabilità è fondamentale per un trattamento efficace. Colpevolizzare, al contrario, è molto dannoso¹⁹.

Pickard propone un nuovo approccio all'agentività nel contesto clinico, la *responsabilità senza colpa*. Fondamentalmente, sostiene che le attribuzioni di responsabilità possono essere separate dall'elogio e il biasimo. Mentre la responsabilità indica che l'agente ha avviato intenzionalmente quell'azione ed è consapevole della scelta che ha fatto, elogio e biasimo dipendono dal livello di controllo che l'agente ha sulle proprie azioni e scelte, e dalla misura in cui potrebbe agire o scegliere diversamente. Sia dal punto di vista teorico che pratico, tuttavia, separare la responsabilità dalla colpa può diventare difficile e non è sempre desiderabile, perché alcune delle motivazioni che gli agenti hanno per realizzare cambiamenti positivi nella propria vita sono dovute al desiderio di ottenere l'approvazione degli altri o evitarne il biasimo.

Questa è la ragione per cui un approccio alternativo è stato proposto, secondo cui l'agentività e il senso di responsabilità delle persone vulnerabili (ad esempio, le persone la cui salute mentale è in crisi) devono essere coltivate con cura, come in un bambino. Gli atteggiamenti di biasimo sono interpretati come una guida per il futuro piuttosto che un giudizio negativo sul passato. Questo atteggiamento può essere particolarmente utile nel contesto di pazienti giovani, la cui capacità di assumersi la responsabilità di azioni e scelte complesse può essere limitata dalla fase di transizione tra infanzia ed età adulta in cui si trovano. L'attribuzione di responsabilità non deve diventare un peso per il giovane e non deve implicare che il sostegno degli operatori sanitari non sia più necessario.

¹⁹ Hanna Pickard, *Responsibility without blame: Empathy and the effective treatment of personality disorder*, "Philosophy, Psychiatry, Psychology", 18, 3, 2011, p. 210.

Il presupposto è che la persona non sia ancora (completamente) responsabile, ma possa diventarlo. Il giudizio che il paziente sia responsabile delle sue azioni e scelte è principalmente rivolto al futuro, non al passato²⁰.

Invitare la persona a riconoscere la propria autonomia non implica, ovviamente, che come paziente non abbia più bisogno di aiuto e sostegno²¹.

Osservando vari incontri clinici, si nota che per alcuni operatori sanitari è particolarmente difficile separare la responsabilità dal biasimo. Quando gli operatori assumono che il giovane abbia la capacità di assumersi qualche responsabilità, c'è la tentazione di incolparlo per comportamenti passati, ad esempio la mancata assunzione di farmaci. Le risposte più positive del paziente si osservano quando il professionista afferma la capacità del giovane a contribuire a un cambiamento positivo. Sembra importante distinguere tra la capacità del giovane di assumersi delle responsabilità – che può diventare un fardello pesante – e la capacità del giovane di contribuire a cambiamenti positivi. Quest'ultima è compatibile con il fatto che il comportamento del giovane è solo uno dei tanti fattori causali rilevanti nel suo percorso verso il recupero della salute e che un esito negativo non sia necessariamente un fallimento di cui il giovane si senta responsabile. Rispetto a quello che il giovane ha già vissuto, ciò implica riconoscere l'impegno del giovane a gestire la crisi in cui si trova. Ad esempio, superare le difficoltà quotidiane, cercare aiuto, affrontare i propri problemi di salute mentale, mettendo in pratica strategie utili. Rispetto a quello che il giovane proverà a ottenere in futuro, si tratta di riconoscere l'impegno del giovane a compiere passi avanti, piccoli ma significativi, resi anche possibili da un adeguato sostegno.

Gli esperti per esperienza ribadiscono la necessità di un approccio graduale alla presa di responsabilità dei giovani pazienti nei confronti del loro stato di salute:

Gli operatori dovrebbero riconoscere che l'attuale stato di disagio dei giovani pazienti non è colpa loro o un risultato diretto delle loro azioni. Ma dovrebbero anche incoraggiare il giovane a realizzare che ha la forza interiore e la capacità di cambiare le sue circostanze attuali in meglio²².

²⁰ Jeanette Kennett, *Blame, reproach, and responsibility*, "Philosophy, Psychiatry, & Psychology", 27, 4, 2020, p. 397.

²¹ Daphne Brandenburg, Derek Strijbos, *The clinical stance and the nurturing stance: Therapeutic responses to harmful conduct by service users in mental healthcare*, "Philosophy, Psychiatry, & Psychology", 27, 4, 2020, p. 386.

²² C. Bergen, L. Bortolotti, K. Tallent, M. Broome, M. Larkin, R. Temple, C. Fadashe, C. Lee, M. C. Lim, R. McCabe, *Communication in youth mental health clinical encounters: Introducing the agential stance*, cit., p. 679.

Per il professionista, affermare i contributi passati del giovane al progresso del suo stato di salute e la sua capacità di contribuire al cambiamento futuro promuove il riconoscimento dell'agentività. Ciò significa che l'operatore e il giovane hanno una comprensione condivisa del difficile lavoro che il giovane sta già svolgendo e che intraprenderà in futuro per gestire la propria salute²³.

Un esempio di affermazione della capacità del giovane paziente di contribuire al proprio percorso è quando l'operatore riconosce apertamente i progressi fatti. Un giovane aveva avuto vari casi di overdose nell'anno precedente all'incontro, ma poi ha iniziato a fare terapia e la situazione è migliorata. Il giovane si presenta ai servizi di emergenza dopo la prima overdose in molti mesi. L'operatore gli dice: "È davvero difficile cambiare le cose. E hai fatto davvero bene a cambiare. Ti ho visto l'anno scorso. Ti ho visto un paio di volte l'anno scorso. Quando parli dei tuoi brutti momenti, è così che ti ricordo. È così che ti ho conosciuto. E ora le cose sono completamente diverse per te. Penso che dovresti essere davvero orgoglioso di quello che hai fatto. Molte persone non riescono a farlo".

Quando il giovane paziente viene colpevolizzato per le sue azioni l'atteggiamento dell'operatore può essere molto dannoso, perché può aggravare i pensieri negativi su se stesso che il giovane paziente probabilmente ha già. In un esempio di colpevolizzazione, l'operatore parla a un ragazzo che ha tentato il suicidio per overdose e lo accusa di non essersi preoccupato per l'impatto che le sue azioni avrebbero avuto sulla persona che lo avrebbe trovato. "Quindi, quando dici che sei preoccupato per l'impatto sulle altre persone, avevi pensato a cosa sarebbe successo a chi ti avesse trovato? Dici che non volevi che fosse tua sorella, ma lei era in a casa in quel momento, quindi avrebbe potuto essere lei". Il giovane lo ammette e rimane a lungo in silenzio.

L'operatore che attribuisce la colpa al giovane non tiene conto del contesto delle scelte, azioni o omissioni del giovane. Ad esempio, invece di indagare sui motivi per cui il giovane ha tentato il suicidio, si limita a condannarne il comportamento per via delle possibili conseguenze su amici e familiari. Con questo modo di procedere, il professionista perde l'opportunità di ottenere informazioni di vitale importanza sulla situazione in cui si trova il giovane. Inoltre, suggerire che un giovane che ha avuto un'overdose avrebbe dovuto considerare l'impatto negativo del suo tentativo di suicidio sulla propria famiglia ha l'ulteriore conseguenza di invalidare l'angoscia del giovane, perché il professionista implica che il dolore che avrebbe causato alla famiglia conta di più del dolore da cui il giovane stava cercando di sfuggire.

²³ *Ibid.*

5. *Paziente: fonte di informazioni o collaboratore?*

Un aspetto importante della prospettiva dell'agentività epistemica consiste nel coinvolgere la persona nei processi decisionali che la riguardano e valorizzare il suo contributo a progetti condivisi. Nel contesto di un incontro con un operatore sanitario, al giovane può essere chiesto di esprimere il proprio punto di vista su potenziali fonti di supporto sulla base di esperienze precedenti. Coinvolgere il giovane nel processo decisionale implica il rifiuto dell'oggettivazione e l'affermazione della sua capacità di contribuire al cambiamento.

Come ci ricorda Fricker, le persone con cui parliamo possono essere *informatori* o *fonti di informazioni*. Se li consideriamo come mere fonti di informazioni, impliciamo che non possono partecipare attivamente al processo di produzione e condivisione della conoscenza. Quando li consideriamo come informatori, li coinvolgiamo in quel processo e apprezziamo la loro partecipazione attiva. L'idea che dovremmo superare atteggiamenti paternalistici in medicina e vedere il paziente come un collaboratore che partecipa a un progetto condiviso è stata ampiamente discussa, anche nell'ambito della salute mentale²⁴. Purtroppo, nella maggior parte degli incontri che abbiamo analizzato nel corso del progetto, il coinvolgimento dei giovani nelle decisioni terapeutiche è ancora limitato.

In un esempio di incontro clinico, in cui manca partecipazione attiva da parte del paziente, un giovane che pensa al suicidio viene estromesso dal processo decisionale. In passato gli erano stati prescritti dei farmaci antidepressivi, ma il giovane ha smesso di assumerli dopo aver riscontrato alcuni effetti collaterali. L'operatore non cerca di risolvere il problema e non invita il paziente a spiegare la situazione. Invece di offrire alternative, accusa il giovane di non voler veramente cambiare le cose: "Vuoi provare ad affrontare il tuo stato d'animo? Vuoi che sia diverso da quello che è? Allora, devi prendere le tue compresse, venti milligrammi. Devi fare un tentativo, Jack". Visto che non gli viene data l'opportunità di esprimere il suo punto di vista, il giovane non collabora con il professionista nell'individuare un supporto adeguato e il suo ruolo rimane passivo. Il risultato è che l'operatore non impara perché il giovane non abbia assunto i medicinali che gli erano stati prescritti e quindi non può aiutarlo a cambiare atteggiamento.

²⁴ Cfr. Christian Munthe, Lars Sandman, Daniela Cutas, *Person centred care and shared decision making: Implications for ethics, public health and research*, "Health Care Analysis", 20, 2012, pp. 231-249; Stefan Priebe, Rose McCabe, *The therapeutic relationship in psychiatric settings*, "Acta Psychiatrica Scandinavica", 113, s429, 2006, pp. 69-72; Stefan Priebe, Sara Dimic, Christiane Wildgrube, Jelena Jankovic, Annie Cushing, Rose McCabe, *Good communication in psychiatry: A conceptual review*, "European Psychiatry", 26, 7, 2011, pp. 403-407.

In un esempio in cui il punto di vista del paziente riceve la dovuta attenzione, al giovane viene chiesto di condividere la propria opinione su una possibile fonte di supporto prima che il professionista faccia una raccomandazione. Il giovane ha recentemente perso la madre e si è presentato ai servizi di emergenza a seguito di un'overdose. L'operatore suggerisce una terapia del lutto, ma il giovane chiarisce che non se la sente di parlare di sua madre in un contesto terapeutico. Di conseguenza, il professionista consiglia un diverso tipo di trattamento, vale a dire la terapia cognitivo-comportamentale (CBT), inquadrandola come una forma di terapia che non si concentra sui traumi passati, ma piuttosto aiuta a sviluppare strategie per far fronte alle difficoltà presenti.

Per gli esperti per esperienza, il processo decisionale dovrebbe essere una collaborazione in cui vengono valorizzate sia la prospettiva del giovane che quella del professionista. Se manca il contributo del professionista, la decisione terapeutica diventa una responsabilità eccessiva per il giovane. Se manca il contributo del giovane, la decisione terapeutica è fondata su informazioni incomplete.

Se il giovane paziente e il professionista non hanno una discussione aperta sugli obiettivi del trattamento, finiscono per lavorare l'uno contro l'altro per tutta la durata del trattamento, senza progressi significativi. Diventa una battaglia, un'interazione tesa di 'chi ne sa di più', invece di quella che dovrebbe essere una collaborazione attiva di condivisione di conoscenze e prospettive per aiutare il giovane a sentirsi meglio.

È fondamentale che al giovane paziente venga data l'opportunità di identificare un trattamento appropriato. Il ruolo del professionista è quello di comunicare quale possa essere la soluzione migliore in base alle proprie conoscenze specialistiche, ma dovrebbe spettare al giovane valutare le informazioni e scegliere un corso di trattamento.

È importante riconoscere che le preferenze del giovane non determineranno ogni aspetto del trattamento. Piuttosto, bisogna riconoscere che sia il giovane sia l'operatore hanno informazioni preziose da condividere. Il giovane è un esperto sulla propria vita: le proprie esperienze passate (positive o negative) con diversi percorsi terapeutici, la propria capacità di mettersi alla prova o di far fronte a determinate esigenze di trattamento e le proprie preferenze generali. Il professionista ha anni di esperienza clinica.

Incorporare la 'voce' del giovane nelle decisioni riguardo al suo trattamento non significa invalidare la competenza clinica del professionista. Allo stesso modo, riconoscere lo squilibrio di potere intrinseco agli incontri clinici non esclude la validità o l'utilità delle convinzioni del giovane²⁵.

²⁵ C. Bergen, L. Bortolotti, K. Tallent, M. Broome, M. Larkin, R. Temple, C. Fadashe, C. Lee, M. C. Lim, R. McCabe, *Communication in youth mental health clinical encounters: Introducing the agential stance*, cit., pp. 682-684.

6. *La scala dell'agentività*

In questo articolo, ho identificato una prospettiva che permette agli operatori sanitari di vedere i pazienti come agenti epistemici durante gli incontri clinici. Il progetto su cui queste riflessioni sono basate è un progetto su giovani la cui salute mentale è in crisi e gli esempi che ho usato vengono dall'analisi di incontri videoregistrati nell'ambito di servizi di pronto soccorso psichiatrico nel Regno Unito. Ma penso che molte delle conclusioni a cui siamo arrivati nel corso del progetto possano applicarsi senza troppa difficoltà ad altri casi di incontri clinici.

Oserei dire che l'aspirazione a non compromettere e persino promuovere l'agentività epistemica sia utile in realtà in tutte le relazioni personali, dove si verifica uno squilibrio di potere (ad esempio, genitore e figlio; insegnante e studente; datore di lavoro e dipendente). Lo squilibrio di potere si verifica perché la parte dominante ha un'autorità maggiore o una maggiore esperienza, ed è in grado di consigliare la parte subordinata o offrire risorse e mezzi di sostegno. Questo potere sull'altro può far dimenticare alla parte dominante che la parte subordinata può esercitare un ruolo agentivo nella relazione, ha un punto di vista che conta, può contribuire a produrre e condividere conoscenze, ed è in grado di intervenire efficacemente nella propria vita.

Possiamo visualizzare la prospettiva dell'agentività epistemica come una scala, in cui ogni gradino è un passo avanti nel proteggere la capacità del proprio interlocutore di svolgere un ruolo attivo nella produzione e condivisione della conoscenza e di collaborare nei processi decisionali.

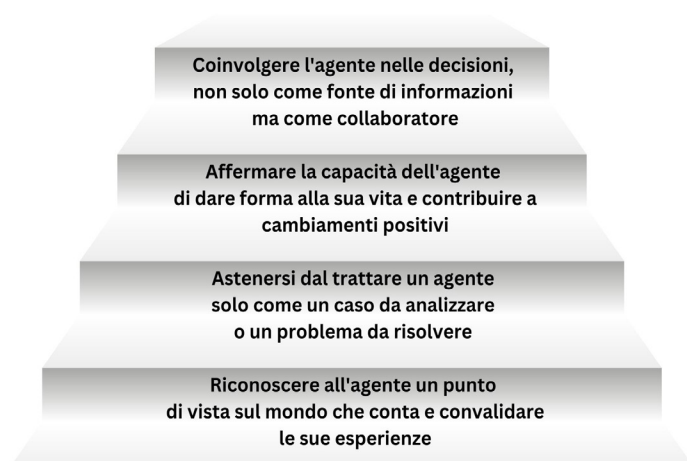


Figura 1: *La scala dell'agentività*

L'importanza del riconoscimento dell'agentività epistemica nei giovani pazienti viene confermata dalle riflessioni degli esperti per esperienza. Penso che nelle interazioni iniziali ci debba essere compassione e curiosità da parte dell'operatore. Dovrebbe esserci un forte senso di compassione nei confronti delle difficili circostanze del giovane (sia all'interno che all'esterno della sala di consultazione) che influenzano la sua capacità di farsi carico della sua salute mentale. Dovrebbe esserci anche un senso di curiosità da parte dell'operatore: dovrebbe veramente cercare di capire perché il giovane si trova nel suo attuale stato di angoscia e come si sente riguardo alla sua situazione (piuttosto che limitarsi a dire al giovane quello che dovrebbe fare). Ciò aiuta il professionista ad acquisire una comprensione più completa e ricca delle circostanze del giovane, che potrebbe essere utilizzata per massimizzare l'efficacia dei futuri piani di assistenza per il giovane.

In sintesi, rispettando e promuovendo l'agentività epistemica dei pazienti, gli operatori sanitari salvaguardano la capacità del paziente di partecipare attivamente all'incontro clinico, contribuiscono alla qualità della relazione terapeutica e migliorano indirettamente anche gli esiti clinici. Tale prospettiva è un antidoto potente contro le ingiustizie epistemiche.

Acknowledgements

The author acknowledges the contribution of Clara Bergen, Rose McCabe, Michael Larkin, Matthew Broome, Rachel Temple, Katherine Tallent and Young People's Network at the McPin Foundation to the research study discussed in this article. This was part of a project called "Agency, justice and social identity in youth mental health" (MR/T04618X/1), funded by a UK Research and Innovation (UKRI) Engagement Award. Special thanks also to Marilù Capelli.

L'autrice riconosce il contributo di Clara Bergen, Rose McCabe, Michael Larkin, Matthew Broome, Rachel Temple, Katherine Tallent e la McPin Foundation Young People's Network al progetto di ricerca discusso in questo articolo. Il progetto si intitola "Agency, justice and social identity in youth mental health" (MR/T04618X/1) ed è stato finanziato da un UK Research and Innovation (UKRI) Engagement Award. Un ringraziamento speciale a Marilù Capelli.

Deeper than Symptoms: Heterogeneity as a Challenge to Network Models in Psychiatry

Valentina Petrolini*

Veronica Caselli**

Abstract: According to the Network Models account (NM), mental disorders arise from the interplay among symptoms in a network structure. Crucially, some versions of NM rest on the idea that symptoms should be taken as the causally relevant unit of analysis in the study of mental disorders. In this paper we offer some reasons to resist such an idea, by arguing that the exclusive focus on symptoms and their connections fails to provide us with the appropriate level of analysis to understand mental disorders. Drawing on evidence from cultural psychiatry and medical anthropology, we show that *heterogeneity* raises serious issues for NM. Through the discussion of three significant cases, we suggest that some versions of NM risk missing out on crucial aspects of the person's pathology. Proponents of NM should therefore amend their account so as to make it more responsive to different aspects of heterogeneity.

Keywords: Network Models; heterogeneity; medical anthropology; motivational approach.

1. *Network Models of mental disorders*

According to the influential Network Models account (NM), mental disorders arise from direct interactions between symptoms and are seen as stable states of symptom networks strongly connected with one another¹. Differently put, NM approaches hold that mental disorders arise from the interplay

* University of the Basque Country - UPV/EHU
valentina.petrolini@ehu.eus

** University of Parma
veronica.caselli@studenti.unipr.it

¹ D. Borsboom, *A Network Theory of Mental Disorder*, "World Psychiatry", 1, 16, 2017, pp. 5-13; D. Borsboom, A. O.J. Cramer, A. Kalis, *Reductionism in retreat*, "The Behavioral and Brain Sciences", 42, 2019.

between symptoms in a network structure². NM stresses the importance of looking at causal connections among symptoms seen as the relevant objects of analysis within a given condition, as they may help us to identify how patterns of suffering coalesce together and come to self-sustain over time. Some versions of NM additionally subscribe to the rejection of a latent variable model, and argue against the idea of a common cause underlying the disorder. This is why some advocates of NM prefer to talk about “elements” as opposed to “symptoms”³.

Through these models, researchers aim to better understand how psychiatric conditions develop and exacerbate. A common example employed by Borsboom and colleagues concern anxiety disorders and panic attacks. If someone experiences a range of unpleasant physiological changes (e.g. trembling hands, a racing heart, and a sense of impending doom), one might grow concerned about this experience repeating itself and thus worry about the implications. As a consequence, one might more or less consciously enact behavioral changes to avoid further attacks (e.g. avoid leaving one’s house). This self-sustaining network of symptoms – at least under certain conditions – may end up giving rise to a full-blown anxiety disorder.

On the one hand, mapping out detailed connections among symptoms in a given population is extremely useful for researchers and clinicians to understand patterns, configurations, and developmental trajectories that a mental condition may exhibit (e.g. see one NM approach to Autism Spectrum Disorder)⁴. On the other hand, some versions of NM – such as the account developed by Borsboom⁵ – crucially rest on the assumption that symptoms can – and in fact should – be taken as the causally relevant unit of analysis⁶. Borsboom explicitly articulates this assumption in the following principle:

Principle 2: The network components “correspond to the problems that

² D. Borsboom, A.O.J. Cramer, *Network Analysis: An Integrative Approach to the Structure of Psychopathology*, “Annual Review of Clinical Psychology”, 9, 2013, pp. 91-121; A.O.J. Cramer, D. Borsboom, *Problems Attract Problems: A Network Perspective on Mental Disorders*, “Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences”, 2015, pp. 1-15.

³ D. J. Robinaugh, N. J. LeBlanc, H. A. Vuletich, R. J. McNally, *Network Analysis of Persistent Complex Bereavement Disorder in Conjugally Bereaved Adults*, “Journal of Abnormal Psychology”, III, 123, 2014, pp. 510-522; E. I. Fried, A.O.J. Cramer, *Moving Forward: Challenges and Directions for Psychopathological Network Theory and Methodology*, “Perspectives on Psychological Science: a Journal of the Association for Psychological Science”, 6, 12, 2017, pp. 999-1020.

⁴ M. K. Deserno, D. Borsboom, S. Begeer, H. M. Geurts, *Relating ASD symptoms to well-being: moving across different construct levels*, “Psychological Medicine”, 7, 52, 2017, pp. 1178-1189.

⁵ D. Borsboom, *A Network Theory*, cit.

⁶ Other developments of NM – particularly the ones proposed by Fried and collaborators – offer a finer-grained version of the idea of “network”. Our criticism does not apply to such versions of NM, which we also see as more compatible with the approach proposed here. See for instance E.I. Fried, J. K. Flake, D.J. Robinaugh, *Revisiting the theoretical and methodological foundations of depression measurement*, “Nature Reviews Psychology”, 2022, pp. 1-11.

have been codified as symptoms in the past century and appear as such in current diagnostic manuals”⁷.

This implies that symptoms “as we know them” – that is, as they are codified by current psychiatric theory and practice – lie at the right level of granularity and may be employed as appropriate units of analysis. Additionally, direct causal connections among symptoms create patterns that give rise to a network structure (Principle 3)⁸.

In this paper we set out to challenge Principle 2 by elaborating on the notion of *heterogeneity* in psychiatry. Specifically, we draw on evidence from cultural psychiatry and medical anthropology to show that psychological suffering manifests itself in very different forms depending on a variety of factors that affect diagnosis as well as symptom and network identification. Such heterogeneity is radical enough to offer good reasons to resist Principle 2. Indeed, symptoms can hardly be taken as relevant units of analysis when their expression and appraisal is so intrinsically diverse in the way in which cultural variables shape mental disorders⁹. In the next section, we argue that embracing Principle 2 may hinder our understanding of mental conditions, with potentially negative consequences on psychiatric research and practice. The exclusive focus on symptoms and their connections risks obscuring the fact that mental disorders are complex multi-level states¹⁰, and that a single level taken in isolation is unlikely to be informative when it comes to diagnosis and case formulation.

2. *Heterogeneity as a Challenge to Principle 2*

In this section we introduce some evidence from cultural psychiatry and medical anthropology that aims at exemplifying some ways in which Principle 2 fails to hold up to scrutiny. Our main focus will be a series of cross-cultural studies on schizophrenia conducted by Luhrmann and colleagues in India and the United States¹¹. We first discuss three case studies reported by Luhrmann’s team to illustrate what heterogeneity amounts to. We then argue that such heterogeneity raises issues for Principle 2, and for all the versions of

⁷ D. Borsboom, *A Network Theory*, cit., p. 7.

⁸ *Ibid.*

⁹ D. Crafa, S.K. Nagel, *The adaptive self: Culture and social flexibility in feedback networks*, “Behavioral and Brain sciences”, 42, 2019.

¹⁰ M. Olthof, F. Asselmann, F.O. Maatman, A.M.T. Bosman, A. Lichtwarck-Aschoff (forthcoming), *Complexity Theory of Psychopathology*, “Journal of Psychopathology and Clinical Science”; D. Serpico, V. Petrolini (forthcoming), *Crossing the Threshold: An Epigenetic Alternative to Dimensional Accounts of Mental Disorders*, “British Journal for the Philosophy of Science”.

¹¹ T.M. Luhrmann, J. Marrow, *Our Most Troubling Madness. Case studies in Schizophrenia across Cultures*, University of California Press, Oakland 2016.

NM that take symptoms “as we know them” as the relevant unit of analysis.

It is worth stressing that advocates of NM usually do not see heterogeneity as problematic. In a network model, disorders simply cannot be identified independently of the symptoms and relations between them, making it intrinsically difficult to compare disorders, symptoms and phenomenologies in different people, historical periods or cultures. In some cases, this is advertised as a positive feature of the account: “the relevant identification criteria simply do not exist in networks”¹². Others have defended a stronger position, according to which NM *can* robustly account for the way in which cultural variables shape mental disorders¹³. Even if some NM accounts acknowledge the role that cultural, historical and environmental factors play in the variability of symptoms, they still struggle to recognize what the “stable problem” might be in different contexts¹⁴. Yet, our discussion will show that while some forms of heterogeneity can be easily accommodated by NM, others raise more serious challenges. We present three cases from Luhmann’s work that reflect this progression. Our case studies respectively illustrate that the same diagnosis may imply a different range of symptoms, that the same symptom may involve different phenomenologies, and that the same network could grant a different clinical status to different people. In the first case, *Anisha & Veena* share a diagnosis (i.e., schizophrenia) but exhibit a completely different symptom profile. In the second case, *Sita*, the same symptom (i.e., auditory verbal hallucinations) manifests itself with a starkly different phenomenology and valence in India and the United States. In the third case, *Sunita*, the same network of symptoms is not granted clinical status and it is rather interpreted through a spiritual framework. The fact that a given network can be treated as a psychiatric condition in one context and as a privileged status in another suggests that the symptom level inadequately captures the complex nature of mental disorders.

3. *Anisha and Veena*

Before we delve deeper into this case, it is worth discussing – albeit briefly – the notion of *diagnostic neutrality* introduced by Sousa¹⁵, who observed a group of psychiatrist and mental health clinicians in Lucknow (Northern

¹² D. Borsboom, A.O.J. Cramer, A. Kalis, *Reductionism in retreat*, cit., p. 8.

¹³ D. Crafa, S.K. Nagel, *The adaptive self*, cit.

¹⁴ E.I. Fried, A.O.J. Cramer, *Moving Forward*, cit.; D. Borsboom, A.O.J. Cramer, A. Kalis, *Reductionism in retreat*, cit., p. 8.

¹⁵ A.J. Sousa, *Diagnostic Neutrality in Psychiatric Treatment in North India*, in T.M. Luhmann, J. Marrow, *Our Most Troubling Madness*, cit.

India). When confronted with severe cases of schizophrenia, the clinicians observed by Sousa often decided not to share the official diagnosis with their patients. As a consequence, diagnostic labels did not really play a role in their communication with patients or their family members. Individuals with schizophrenia were not categorized as “irrevocably different”¹⁶ and that the disorder itself was not treated as an immutable condition but rather as a “cluster of symptoms that would remit with medication and time”¹⁷. Notably, alternative explanations offered by the patient or the family – e.g., a curse on the household – were not explicitly rejected by clinicians but rather peacefully coexisted alongside the official diagnosis. However, the diagnostic label still played an important role *for clinicians* – e.g., in terms of treatment, medication regimes, dosage changes in response to relapses, and so on. Sousa then explains the advantages of diagnostic neutrality by discussing the case of two sisters, Anisha and Veena. Although both sisters have been formally diagnosed with schizophrenia, their symptom manifestations are utterly different: Veena is completely silent and bordering on catatonic, while Anisha is suffering from elaborate paranoid delusions centered on the belief that her husband and in-laws are trying to kill her. Sousa’s descriptions of the two sisters vividly illustrate their different symptoms presentation:

Veena was completely silent: she floated around the house like a specter, disheveled, staring but never speaking. Veena had not spoken for years – amounting, on the day I met her, to decades of silence.

Anisha would read the newspaper, focus on crime stories, and become obsessed that the villains would come find her. Mrs. Chaturvedi [Anisha’s mother] laughed and, pointing at Anisha’s young nephews running in the sitting room, exclaimed that ‘Even babies were enemies!’¹⁸

Diagnostic neutrality appears particularly beneficial in this case as labeling the disease might have the detrimental effect of comparing Anisha to Veena, who is more severely ill and with fewer chances of recovering or improving her quality of life. In this sense, Anisha and Veena’s shared diagnosis of schizophrenia appears to have little practical relevance in their daily lives: their routines and abilities are very different, and they are assigned distinct roles and responsibilities within their family.

From a NM perspective, this case represents a situation in which two clusters of symptoms usually associated with the same disorder (i.e., schizophrenia) are approached and treated differently by clinicians, patients, and family members. In a case like this, NM may easily accommodate heteroge-

¹⁶ Ivi, p. 53.

¹⁷ Ivi, p. 43.

¹⁸ Ivi, p. 46.

neity, as Anisha's and Veena's profiles would probably end up forming different networks. While in Anisha's case delusional beliefs would feature more prominently, Veena's network would probably center on her catatonic and silent behavior. Cramer & Borsboom¹⁹ discuss a similar case with respect to depressive disorders, by illustrating two situations in which the same diagnosis is exemplified by different architectures. NM may actually represent an improvement with respect to other models as they allow researchers to identify significant differences within broad, umbrella-like diagnostic categories that are unlikely to reflect unique disorders – e.g. schizophrenia²⁰.

However, NM would then have to provide some principled reasons as to why these different networks give rise to disordered – or at least clinically relevant – states as opposed to merely irrational behaviors²¹. Given that the appeal to an underlying pathology or common cause becomes unavailable, NM has to come up with reliable criteria that would allow clinicians to distinguish between normal and pathological networks. Although Cramer & Borsboom²² mention some of these criteria in passing – e.g. duration of symptoms, presence of feedback loops – their indications appear insufficient when it comes to determining whether a given network should be seen as healthy, potentially problematic, or downright pathological²³. Things get even more complicated once we take into account other forms of heterogeneity involving the same symptom, such as the ones that we discuss below.

4. *Sita and Carolina*

Here we discuss some of the comparative work conducted on Luhrmann & Padmavati²⁴ on auditory verbal hallucinations (AVH henceforth) in people from different cultures, with a focus on India and the United States. Their study makes a convincing case for how a relatively common symptom (such as hearing voices) may present itself very differently in terms of intensity,

¹⁹ A.O.J. Cramer, D. Borsboom, *Problems Attract Problems*, cit.

²⁰ S. Guloksuz, J. van Os, *The slow death of the concept of schizophrenia and the painful birth of the psychosis spectrum*, "Psychological Medicine", 2, 48, 2018, pp. 229-244.

²¹ L. Bortolotti, *Delusions and other irrational beliefs*, Oxford University Press, Oxford 2010.

²² A.O.J. Cramer, D. Borsboom, *Problems Attract Problems*, cit.

²³ One related issue concerns determining some reliable criteria as to how and why a symptom should be included in a given network, since pathological networks are understood as nothing but associations among co-occurring variables. Similarly, threshold considerations may arise about the number or intensity of symptoms required for a network to qualify as pathological, and it is unclear how NM would treat disorders that feature one prominent symptom instead of a network. We cannot delve deeper into these issues in this paper, but see E.I. Fried, A.O.J. Cramer, *Moving Forward*, "Perspectives on Psychological Science: a Journal of the Association for Psychological Science", 6, 12, 2017, pp. 999-1020 for a discussion of some of these points.

²⁴ T. Luhrmann, R. Padmavati, *Voices that Are More Benign*, cit.

content, and valence when experienced in different cultural contexts. Luhrmann's interviews with psychiatrists and patients in Chennai (Southern India) reveal that voices are generally experienced as benign and as coming from familiar people or gods. The content of these AVH often contains positive messages: "You are the one. You're the one I came for"²⁵. This sharply contrasts with studies and interviews on AVH conducted in Europe and the United States, in which voices are traditionally experienced as negative, intrusive, fragmented, and dystonic²⁶.

Luhrmann and colleagues²⁷ have suggested that these different experiences in terms of symptoms may have an impact on the way in which mental conditions develop and exacerbate. They discuss the case study of Sita, a woman exhibiting severe symptoms of schizophrenia (and AVH in particular), whose daily functioning qualifies as "mild to moderate". Sita had never been hospitalized in a psychiatric facility, she could take care of her family to some extent, and was regarded by her parents as a productive member of the family: "She is okay, she can do things"²⁸. On Luhrmann's view, Sita is not an isolated case but rather reflects a pattern of more benign course and outcome of schizophrenia in South-East Asia compared to the United States. Multiple factors may be responsible for such a difference: for instance, a deeper level of family involvement in the process of treatment and care, and the attitude of diagnostic neutrality embraced by clinicians (see above) are likely to play a role. More fundamentally, however, mental conditions are understood as personal or relational struggles that the patient is *able* to overcome, as opposed to chronic and lifelong diseases or disabilities over which they have no control.

The experience of AVH reported by Sita is remarkably different from the ones reported by schizophrenic patients in the United States. As we mentioned above, first-person reports and interviews conducted with American patients often describe voices as intrusive, mean, and violent²⁹. Luhrmann

²⁵ Ivi, p. 99.

²⁶ C. Fernyhough, *Alien voices and inner dialogue: towards a developmental account of auditory verbal hallucinations*, "New Ideas in Psychology", 22, 1, 2004, pp. 49-68; L. C. Johns, K. Kompus, M. Connell, C. Humpston, T. M. Lincoln, E. Longden, A. Preti, B. Alderson-Day, J. C. Badcock, M. Cella, C. Fernyhough, S. McCarthy-Jones, E. Peters, A. Raballo, J. Scott, S. Siddi, I. E. Sommer, F. Larøi, *Auditory verbal Hallucinations in persons with and without a need for care*, "Schizophrenia Bulletin", 40, 4, 2014, pp. 255-264; B. Alderson-Day, S. McCarthy-Jones, S. Bedford, H. Collins, H. Dunne, C. Rooke, C. Fernyhough, *Shot through with voices: dissociation mediates the relationship between varieties of inner speech and auditory hallucinations proneness*, "Consciousness and Cognition", 27, 2014, pp. 288-296.

²⁷ T.M. Luhrmann, R. Padmavati, H. Tharoor, A. Osei, *Differences in voice-bearing experiences of people with psychosis in the USA, India and Ghana: interview-based study*, "The British Journal of Psychiatry", 1, 206, 2014, pp. 41-44; T.M. Luhrmann & J. Marrow, *Our Most Troubling Madness* cit.

²⁸ T.M. Luhrmann, R. Padmavati, *Voices that Are More Benign*, cit., p. 103.

²⁹ E.R. Saks, *The center cannot hold: My journey through madness*, United Kingdom, Virago

describes a woman she interviewed along these lines:

Carolina, a sixty-year-old American woman with schizophrenia whom I interviewed in California, heard voices pretty constantly [...] She explained that the voices said ‘That I’m not good for nothing, that I am a bad person, that I don’t know nothing, I don’t know how to speak English very well, that I’m totally nothing good’. They treated her ‘really bad’. The voices told her what to do, although often she didn’t do what they commanded. They said to fight, to not talk to people, to be mean³⁰.

By contrast, here’s how Luhmann describes Sita’s experience with AVH:

Sita and her father redefined those voices. Her main phenomena, they suggested, were not auditory voices but emanations and vibrations – and, as such, they were instances of the divine stuff that exudes from God [...] But the voices never told her to harm herself, nor to harm others, and in many respects she still felt as if she were the one in control [...] She could talk to them and she could argue with them. She insisted that many – most – of the voices were good. She said that she heard her kin speaking with her, advising her, telling her what to do in daily tasks³¹.

These two vignettes illustrate that the same symptom may acquire a completely different profile and valence in different cultural contexts. Although both Carolina and Sita are regarded as being in need of clinical attention and support, Sita’s experience with the voices is more benign overall and fits into a wider cultural narrative where these phenomena are not experienced as intrinsically distressing or problematic. Her relationship with AVH is acknowledged and validated by her family members – her father in particular – to the point that the voices become “part of her social world”³². Despite reporting some distressing experiences, Sita appears to have a sufficient degree of control over the voices: she argues and interacts with them, “I was very logical in my arguments towards the voices”³³, and she ignores or minimizes negative experiences by directing her attention towards the more reassuring voices.

The fact that the same symptom may be experienced in a wildly different way depending on cultural considerations raises a serious challenge to Principle 2. In fact, cases like Sita and Carolina illustrate the shortcomings of the idea that symptoms should be taken as relevant and sufficiently fine-grained units of analysis. In this case, the exclusive focus on symptoms and their connections would fail to capture some significant differences between the two situations. Indeed, by adopting a NM approach, we may reach the

Press, 2007.

³⁰ T. Luhmann, R. Padmavati, *Voices that Are More Benign*, cit., p. 105.

³¹ Ivi, p. 106.

³² Ivi, p. 111.

³³ Ivi, p. 108.

preliminary conclusion that Carolina's and Sita's networks look different. For example, we may see that Carolina's network exhibits a stronger connection between AVH and anxiety with respect to Sita's network, or that self-reproach features more prominently in Carolina's profile. In this sense, we may be able to successfully *describe* some core differences between the two manifestations. However, without further decomposing the initial symptom and unpacking its core features, we would be unable to say anything significant about *why* and *in which way* their expressions of suffering actually differ.

This clearly has important consequences also from a clinical perspective. A solely descriptive endeavor, such as the one encouraged by NM, risks overlooking a host of factors that clinicians may employ to support the patient more effectively – e.g., by strengthening the degree of family support, by promoting a particular form of talk therapy, by fostering social connections, and so on. In this scenario, NM helps us to describe two manifestations of suffering without being able to explain significant differences between them. Case formulation would instead be improved by moving beyond Principle 2, for instance by explicitly incorporating the role played by cultural factors in the appraisal of symptoms. In the following section we introduce yet another case of heterogeneity that poses a more serious challenge to NM, because it involves a different assessment of the network itself.

5. *Sunita*

The third case that we discuss draws on Sood's fieldwork on spirit possession and psychosis conducted in the temple town of Balaji, Mehndipur in Northern India³⁴. The cases of Sita, Anisha, and Veena discussed in the previous sections already corroborate the idea that symptoms take on different contents and valence in different socio-cultural contexts. The case of Sunita pushes this claim a step further by showing that in some cases psychotic symptoms – such as delusions and hallucinations – are granted spiritual as opposed to pathological status.

The notion of “idioms of distress”³⁵ offers an interesting framework to better understand this phenomenon. While in Balaji some behavioral manifestations do signal emotional distress and vulnerability, these are also interpreted as spiritual experiences of divine possession that grant higher social status. People undergoing these experiences are often understood to retain a special relation-

³⁴ A. Sood, *Madness Experienced as Faith: Temple Healing in North India*, in T.M. Luhrmann, J. Marrow, *Our Most Troubling Madness*, cit.

³⁵ M. Nichter, *Idioms of distress: alternatives in the expression of psychological distress: A case study from South India*, “Culture, Medicine and Psychiatry”, 5, 1981, pp. 379-408.

ship with a specific divinity and are at times seen like prophets, while at the same time remaining in need of special care and a safe living environment³⁶.

The relationship between these “spiritual diseases” (*sankat*) and mental disorders as conceived by medical psychiatry is quite complex. On the one hand, they seem to have much in common as people seeking spiritual help in temple towns such as Balaji do so primarily for behavioral, emotional, or relational problems. Notably, these forms of suffering lack an evident physical cause and cannot be treated in any other way. On the other hand, spiritual afflictions importantly contribute to the construction of a valued social identity that interprets some experiences – e.g. voices and visions – as signs of the divine as opposed to signs of a disease. As we already mentioned in the previous section, the healing process in these cases tends to be cashed out in terms of the individual progressively gaining control over the possession and changing her relationship to the divinity³⁷.

Sood³⁸ illustrates the case of Sunita as a paradigmatic example of spirit possession. At the time of their encounter, Sunita had been living in the temple for more than fifteen years during which she claims to have been directly communicating with the prophet Babaji, the deceased head priest and founder of the temple. In a carefully crafted notebook, Sunita collects Babaji’s words which incidentally talk about some of her biographical tribulations in the third person (e.g., domestic violence, forced separation from her daughter). Sunita’s experience would be squarely classified as psychotic in clinical terms, being characterized by visions and revelations, disorganized speech, delusional thinking, and auditory hallucinations that she interpreted as verbal communications with Babaji. Yet, Sunita also enjoys a respectable social place at the temple: she appears well-integrated and she has formed meaningful relationships with other women living in the temple³⁹. Similarly to Sita, her experience with AVH appears particularly benign as opposed to distressing: she sees herself as an apprentice of Babaji, she is proud of such divine calling, and she is confident that she fulfills it well through her writing work. However, as opposed to Sita, Sunita is not regarded by the community as being in need of psychiatric support: her symptoms are treated as a spiritual experience as opposed to a clinical one.

For this reason, cases like Sunita represent an even greater challenge to the NM approach. Indeed, we can imagine that her network of symptoms would

³⁶ A. Sood, *Madness Experienced as Faith*, cit., p. 129.

³⁷ Notably, such a process is inherently social, as the individual learns to deal with the issue within a sanctioned and relatively controlled cultural setting, such as the Balaji temple (for a European example of a similar phenomenon, see the work conducted by De Martino in Southern Italy (Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961).

³⁸ A. Sood, *Madness Experienced as Faith*, cit.

³⁹ Ivi, pp. 135-138.

be extremely similar to the one exhibited by a psychotic patient in Europe or in the United States (e.g., anxiety → intrusive thoughts → AVH). However, NM would be unable to tell us anything significant about the reasons why one of these virtually identical networks fails to count as pathological or at least as clinically significant in the relevant context. By contrast, Sood's anthropological analysis uncovers some potentially convincing reasons behind such a difference: as we discuss above, some symptoms are appraised as more benign or positive (Sita) and at times they even grant the person a particular social role (Sunita).

6. *Taking stock*

Taken together, the case studies discussed in the previous sections show that NM may sufficiently account for different ways in which symptoms interact with one another, and can do so cross-culturally. In the case of Anisha and Veena, NM is able to meaningfully distinguish between heterogeneous manifestations of schizophrenia by representing them through two different networks. In Sita's case, NM is still able to describe some core differences between her mental condition and the one exhibited by Carolina, an American woman who received the same diagnosis of schizophrenia. However, these cases *also* show that symptoms crucially interact with other aspects of the person's context, such as life events, culture, social status, etc. These aspects are extremely relevant to the person's pathology but run the risk of being overlooked if we endorse Principle 2 with its exclusive focus on symptoms and their connections.

Let us recap the main reasons supporting our critique to this aspect of NM. First, stressful life events significantly influence a person's symptomatology without qualifying as symptoms themselves. This is particularly relevant when it comes to traumatic events such as the ones described in some of the cases above. For instance, prolonged exposure to domestic violence and marital issues are known to trigger pathological manifestations⁴⁰. Although Cramer & Borsboom⁴¹ grant that stressful life events may have a significant impact on symptoms, this seems to stand in contrast with Principle 2. If factors besides symptoms – e.g., traumatic events – are taken to be significant in determining how disorders come about, then NM needs to be more specific about the role they play in the model. Although this issue has been acknowledged by some recent developments of NM, this seems to have an impact on

⁴⁰ J. Das, R. Kumar Das, V. Das, *The mental health gender-gap in urban India: patterns and narratives*, "Social Science and Medicine", 9, 75, 2012, pp. 1660-1672.

⁴¹ A.O.J. Cramer, D. Borsboom, *Problems Attract Problems*, cit., 2015, pp. 1-15.

the very characterization of mental disorders within such models. Indeed, if life events may act as triggers for psychopathological conditions, it becomes more difficult to argue that mental disorders arise from “direct interactions between symptoms”⁴².

Second, NM can account for *cultural heterogeneity* to a certain extent – i.e., it can map out symptom networks in different cultures or contexts. NM may also be employed as a useful tool to map such heterogeneity, for instance when we need to understand how different expressions of a given symptom interact in a causal network (see Fried⁴³ and Dalege⁴⁴ for some examples). Yet, such an approach still fails to explain why we should see these different networks as pathological or as clinically relevant to different degrees. On the one hand, the model explicitly rules out the possibility of treating two culturally diverse networks as different instances of the same underlying pathology. As Borsboom and colleagues put it: “Because disorders are states of a network that are determined by patterns of causal interactions between symptoms, there is no independent mode of observation that could serve to ascertain that American, Israeli, and Japanese depressions are ‘really the same’ even though they feature different symptomatology”⁴⁵. On the other hand, the model does not seem to have the resources to assess whether a given network is pathological or clinically significant without appealing to external considerations. Indeed, Sita’s or Sunita’s networks of symptoms would be extremely similar to the one exhibited by a (European or American) schizophrenic patient: that is, they would be virtually identical from a NM perspective. However, such a perspective glosses over some crucial differences in virtue of which some experiences are appraised as positive as opposed to symptomatic, or even and as spiritual as opposed to clinical.

Although we cannot offer a fully fleshed-out response in this paper, we believe that shifting towards a more *motivational approach* to symptoms may mitigate some of the undesirable consequences outlined above. Motivational approaches see symptoms as meaningful signs of suffering whose formation and maintenance may provide individuals with psychological and at times even epistemic benefits⁴⁶. Delusions are usually taken as a case in point, as

⁴² D. Borsboom, *A Network Theory*, cit..

⁴³ E.I. Fried, S. Epskamp, R.M. Nesse, F. Tuerlinkx, D. Borsboom, *What are ‘good’ depression symptoms? Comparing the centrality of DSM and non-DSM symptoms of depression in a network analysis*, “Journal of affective disorders”, 189, pp. 314-320.

⁴⁴ J. Dalege, D. Borsboom, F. van Harreveld, H. L.J. van der Maas, *Network Analysis on attitudes: A brief tutorial*, “Social psychological and personality science”, 8, 5, 2017, pp. 528-537.

⁴⁵ D. Borsboom, A.O.J. Cramer, A. Kalis, *Reductionism in retreat*, cit., p. 8.

⁴⁶ R. McKay, R. Langdon, M. Coltheart, *“Sleights of Mind”: Delusions, defences, and self-deception*, “Cognitive Neuropsychiatry”, 10, 4, 2005, pp. 305-326; L. Bortolotti, *The epistemic innocence of motivated delusions*, “Consciousness and cognition”, 33, 2015, pp. 490-499.

individuals may come to endorse bizarre or idiosyncratic beliefs – e.g. “Malevolent strangers are out to kill me” – as a coherent response to negative feelings or experiences – e.g. “I deserve being punished”⁴⁷. Recently, Garson has further revived the motivational tradition – dating back to Sigmund Freud, Fromm-Reichmann and Stack Sullivan among others – and suggests we see mental disorder as a “designed feature” of some sort. On this view, psychiatric symptoms have a teleological purpose and thus must be analyzed and interpreted as meaningful as opposed to merely dysfunctional⁴⁸.

On these views, symptoms work as meaningful signs that guide clinicians towards more accurate diagnoses and treatments. Adopting a motivational approach would thus allow us to salvage NM while rejecting Principle 2. Symptoms and their connections would not be regarded as the relevant units of analysis, but rather as a useful starting point towards a deeper understanding of mental conditions.

The claim that psychiatry should be concerned with symptoms *qua* signs of suffering may be elaborated in various ways. One prominent idea is that psychiatry, as a branch of medicine, should ultimately aim at *etiological* explanations. That is, it should better understand and explain *why* people think, feel, and behave in a certain way that is experienced as hurtful and disruptive of their well-being. The parallel with somatic medicine is illuminating in this sense: measurable signs (e.g., a high bodily temperature) may be the consequence of multiple causes that need to be correctly identified and treated (e.g., bacterial versus viral infection)⁴⁹. Historically speaking, this project has been extremely hard to implement, and as a result the discipline keeps oscillating between remote causes and superficial taxonomies⁵⁰. In this trajectory, approaches such as NM prove useful to detect and describe complex patterns of symptoms. Indeed, symptoms undoubtedly interact with each other and form complex and

⁴⁷ R. McKay, M. Kinsbourne, *Confabulation, delusion, and anosognosia: Motivational factors and false claims*, “Cognitive Neuropsychiatry”, 15, 1/2/3, 2010, pp. 288-318. Some recent studies specifically underscore the role played by feelings of *shame* in the development of persecutory delusions. M. Tonna, F. Paglia, R. Ottoni, P. Ossola, C. De Panfilis, C. Marchesi, *Delusional disorder: the role of personality and emotions on delusional ideation*, “Comprehensive Psychiatry”, 85, 2018, pp. 78-83; D. F. Borrelli, R. Ottoni, S. Maffei, C. Marchesi, M. Tonna, *The Role of Shame in Schizophrenia Delusion: The Interplay Between Cognitive-Perceptual and Emotional Traits*, “The Journal of Nervous and Mental Disease”, 5, 211, 2023, pp. 369-375.

⁴⁸ J. Garson, *Madness: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

⁴⁹ D. Murphy, *Psychiatry in the Scientific Image*, MIT Press, Cambridge 2006; J.A. Gordon, A.D. Redish, *On the Cusp. Current Challenges and Promises in Psychiatry*, “Computational Psychiatry: New Perspectives on Mental Illness”, 20, 2016, pp. 3-14.

⁵⁰ P. Zachar, K.S. Kendler, *The Philosophy of Nosology*, “Annual Review of Clinical Psychology”, XIII, 2017, pp. 49-71; I.G. Elbau, E. B. Binder, V.I. Spoomaker, *Symptoms are not the solution but the problem: Why psychiatric research should focus on processes rather than symptoms*, “Behavioral and Brain Sciences”, 42, 2019.

self-sustaining network structures (e.g. belief that others are persecuting you → paranoia → social isolation). However, the main target of psychiatric intervention should be *why and how* such structures come about. In this sense, NM cannot tell us the whole story and need to be supplemented by etiological explanations⁵¹.

Embracing a motivational approach may contribute to moving some steps in the right direction. Going back to the case studies above: different ways in which psychological suffering manifests itself need not be grouped together solely in virtue of exhibiting a similar network of symptoms. While NM could successfully differentiate between Anisha and Veena, it had a harder time explaining the differences between Sita and Carolina and even making sense of Sunita's experience. By contrast, a successful motivational approach should uncover, and then target, the reasons behind the development and exacerbation of such structures⁵². In Anisha's case, for instance, the prolonged exposure to domestic violence at her husband's household probably played a key role in the development and exacerbation of her persecutory delusions. Similarly, Sunita's experience of spiritual possession may constitute a (partially adaptive) response to traumatic life events, such as the forced separation from her daughter. In this case, her symptomatology lends itself to a motivational explanation: her belief about being an apprentice of the prophet Babaji effectively justifies her long stay at the temple as well as her impossibility to go home to her family. By contrast, Principle 2 would prompt us to take these symptoms at face value, thereby failing to see how they are meaningfully connected with the patient's life history and culture.

This point is obviously relevant when it comes to clinical intervention. Given that NM are designed to explore symptoms and their connections,

⁵¹ T. Ward, R. Fisher, *Families of network structures - we need both phenomenal and explanatory models*, "Behavioral and Brain Sciences", 42, 2019.

⁵² The idea that motives – be they conscious or otherwise – can exert a powerful influence on beliefs and behavior traces back to psychodynamic accounts (R. McKay, R. Langdon, M. Coltheart, *"Sleights of Mind"*, cit.; S. Freud, *Inhibitions, symptoms, and anxiety*, London, Hogarth, 1926). On these views, symptoms have both a functional and a symbolic role. They allow individuals to express their psychological suffering in different forms, but their content also represents something beyond what they directly indicate. Notably, the symbolic role of symptoms also helps us when it comes to comparing different "idioms of distress" (V. Crapanzano, *The Life History in Anthropological Field Work*, "Anthropology and Humanism Quarterly", 2, 2-3, 1977, pp. 2-22; M. Nichter, *Idioms of distress*, cit.) and different disorders cross-culturally (Y. Bilu, *The Moroccan Demon in Israel: The Case of "Evil Spirit Disease"*, "Ethos", 8, 1980, pp. 24-39). Regardless of whether we are willing to commit to psychoanalysis as a theory or practice, we may still embrace a Freudian-inspired view of symptoms that sees them as complex processes where motivations play a causal role. As the cases above illustrate, symptoms may be connected with the patient's dispositions and life-experiences in a complex way that often escapes generalization.

they tend to encourage the view that treating a mental condition would simply amount to removing the symptoms from the person's experience. From a motivational perspective, this is clearly wrongheaded, as part of the clinician's work consists precisely in the search for a wide and comprehensive explanation of the person's suffering targeted towards effective intervention. On this view, symptoms may be *motivated* in two different senses. On the one hand, they may carry a *meaning* that is importantly connected with the person's life experience and as such may point to traumatic events that need to be addressed in a therapeutic setting. On the other hand, they may represent a motivated – although not always adaptive – *defensive response* against environmental or psychological adversity. In this sense, forms of treatment targeted towards the elimination or mitigation of symptoms may end up being counterproductive. Once we grant a deep connection between symptoms and experiences, the goal of clinical intervention should be to uncover the ideas and motives behind their formation. NM may represent a useful stepping stone in this enterprise, as mapping networks of symptoms, along with their weight and interactions, allows us to move forward towards successful explanations in psychiatry. However, despite their merits, NM accounts – and Principle 2 in particular – are still far from offering a convincing picture of the complex nature of mental disorders.

In this paper we offer some reasons to resist one of the guiding principles of NM, namely the idea that symptoms should be taken as the relevant unit of analysis when studying mental disorders. Drawing on evidence from cultural psychiatry and medical anthropology, we argue that focusing exclusively on symptoms and their connections fails to provide us with the appropriate level of analysis to understand mental disorders. Through the discussion of some representative case studies, we show that various aspects of *heterogeneity* raise serious issues for NM. By embracing such an approach, researchers risk missing out on crucial aspects of the person's pathology, ranging from the way in which suffering is expressed to the assessment of whether a given network should count as pathological. We conclude by preliminarily suggesting that these undesirable consequences may be avoided by adopting a *motivational approach* to psychopathology, where symptoms are seen as meaningful signs of suffering.

Focus
“De Martino e noi”
A cura di Simone Capozzi

Introduzione

Simone Capozzi

Ernesto De Martino (1908-1965) non è un autore che abbia bisogno di presentazione, specialmente in Italia. Nel 2025 ricorreranno i 60 anni dalla sua morte. L'importanza della sua opera, nella cultura italiana ed europea, è andata lentamente crescendo dopo la sua scomparsa e ha raggiunto livelli significativi negli ultimi quindici anni con il moltiplicarsi di pubblicazioni, volumi, convegni e traduzioni anche al di fuori dei confini italiani. Dal *Mondo magico* (1948) e *Sud e magia* (1959) fino al postumo *Fine del mondo* (1977), le sue opere hanno quasi tutte – e ognuna diversamente – raggiunto lo statuto di classico, a testimonianza di una ricerca che ha saputo non solo identificare gli snodi fondamentali di sviluppo di alcune discipline accademiche, ma che ha contribuito profondamente alla trasformazione della cultura italiana della seconda metà del Novecento. Il periodo storico in cui si inserisce la sua attività di ricerca, d'altronde, nel ventennio che va dal Dopoguerra al boom economico (1958-1963), è stato il periodo di più intenso cambiamento economico e culturale della recente storia d'Italia: mentre De Martino indagava i margini del Paese, lo scrittore Alberto Arbasino raccontava, con *Fratelli d'Italia* (1963), un Paese che voleva lasciarsi alle spalle il passato recente.

I testi di De Martino funzionano come autentici prismi e differenti discipline hanno tratto temi e argomenti di riflessione dalla sua praticata 'indisciplina'. La filosofia ha visto in De Martino, tra storicismo e ontologismo, un fabbro di concetti che resistessero alla prova delle indagini etnografiche; la storia delle religioni un contributo fondamentale alla vita religiosa del Sud; l'antropologia, tra le altre cose, una precoce attenzione al corpo in azione nella dinamica rituale, in consonanza con gli interessi della fenomenologia francese; i *Cultural Studies* vi hanno ritrovato uno storico delle culture

* L'occasione di riflessione si deve alle giornate di seminari *Spettri di Ernesto De Martino*, organizzate tra maggio e novembre 2022 presso l'Università degli Studi Roma Tre da chi scrive insieme a Stefano de Matteis e Massimo Marraffa. Queste pagine fungono anche da introduzione a un volume futuro dedicato a *Spettri*.

(soprattutto in riferimento agli scritti della *Fine del mondo*) e l'autore di una sorta di *Passagenwerk* italiano¹; l'etnopsichiatria ha riflettuto sulle pagine che De Martino ha dedicato al progetto di una ricerca interdisciplinare sui concetti di malattia e salute. Questa singolare capacità di rifrazione si deve probabilmente alla motivazione centrale che ha animato l'attività di De Martino: il tentativo di elaborare un *umanesimo etnografico*.

Solo attraverso l'incontro con l'altro volto dell'occidente – il volto del colonizzato, del “primitivo”, del subalterno – e tematizzando la relazione tra questo e la modernità occidentale, possono emergere i contorni delle nostre specifiche formazioni culturali con il carico annesso di miserie e di splendori. D'altronde, oggi, in vari modi e con alterne fortune, differenti prospettive nelle Humanities (femminismi, *Cultural Studies*, *Subaltern Studies*, *Post-Human*, *Black Cultural Studies*) hanno dibattuto e consacrato la fine dell'umanesimo e del soggetto classico, trovando il proprio punto di partenza nelle conclusioni di *Le mots et les choses* (1966): «L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine»²; la figura dell'essere umano costruita dall'umanesimo moderno è un volto disegnato sulla sabbia che le onde marine minacciano di cancellare. Fin dagli esordi, invece, per De Martino la crisi dell'umanesimo è innanzitutto indagata con un certo pathos della fine, con l'idea implicita che ogni crisi sia un interregno in cui si verificano i fenomeni più morbosi; allo stesso tempo, diversamente dai tentativi di certa teoria contemporanea di sbarazzarsi dell'ingombrante figura del soggetto (o di considerarlo dato apriori), la dinamica presenza/crisi della presenza, nei testi di De Martino a partire dal *Mondo Magico* (1948), problematizza la questione della datità del soggetto in direzione di una radicale incertezza ontologica. L'intenzione delle pagine racchiuse in questo *focus* è quella di evidenziare alcuni degli aspetti della ricerca di De Martino che risuonano con prospettive contemporanee, nonché con le ansie e le aspirazioni del nuovo millennio. È questa qualità, soprattutto, a rendere i testi di De Martino dei classici anche al di là degli specialismi accademici. Scriveva Mario Praz che “i classici esistono solo in quanto i moderni riconoscono, o credono di riconoscere in loro essi medesimi”, aggiungendo che “il mondo è invero soltanto la proprietà dei vivi, e i morti vi han parte solo allorché i vivi si rispecchiano in loro”². Tra noi e De Martino esiste una cesura storica: chiamiamola pure *cultura dell'Antropocene*, intendendo la consapevolezza, più o meno diffusa, dei cambiamenti economici, ambientali e demografici avvenuti dal 1945 ad oggi. Possono i concetti formulati dall'antropologo

¹ Michele Cometa, *Studi culturali*, Guida, Napoli 2010, vol. 22, p. 177.

² Mario Praz, *Geometrie anamorfiche: Saggi di arte, letteratura e bizzarrie varie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 26.

napoletano servirci nella presente congiuntura storica? In che modo? Possiamo riconoscerci nelle sue pagine?

I testi presentati nelle seguenti pagine si propongono di indagare le relazioni tra noi e De Martino, seguendo la cronologia delle opere: il focus si apre con un contributo sull'attualità del *Mondo Magico* (1948) e si chiude con la paradossale inattualità della *Fine del Mondo* (1977), che pure, tra riedizioni e nuove traduzioni, sembrerebbe ascrivibile nel novero dei testi necessari perché attualissimi. Tra i differenti contributi, c'è un'intervista a Maria Cristina Pompa, professoressa associata di antropologia all'Università Federale di São Paulo, la cui intenzione è quella di raccontarci l'avviata traduzione e ricezione dei testi di De Martino nel contesto culturale brasiliano. Buona lettura.

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 visuto 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.

Carlo Ginzburg ed Ernesto De Martino

Marcello Mustè*

English title: Carlo Ginzburg and Ernesto De Martino

Abstract: Ever since his 1963 review of *The Land of Remorse*, published in the journal “Il centro sociale”, Ernesto De Martino has always represented a fundamental reference point for Carlo Ginzburg’s historiography. The article reconstructs the various passages of an original interpretation, which mainly concerns *The Magic World* and, with the important discussion promoted in 1979 by the “Quaderni storici”, *The End of the World*. There is no lack of critical aspects and grounds for detachment, such as those relating to the concepts of “cultural circulation” and the “ethos of transcendence”. In addition to the judgement on De Martino’s writings, the article considers the influence exerted in the construction of Ginzburg’s major historical works, in particular on *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* and the theoretical chapters of *Ecstasies. Deciphering the Witches’ Sabbath*.

Keywords: Ernesto De Martino; Carlo Ginzburg; microhistory; theories of History; idealism.

Carlo Ginzburg è uno storico che ha largamente praticato il genere dell’autobiografia. Sono numerosi gli scritti in cui racconta la sua ricerca e tenta, da prospettive e in periodi diversi, di segnarne le discontinuità e le evoluzioni. Non si tratta di un’attenzione eccessiva rivolta al proprio ego, alla propria persona o al proprio lavoro, né di una tendenza distruttiva all’autocritica, ma di una precisa indicazione teorica e culturale. Storiografia e autobiografia (come, d’altronde, filosofia e autobiografia) sono dimensioni strettamente intrecciate, per molti versi iscritte l’una nell’altra. Non parliamo tanto delle vicende personali o private della vita, ma di un sé comune, collettivo, dove la vicenda di uno studioso incontra ferite e traumi della propria generazione,

* Università di Roma “La Sapienza”
marcello.muste@uniroma1.it

provando a rappresentarle e a renderne ragione sul piano della ricerca storica e della riflessione filosofica. Lo stesso De Martino verrà interpretato da Ginzburg con la formula di “autobiografia nascosta”. In certo modo si tratta di una categoria generale, tutto il nostro lavoro è una specie di “autobiografia nascosta”, che a volte viene alla luce, altre volte rimane “nascosta” dietro la ricostruzione di serie documentarie o la sequenza di concetti.

Nelle pagine autobiografiche, Ginzburg ha sempre riconosciuto nell'opera di De Martino, in particolare nel *Mondo magico*, una delle principali fonti del suo lavoro. Nel discorso del 2011 per il conferimento del premio Balzan, parlando della benjaminiana “partita a scacchi” iniziata nell'autunno 1959 con i processi di stregoneria, ha ricordato l'impressione suscitata in lui dai quaderni di Gramsci, dal *Cristo* di Carlo Levi e, appunto, dal *Mondo magico* di De Martino, indicandoli come fonti ispiratrici della sua prima ricerca¹. Nella *Prefazione* ai *Benandanti* del marzo 1965 questo giudizio è già presente, dove si ricorda un incontro con De Martino e “l'incoraggiamento” da lui ricevuto²; e dove, nel primo capitolo, il *Mondo magico* e il primo capitolo della *Terra del rimorso* (*Tarantismo e malattia*) sono evocati in un passaggio cruciale dell'opera, a proposito delle manifestazioni patologiche (isteria ed epilessia) delle streghe e della necessità di risolvere il problema dei benandanti non nell'ambito “della farmacologia o della psichiatria”, ma in quello “della storia della religiosità popolare”³. In forma più articolata, il debito verso De Martino è precisato nella conferenza di Tokyo del 1992 su *Streghe e sciamani*, quando Ginzburg (ripensando a un giudizio di Adriano Sofri) ha riassunto il senso del proprio itinerario nel “dilemma” fra il giusnaturalismo della madre e lo storicismo del padre, sottolineando però che il suo iniziale storicismo “non era quello di Croce”, ma “la sua versione radicale, e perciò sconfessata da Croce, proposta da Ernesto De Martino ne *Il mondo magico*”⁴. Le citazioni autobiografiche potrebbero proseguire con altri testi, ma è chiaro che De Martino è sempre riconosciuto come una fondamentale fonte di ispirazione; e che all'interprete, di conseguenza, spetta il compito di ricostruirne la lettura e di misurarne la reale efficacia.

Tra queste pagine autobiografiche merita una menzione particolare l'articolo *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, pubblicato originariamente a Stoccolma nel 2016⁵. In questo articolo, che è in larga parte centrato sulla

¹ Carlo Ginzburg, *Premio Balzan 2010 per la storia d'Europa (1400-1700)*, Fondazione Internazionale Balzan, Milano 2011, p. 10.

² C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1996, p. XV.

³ Ivi, p. 30.

⁴ C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 293.

⁵ C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, in P. Jackson (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm University Press, Stockholm 2016, pp. 35-51.

lezione di De Martino, sono riassunti tutti, o quasi tutti, i motivi dell'interpretazione di Ginzburg: la lettura della crisi della presenza in termini di "autobiografia nascosta" (basata sugli appunti inediti pubblicati da Giordana Charuty nel 2009 e relativi alla giovanile epilessia di De Martino), il dissenso sulla realtà dei poteri magici e così via. Un passaggio da sottolineare riguarda la risposta ad alcune osservazioni che Andrei Znamenski aveva proposto in *The Beauty of the Primitive*⁶ e anche a quelle, di tipo diverso, avanzate da Willem de Blécourt in un articolo dello stesso 2007⁷. In una decina di pagine del quinto capitolo (*Shamanism Goes Global*), Znamenski aveva evidenziato la grande influenza del saggio del 1975 di Mircea Eliade (*Some Observations on European Witchcraft*), il quale, spiegava, "ha reso globale lo sciamanesimo", là dove i suoi predecessori ne avevano fermato i confini alla Siberia, alle zone artiche, all'America del Nord. La diffusione del modello transculturale di Eliade era rintracciata in un gruppo eterogeneo di autori, da Lommel a Furst, da Freidel a Myerhoff a Harner. Le opere di Ginzburg, a cominciare dai *Benandanti*, venivano iscritte in questa sfera di influenza, come una ripresa del paradigma di Eliade e della scuola romantica del folklore, e considerate incompatibili con i nuovi indirizzi post-moderni dell'antropologia, come quelli avviati da Clifford Geertz, Mary Atkinsons e altri.

La risposta di Ginzburg merita qualche considerazione. Egli non si limita a ricordare che l'articolo di Eliade era successivo ai *Benandanti* e anzi li menzionava in due occasioni. A proposito di Eliade (di cui aveva discusso la *Ambivalent Legacy* in un articolo del 2010), metteva in rilievo due aspetti. In primo luogo, il fatto che alla base dei *Benandanti* non c'era il modello transculturale di Eliade, ma "il *Mondo magico* di Ernesto De Martino, pubblicato nel 1948, e poi tradotto in sette lingue"⁸. In secondo luogo, chiariva che il successivo orientamento verso la morfologia era derivato proprio dalla "impossibilità di accettare l'interpretazione dello sciamanesimo come categoria transculturale"⁹. Quello che interessa, per il momento, è il riferimento centrale al *Mondo magico* (e non a Eliade) come prima fonte di ispirazione dei *Benandanti*. Ma l'articolo del 2016 aggiunge alcune notazioni su questa influenza di De Martino. Ginzburg sottolineava che il *Mondo magico* gli servì come una specie di mediazione per entrare in contatto con il libro che, nel 1935, Sergei Shirokogoroff aveva dedicato all'etnologia dei popoli tungusi. Attraverso De Martino, Shirokogoroff influì dunque notevolmente

⁶ Andrei Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁷ W. De Blécourt, *The Return of the Sabbat: Mental Archaeologies, Conjectural Histories or Political Mythologies?*, in J. Barry, O. Davies (eds.), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, Palgrave Macmillan, London 2007, pp. 125-145.

⁸ C. Ginzburg, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, cit., p. 38.

⁹ Ivi, p. 45.

nella genesi dei *Benandanti*. Ginzburg aggiungeva (e questo è l'aspetto più interessante) che era stata decisiva l'influenza di Shirokogoroff anche sul *Mondo magico* di De Martino, sia pure in una maniera caratteristica. De Martino, che aveva recensito il libro nel 1942, non arrivò certo ad accogliere il relativismo radicale dell'etnologo russo, né il positivismo *emic* (per adoperare il lessico di Pike), né la negazione della realtà dei poteri magici, che corresse con i suoi interessi per la parapsicologia e per i fenomeni paranormali. Tuttavia, per almeno due motivi la presenza di Shirokogoroff sarebbe stata rilevante per De Martino. Da un lato per la definizione dell'olonismo primitivo, d'altro lato perché si legò a un'altra presenza significativa, quella di Wilhelm Mühlmann, già ricordato in termini elogiativi in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. In uno scritto più recente¹⁰, Ginzburg ha avanzato l'ipotesi che il primo incontro di De Martino con Martin Heidegger sia avvenuto grazie alla *Methodik der Völkerkunde* dell'antropologo tedesco, il quale citava il § 43 di *Sein und Zeit* proprio nella parte relativa alla crisi della presenza. Questo circuito De Martino-Shirokogoroff-Mühlmann acquista dunque un certo rilievo nell'interpretazione di Ginzburg e sarà opportuno tenerlo presente nei passaggi successivi.

Ora conviene fare un passo indietro. Il primo incontro di Ginzburg con l'opera di De Martino risale al 1963 e riguarda la sua recensione a *La terra del rimorso*. La recensione venne pubblicata in una piccola rivista, "Il centro sociale", e rappresenta oggi una rarità bibliografica. Ma ha molta importanza, perché dimostra come la ricerca di De Martino si ponga alla base, in una forma critica e problematica, di tutta la prima fase della produzione di Ginzburg, a cominciare dai *Benandanti*, pubblicati pochi anni dopo, nel 1966. In questa recensione Ginzburg distingue con nettezza ciò che accoglieva e ciò che, invece, respingeva del libro di De Martino. Quello che accoglieva era la considerazione del tarantismo "da un punto di vista prevalentemente storico-religioso", che esclude la lettura patologica del fenomeno, come latrodectismo (avvelenamento a opera di un ragno), colpo di sole (Katner), psicosi collettiva (Giordano), che deriva dalla riduzione illuministica del tarantismo a malattia. L'accettazione della prospettiva storico-religiosa implicava il richiamo alla posizione "comprensiva e convincente" del *Mondo magico*, incentrata sulla dialettica tra crisi e riscatto della presenza.

Al libro di De Martino venivano tuttavia rivolte due critiche. In primo luogo, appoggiandosi alla recensione che Arnaldo Momigliano aveva pubblicato nel 1962 sulla "Rivista storica italiana", Ginzburg considerava sostanzialmente infondata tutta la discussione sulle origini del tarantismo, come si leggeva nel *Commentario storico* e soprattutto nel capitolo su *Le origini medievali del*

¹⁰ C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, "Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts", 23, 2016, pp. 196-210.

tarantismo. Condivideva bensì la critica a Sigerist sulle origini dionisiache del fenomeno, ma giudicava “poco persuasiva” la tesi della “nuova plasmazione” (così si era espresso De Martino) che rinvierebbe al Medioevo cristiano. Ricordando che la prima testimonianza di tarantismo risale alla metà del secolo XIV, concludeva che “è difficile affermare che le caratteristiche del tarantismo siano specificamente medievali”.

Alla critica sulle origini medievali del tarantismo si legava l'osservazione più rilevante, che chiudeva la recensione. Essa riguardava l'*Introduzione* di De Martino, in particolare la polemica con Giuseppe Pitré e, dunque, il significato del “relitto folklorico-religioso”. Pitré aveva sostenuto che vi fossero due storie, quella dei dominatori e quella dei dominati, raccomandando di non confondere la cultura popolare con quella dei dominatori. De Martino aveva contestato questo paradigma, richiamando invece l'unità della storia culturale, quindi il tema della “circolazione culturale” e il processo di plasmazione del tarantismo da parte della cultura egemonica. Come è chiaro, si tratta di un aspetto fondamentale del libro che De Martino aveva dedicato al tarantismo. Nella contestazione di questo aspetto, possiamo cogliere un momento essenziale del nuovo modello interpretativo che Ginzburg, in questo periodo, stava elaborando. Il problema della “circolazione culturale”, del rapporto fra élites e popolo, tra alto e basso, spiegava, non può essere risolto senza conferire una reale positività (sia pure, scriveva, una “circoscritta positività”) alla cultura popolare attestata dal “relitto folklorico-religioso”. Certo, aggiungeva, la “plasmazione” spiega la disgregazione e il declino della cultura popolare, ma “nel passato il rapporto tra tarantismo e cultura egemonica dovette essere diverso”. La ricerca storica deve dunque cogliere la positività, l'autonomia, del relitto folklorico, che precedette la “circolazione” e il suo conseguente declino. È facile osservare come in questa critica a De Martino si stringesse il programma storiografico che avrebbe caratterizzato la prima fase del lavoro di Ginzburg, dai *Benandanti* a *Il formaggio e i vermi*.

Con la prima edizione della *Fine del mondo*, nel 1977, la lettura di De Martino si allargò oltre i riferimenti al *Mondo magico* e alla *Terra del rimorso*. La prima occasione venne, nel 1979, con la tavola rotonda organizzata dai “Quaderni storici” presso l'Istituto Cervi di Roma. Rispetto agli interventi di Clara Gallini (che ribadì i punti principali della sua lunga e controversa introduzione) e di Cesare Cases (che fu molto severo verso la “mancata assimilazione del marxismo” da parte di De Martino), il discorso di Ginzburg segnò una notevole discontinuità con le letture allora correnti della *Fine del mondo*. Già l'esordio era di una inequivocabile chiarezza: “non sono d'accordo – affermò – con l'interpretazione della figura e dell'opera di De Martino proposte da Clara Gallini nella sua introduzione a *La fine del mondo*. Vorrei

spiegare brevemente i motivi del mio dissenso”¹¹. Il ragionamento andò ben oltre il motivo del dissenso, che riguardava soprattutto il rimprovero di non avere praticato “i principi più elementari del materialismo dialettico”, al quale Ginzburg poteva opporre la constatazione che De Martino non aveva voluto praticarli perché considerava il materialismo dialettico (così si leggeva nella *Fine del mondo*) come una “degenerazione positivistica del marxismo”. La discussione arrivò a toccare il nodo del rapporto fra De Martino e la cultura italiana ed europea a lui contemporanea. Alla tesi, ripetuta dalla Gallini, del mancato incontro con la maggiore cultura europea (la scuola di Francoforte, Max Weber, l’antropologia inglese), Ginzburg oppose l’interpretazione contraria. Riprendendo un giudizio di Renato Solmi, mostrò la forte affinità tra il *Mondo magico* e alcuni passaggi della *Dialettica dell’illuminismo*; quindi allargò la considerazione a “una piccola costellazione di libri” – che includeva, oltre Adorno e De Martino, i nomi di Carlo Levi, Marc Bloch e Raymond Queneau –, tutti scritti fra il 1939 e il 1944 e tutti ruotanti intorno al tema del crollo e della fine di un mondo, che definì “libri dell’anno zero”, con un trasparente riferimento all’opera di Roberto Rossellini. De Martino, dunque, apparteneva a pieno titolo a questa “costellazione” e rappresentava un motivo profondo della cultura europea del suo tempo.

Nella *Fine del mondo* questo giudizio trovava conferma per il fitto dialogo con l’esistenzialismo e la psicoanalisi. Ma la lettura di Ginzburg riguardava ancora, in modo particolare, il *Mondo magico*. Anzi, il confronto tra il libro del 1948 e i dossier postumi che ne sviluppavano e ne generalizzava la trama, lo portava a delineare l’immagine (che tornerà negli scritti successivi) di una “figura intellettuale tragica”: “attenuarne i tratti contraddittori – scriveva nel saggio del 2016 su *La genèses de la Fin du monde de De Martino* – significherebbe tradire la sua importanza”¹². In effetti, nella *Fine del mondo* interveniva un elemento ulteriore, cioè l’Ethos del trascendimento, che Ginzburg ha sempre interpretato come una “involuzione” rispetto al motivo originario della presenza e della sua crisi, tale da “indebolirne” il significato: “io non considero questa accentuazione dell’etica – si legge nell’articolo del 2016 –, più prescrittiva che descrittiva, come convincente”¹³. Con l’Ethos del trascendimento, De Martino tornava alla lezione di Croce, o meglio dell’ultimo Croce, allontanandosi così da quella “costellazione” europea dei “libri dell’anno zero”. Si apriva perciò una specie di contraddizione fra il De Martino del 1948 e quello del 1962, segnata, appunto, da questa “involuzione” in senso etico.

¹¹ C. Ginzburg, *La “Fine del mondo” di Ernesto De Martino*, “Quaderni storici”, 14, 40, 1979, pp. 228-248.

¹² C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, cit., p. 210.

¹³ Ivi, p. 212.

Per comprendere questo giudizio, bisogna ricordare che la prima lettura della *Fine del mondo* accadde negli anni, tra il 1977 e il 1979, che rappresentavano un momento di maturazione del progetto storiografico di Ginzburg. Il saggio sul “paradigma indiziario” uscì nel 1978, il *Formaggio e i vermi* era apparso nel 1976. Una serie di scritti, dal seminario sul “Beneficio di Cristo” alle *Indagini su Piero*, iniziava a sviluppare quella problematica del rapporto tra storia e morfologia da cui scaturiranno le novità della *Storia notturna*. È chiaro che morfologia ed Ethos del trascendimento delineavano due esiti alternativi del metodo comparativo, l’uno volto alla enucleazione di sonde archetipe l’altro rivolto a una funzione etica di tipo trascendentale.

A partire dalla discussione del 1979 su *La fine del mondo*, Ginzburg aveva cercato di ripensare il rapporto di De Martino con l’eredità crociana, avvicinandolo al contesto europeo e, in particolare, a quella costellazione di “libri dell’anno zero”. Restava però, in De Martino, un’antinomia, un contrasto non risolto fra questi due momenti (il crocianesimo e la costellazione europea), in certo modo rappresentato dalla tarda figura, di derivazione crociana, dell’Ethos del trascendimento. Con due saggi, del 1988 e del 2013, Ginzburg ha proposto notevoli variazioni su questo tema, introducendo importanti novità nella sua interpretazione.

Il primo saggio, dedicato a un confronto tra Momigliano e De Martino, apparve originariamente nel 1988 sulla “Rivista storica italiana”. Ginzburg prendeva spunto dalla recensione di Momigliano a *La terra del rimorso* per delineare la parabola di due percorsi paralleli di distacco dal crocianesimo: l’uno, quello di Momigliano, che si manifestò “in much less dramatic though irreversible forms”, fino al congedo di “all forms of historicism” perché sempre “threatened by relativism”; l’altro, quello di De Martino, più drammatico nelle forme ma ancora orientato alla elaborazione di un “more radical historicism immune from ethnocentric limitations”¹⁴. Il saggio di Ginzburg si concentrava sulla ricostruzione della genesi del *Mondo magico*, indicata negli anni 1941-1942 e specificata in due direzioni fondamentali. Da un lato, con riferimento alla nota aggiunta al saggio del 1942 su *Religionsethnologie und Historizismus*, diventava centrale l’influenza del secondo capitolo della seconda parte del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, dove De Martino aveva potuto trovare (come scrisse) “parole chiave e suggerimenti fecondi per il suo lavoro”. D’altro lato, Ginzburg sottolineava il rapporto con Antonio Banfi, non solo ricordando il violento attacco di Croce a “Studi filosofici” del 1941 (che non aveva impedito a De Martino di pubblicare sulla medesima rivista la recensione a Remo Cantoni), ma riportando la lettera di De Martino a Banfi del 15 febbraio 1941, conservata presso l’Istituto Banfi di Reggio Emilia. In questa lettera si leggeva

¹⁴ C. Ginzburg, *Momigliano and De Martino*, “History and Theory”, 30, 4, 1991, p. 48.

una critica allo “schema quadripartito crociano”, alla filosofia delle “quattro forme”, che permetteva di anticipare a tale data il rifiuto del modello crociano. Ne derivava l’ipotesi di un consenso generale con quanto Banfi stava allora elaborando, con riferimento al saggio su *La persona*, il cui manoscritto era “exactly contemporary”¹⁵ al *Mondo magico*. L’ipotesi di una influenza di Banfi sul *Mondo magico* (che Momigliano, nel saggio su Banfi e De Martino, aveva avanzato in forma dubitativa), in una direzione anti-crociana, veniva perciò affermata in maniera piuttosto perentoria.

Il secondo saggio uscì nel 2013 su “La ricerca folklorica” ed era dedicato a “una pagina del *Mondo magico*”. In questo articolo, prendendo ancora spunto da una notazione di Momigliano (secondo cui De Martino voleva “non contraddire, ma integrare Croce”) e rileggendo le opposte tesi interpretative di Carla Pasquinelli e di Amanda Signorelli, Ginzburg riportava in maniera molto radicale la premessa *etic* del *Mondo magico* a un saggio anti-crociano di Gentile del 1936, *Il superamento del tempo nella storia*. Quindi ricostruiva il contrasto fra Croce e Gentile, interpretando il saggio crociano su *La storiografia come liberazione dalla storia* del 1937 come una risposta allo scritto di Gentile. Il *Mondo magico* avrebbe ripreso l’impostazione gentiliana, affermando l’identità di storiografia e storia e il carattere astratto del tempo. A questa tesi generale, Ginzburg aggiungeva due corollari di notevole interesse. In primo luogo, mostrava come “gli echi del saggio di Gentile sono sfuggiti a tutti i lettori del *Mondo magico*. A tutti, tranne uno. Benedetto Croce”¹⁶. Infatti, nei due famosi interventi sul *Mondo magico* Croce non mancò di utilizzare quella espressione, “motore immoto”, che era stata adoperata da Gentile (“motore immobile”) per criticarlo, svelando così, in forma implicita, “la presenza di Gentile nel *Mondo magico*”¹⁷. Ma l’influenza di Gentile si prolungò anche attraverso Gramsci, perché De Martino incontrò, nella filosofia della praxis teorizzata nei *Quaderni del carcere*, un paradigma analogo, già mediato dalla *Filosofia di Marx* di Gentile.

Con il ricorso a Gentile, Ginzburg aveva rielaborato il tema dell’anti-crocianesimo di De Martino, che risaliva almeno al 1979. Questo non significa che Ginzburg considerasse positiva l’influenza di Gentile, il prevalere unilaterale del momento *etic* e il rifiuto della distinzione crociana tra storiografia e storia. L’influenza di Gentile era bensì riconosciuta, ma non per questo apprezzata o condivisa. Anzi, la matrice gentiliana consentiva di ribadire, a un ulteriore livello di elaborazione, la stessa critica che nella recensione del 1963 era stata rivolta a *La terra del rimorso*. Il tema, “del tutto improprio”,

¹⁵ Ivi, pp. 43-44.

¹⁶ C. Ginzburg, *De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de Il mondo magico*, “La ricerca folklorica”, 67-68, 2013, p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 17.

della “circolazione culturale” trovava, nella radice teorica gentiliana, un altro motivo di rifiuto: “se la soggettività – concludeva Ginzburg – (dei rappresentanti dell’alta cultura) plasma l’oggetto (il tarantismo), senza ulteriori specificazioni, la possibilità di cogliere le voci delle tarantate è di fatto esclusa. La polemica contro il supposto ‘tarantismo in sé’ rinvia all’identificazione della storia con la storia della storiografia sostenuta da Gentile”¹⁸.

Nella lettura di Ginzburg emerge un ulteriore aspetto di rilievo. Fin dal saggio del 2016 sulla genesi della *Fine del mondo*, avanzò un “raisonnement conjectural”, fondato non “sur un texte, mais sur un film”¹⁹. Il film in questione è *L’eclisse* di Michelangelo Antonioni, uscito nelle sale italiane il 12 aprile 1962, nel periodo in cui si precisava l’ultimo progetto di De Martino sulle apocalissi culturali. Negli appunti dell’agosto 1962, presi nel villaggio di Torre a Mare, emergeva il dialogo serrato con l’esistenzialismo. L’interlocutore privilegiato di questo periodo, Enzo Paci, aveva invitato Antonioni e Monica Vitti a partecipare a un dibattito con i suoi studenti all’Università di Milano, come risulta da alcuni resoconti variamente pubblicati. Ginzburg ipotizzò che De Martino avesse visto il film e che “les images saisissantes d’Antonioni aient déclenché le projet de *La fin du monde*, qui a fini par devenir une sorte de récapitulation de l’entière trajectoire de De Martino”²⁰. L’ipotesi diventa ancora più suggestiva se si ricordano le ultime scene del film, i primi piani quasi ossessivi – “comme un scientifique se servirait d’un microscope”²¹, dove gli oggetti sembrano sostituire le forme umane senza vita –, la relazione resa esplicita con la corsa agli armamenti e con la minaccia di una fine del mondo. L’immagine dell’eclisse solare, filmata da Antonioni a Firenze nel febbraio 1961, sembra perciò la metafora quasi perfetta di quella estensione della crisi della presenza al rischio di fine del mondo che guidò le ricerche dell’ultimo De Martino.

De Martino è sempre rimasto un autore fondamentale di Ginzburg. Le critiche principali hanno riguardato, fin dalla recensione del 1963, il tema della “circolazione culturale” e, d’altro lato, il principio dell’Ethos del trascendimento, sviluppato negli ultimi scritti. Rimarrebbe da chiedersi quanto e come la lezione di De Martino sia penetrata nelle opere storiche di Ginzburg. Basteranno due accenni per provare a impostare un discorso di questo tipo.

La prima linea riguarda i *Benandanti*, pubblicato per la prima volta nel 1966 sotto l’impressione della lettura del *Mondo magico*. Il libro descrive una complessa traiettoria che, dal processo a Paolo Gasparutto del 1575 arriva ai casi di Maria Panzona (1618), Giovanni Sion (1634), Michele Soppe (1642).

¹⁸ Ivi, p. 20.

¹⁹ C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, cit., p. 206.

²⁰ Ivi, p. 207.

²¹ *Ibid.*

In questo percorso viene ricostruita la vicenda di una lenta assimilazione, per cui, sotto la pressione degli inquisitori, “uno strato di credenze genuinamente popolari” viene dapprima “deformato” poi “cancellato dal sovrapporsi dello schema colto”²². Se si tiene presente la critica rivolta nel 1963 a *La terra del rimorso* sul tema della “circolazione culturale”, appare evidente il primo motivo di confronto con De Martino. Rispetto alla critica a Pitrè, Ginzburg recupera pienamente lo “scarto” fra cultura subalterna e “schema dotto”, ripensando la circolazione come conflitto e disponendola in un processo storico di lunga durata che riguarda la genesi e il significato del razionalismo moderno. I benandanti vengono assimilati alla stregoneria, ma questo non è il presupposto, bensì il risultato conclusivo, di una dinamica storica che all’inizio vede non la plasmazione da parte delle classi colte ma, appunto, la differenza e il conflitto. Una seconda osservazione riguarda il tema della crisi della presenza e del riscatto. In certo modo i benandanti – con la ripresa di un antico rito agrario e con la lotta contro le streghe – svolgono una funzione analoga a quella che, nel *Mondo magico*, caratterizza l’opera dello sciamano. La crisi è segnata dalla minaccia di carestia, il riscatto dalla complessa ritualità delle battaglie notturne. Anche i *Benandanti* sono un’opera costruita sul ritmo dialettico crisi-riscatto. Tuttavia, il riscatto non è, come nel *Mondo magico*, il principio di una presenza resa salda e assicurata dall’operazione sciamanica, ma porta con sé un destino di sconfitta e di cancellazione. È proprio la logica dell’inquisitore che, assimilando lo “scarto” folclorico alla stregoneria, apre la strada a quell’atteggiamento “più scettico e insieme razionalista” che caratterizza la modernità. Nella logica dicotomica restaurata dai benandanti, il “riscatto” corrisponde infine all’assimilazione, alla fine del conflitto, la presenza sicura è quella dei vincitori, non quella della comunità e dei vinti.

L’altra grande opera storica di Ginzburg, la *Storia notturna*, esce nel 1989, quando la lettura dei dossier della *Fine del mondo* è da tempo avvenuta e nella sua riflessione è cresciuta l’influenza di autori come Levi-Strauss, Propp, Wittgenstein, insomma il tema del rapporto tra storia, comparazione e morfologia. Per comprendere il confronto con l’ultimo De Martino, bisogna volgersi alla terza parte dell’opera, quella di più denso significato teorico, in particolare al secondo capitolo, intitolato *Ossa e pelli*. Lo spunto per un approfondimento decisivo della ricerca proviene da una “svista” di Levi-Strauss nel saggio *Dal miele alle ceneri*, che richiama l’attenzione sulla presenza della zoppia e dell’asimmetria deambulatoria in numerose rappresentazioni mitiche e rituali, tra loro lontane nello spazio e nel tempo. Nella lettura di Ginzburg, questa “connessione transculturale”²³ non rinvia a un archetipo in senso tradizionale né a un inconscio collettivo dell’umanità,

²² C. Ginzburg, *I benandanti*, cit., p. IX.

²³ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, p. 206.

ma a un'operazione simbolica iniziale, che trova il proprio referente nell'immagine corporea (la stazione eretta, la simmetria, intesi come simbolo rovesciato) e nel "grado zero" della corporeità, cioè la morte. Attraverso un'operazione simbolica originaria, l'uomo elabora l'assenza, mette in comunicazione l'invisibile con il visibile, alterando in maniera evidente l'immagine immediata e naturale di sé stesso. Nel passaggio concettualmente più significativo, Ginzburg parla di una "attività categoriale" che "rielabora in forma simbolica le esperienze concrete (corporee)"²⁴, generando così un universo simbolico che si manifesta nell'isomorfismo di figure mitiche e di pratiche rituali.

È agevole osservare che "l'attività categoriale" di cui si parla qui, cioè l'energia capace di tradurre la dimensione naturale del corpo e il "grado zero" della morte in un ordine di raffigurazioni simboliche, in parte somiglia all'Ethos del trascendimento dell'ultimo De Martino e in parte no. Vi somiglia perché, al pari di quello, converte l'assenza di determinazione (il rischio della fine e la minaccia di apocalisse) in un mondo di determinazioni e di significati simbolici. Ma se ne distingue perché questa operazione perde la premessa crociana (il rapporto utile-vitale) e il riferimento essenziale alla sfera etica; e se ne distingue anche perché i suoi prodotti non sono le valorizzazioni categoriali, a cui ancora guardava De Martino, ma, come si esprime Ginzburg, "nessi prevedibili", che tuttavia delineano "configurazioni simboliche potenzialmente universali"²⁵.

²⁴ Ivi, p. 224.

²⁵ Ivi, p. 223.

Dalla *Lamentatio* al lutto online. Le nuove forme del lamento, tra ‘tecniche della presenza’ e tecnologie dell’assenza

Maria Serafini*

English title: From *Lamentatio* to online mourning. The new forms of lament, between “techniques of presence” and technologies of absence.

Abstract: This article intends to lay the foundations of an interpretation of the emerging practices of commemoration on social networks starting from an analysis of the categories of “crisis of mourning” and “mourning technique” proposed by Ernesto De Martino in *Death and Ritual Mourning*. Online mourning practices fit into the framework of the use of electronic media as means of communication between the living and the dead, as well as in the context of the emergence of new ritual and religious forms on the Web. De Martino’s concept of mourning, which focuses on the cultural nature of mourning experiences and expressions, offers an interesting framework for analysing new digital memorial practices. On the one hand, the philosophy of presence can be juxtaposed with contemporary reflections on the relationship between personal identity and digital identities and practices; on the other hand, a dialogue can be established between certain “aesthetic” aspects of the grief crisis and the technological structures of social networks. The possibility of applying De Martino’s thought to digital practices, as new forms of funeral rituality, is justified by the philosopher’s oscillation between two ways of understanding mourning: the first as a pathology of identity that calls into question narrative techniques of re-signifying experience; the second as an aesthetic pathology that refers to reorientation practices. Starting from the continuity between technique and technology, it is possible to propose research on online environments intended as socio-technological contexts capable of hosting emerging techniques of presence, the aim of which is to identify a cultural and technological form of managing absence.

Keywords: crisis of mourning; digital death; pathology of identity; ritual mourning.

* Università degli Studi di Milano “Statale”
maria.serafini@unimi.it

1. Introduzione: Media della trascendenza

2011, Otsuchi, Giappone: Itaru Susaki dopo la morte del suo cugino più caro installa un telefono all'interno di una cabina telefonica bianca nel giardino della sua casa, affacciata sul Pacifico. Si tratta di un vecchio telefono a cornetta, che non presenta fili né connessioni di altro genere, tramite il quale l'uomo parla quotidianamente al cugino. Il rituale individuale di Itaru diventa presto un rito collettivo: dallo tsunami del marzo 2011 visitatori dalle altre città si recano nel giardino di Itaru per parlare alle vittime. Da questa storia nasce l'idea dell'emittente radiofonica italiana *Radio DeeJay* di divulgare nel gennaio del 2020 un numero di telefono a cui chiunque avrebbe potuto in un certo intervallo di tempo inviare messaggi Whatsapp di commemorazione. Una volta raccolti, i messaggi sarebbero stati inviati in sequenza. Come prevedibile, l'iniziativa ha ricevuto un grandissimo seguito.

L'accostamento tra radio, telefono senza fili e paesaggio oceanico riecheggia l'interessante ricostruzione che Jeffrey Sconce in *The voice from the void* (1998) propone relativamente alla proliferazione di discorsi paranormali riguardo al wireless e alla radio nei primi decenni del Novecento. Secondo l'autore l'introduzione del nuovo dispositivo tecnologico fu accompagnata dalla diffusione di una retorica sulla possibilità di stabilire una via di comunicazione tra vivi e morti, alimentata dalla metafora dell'*etheric ocean*¹. Successivamente l'analisi delle potenzialità 'telepatiche' dei nuovi media sarebbe stata evidentemente estesa a una considerazione di internet, del cyberspazio, della realtà virtuale². La percezione della trascendenza di internet e dell'oscurità delle sue logiche di funzionamento ha alimentato l'emergere di forme religiose e rituali in Rete³. L'apparente sovrapposizione tra sfera del sacro e mondo digitale ha contribuito allo sviluppo delle cosiddette teorie del reincantamento⁴. Negli ultimi decenni numerose ricerche nell'ambito della *Digital Death*⁵

¹ J. Sconce, *The voice from the void. Wireless, modernity and the distant dead*, "International Journal of Cultural Studies", 1, 2, 1998, p. 212.

² J. Sconce, *Haunted Media. Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Duke University Press, Durham 2000. La realtà virtuale ha di recente offerto un caso di studio interessante sul fenomeno della "ripresentificazione" dei morti. Per un'analisi puntuale delle retoriche che hanno accompagnato la pubblicizzazione mediatica del caso si rimanda a P. Conte, *Reunited? On the aesthetics and rhetoric of meeting the dead through Virtual Reality*, "img journal", 2, 2, 2020, pp. 216-229.

³ K. Pärna, *Believing in the Net. Implicit religion and the Internet hype 1994-2001*, Leiden University Press, Leiden 2010; A. Vitullo, *I religionauti. Studiare l'homo religiosus al tempo del web*, Morcelliana, Brescia 2021.

⁴ Si rimanda a Vitullo (*I religionauti*, cit.) per una ricognizione delle teorie del "reincantamento della tecnologia" e per una ricostruzione puntuale del fenomeno delle religioni digitali e del dibattito sulla "società postsecolare".

⁵ Nel quadro più ampio dei *Death Studies*, campo di studi interdisciplinare che si occupa di questioni filosofiche, etiche, giuridiche, antropologiche concernenti il rapporto tra ambienti digitali e

hanno analizzato caratteristiche e diffusione dei riti digitali a carattere luttuoso e funebre, soprattutto per ciò che concerne l'utilizzo dei social network⁶.

Il tentativo di stabilire forme di comunicazione post-mortem ha trovato infatti nuove e diffuse forme proprio nel contesto dei social network, primo fra tutti Facebook⁷. La permanenza dei profili degli utenti deceduti, dapprima caotica e problematica, successivamente regolamentata e sottoposta a norme⁸, ha costituito la condizione per lo sviluppo di pratiche commemorative di ampio seguito⁹. Dalla sostituzione della foto profilo con una foto commemorativa ai messaggi in occasione di ricorrenze significative, le pratiche commemorative hanno assunto le sembianze sempre più evidenti di comportamenti rispondenti a norme e stili condivisi¹⁰.

Gli emergenti riti a carattere luttuoso sui social network hanno ricevuto maggiore adesione, oltre che attenzione da parte della ricerca, soprattutto nel periodo pandemico, in un contesto in cui le forme di ritualità digitale hanno costituito un'alternativa alle forme tradizionali del cordoglio, precluse alla comunità a causa delle misure anticontagio¹¹. Interpretati come contesti di sostegno e condivisione del lutto, i social network sono stati d'altra parte criticati quale sede privilegiata di forme spettacolarizzate e pornografiche di manifestazione del dolore e di comportamenti commemorativi a carattere ossessivo.

L'intento di questo articolo è proporre una possibile lettura delle emergenti pratiche del lamento online a partire dalle categorie di "malattia del cordoglio" e di "tecnica del piangere" proposte dal filosofo e antropologo Ernesto De Martino. L'obiettivo è quello di introdurre un punto di vista inedito nel dibattito che concerne il fenomeno del lutto online e di porre le basi di una possibile ricerca sulle forme virtuali del cordoglio quali pratiche culturali specifiche a metà tra "tecniche della presenza" e *tecnologie dell'assenza*.

morte, lutto e immortalità. Per una panoramica generale sugli studi di *morte digitale* e una bibliografia approfondita si rimanda a D. Sisto, *La morte si fa social*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

⁶ T. Walter, *New mourners, old mourners. Online memorial culture as a chapter in the history of mourning*, "Review of Hypermedia & New Media", 21, 1(2), 2015, pp. 10-24; F. Gamba, *Coping with loss: Mapping digital rituals for the expression of grief*, "Health Communication", 2016, DOI: 10.1080/10410236.2016.1242038; D. Sisto, *La morte si fa social*, cit.

⁷ J. Blower e R. Sharman, *To grieve or not to grieve (online)? Interactions with deceased Facebook friends*, "Death Studies", 45, 3, 2021, pp. 167-181.

⁸ Cfr. G. Ziccardi, *Il libro digitale dei morti*, Utet, Torino 2017.

⁹ D. Sisto, *La morte si fa social*, cit.

¹⁰ M. Gibbs, J. Meese, M. Arnold, B. Nansen, M. Carter, *Funeral and Instagram: Death, social media, and platform vernacular*, "Information. Communication & Society", 18, 3, 2015, pp. 255-268.

¹¹ Ó. Fernández, M. González-González, *The dead with no wake, grieving with no closure: Illness and death in the days of coronavirus in Spain*, "J. Relig Health", 61, 1, 2022, pp. 703-721.

2. De Martino, la crisi del cordoglio come malattia culturale e la tecnica del piangere

“Il giudizio di normalità o anormalità psichica è un giudizio storico”, scriveva De Martino in quel complesso affascinante di appunti noto come *La fine del mondo*¹². L'idea non era certo quella di negare la realtà del disturbo psichico, quanto quella di inserire la questione patologica all'interno di una comprensione più ampia dell'esperienza umana, un'esperienza sempre storica e dunque inevitabilmente culturale. Diversi anni prima del progetto di un'opera sulle apocalissi culturali e psicopatologiche, lo stesso De Martino aveva avuto il merito di interrogare la complessità dell'esperienza della *morte altrui*, accogliendo pienamente la necessità di un'indagine che coinvolgesse livelli di considerazione differenti. *Morte e pianto rituale* (1958), considerato al lungo il capitolo di una presunta trilogia meridionalista¹³, consiste in realtà in un'inedita indagine che connette la questione del lutto al problema della precarietà soggettiva in senso tanto esistenziale e psicologico, quanto cognitivo ed estetico¹⁴. L'indagine sull'origine e sul senso della *lamentatio funebris* nei territori della Lucania è l'occasione di uno studio sulla capacità delle pratiche culturali di fondare e rifondare l'*esperienza soggettiva*, sulla trama culturale che costituisce e difende il rapporto del soggetto con sé stesso e col mondo cui appartiene. La complessità dell'opera deriva proprio dall'ampiezza di spettro di ciò che De Martino considera oggetto della propria indagine: si tratta di un'esperienza soggettiva in senso non solo fenomenologico ed esistenziale, ma anche psicologico ed estetico. Sono in gioco allora Husserl e Heidegger, ma anche Merleau-Ponty e, ovviamente, Kant¹⁵.

L'analisi del “lavoro del cordoglio” porta De Martino a una riconsiderazione dello statuto della condizione del soggetto, della natura costruita dell'autocoscienza¹⁶ e dunque della “reversibilità” del processo di costruzione che lo pone come un esserci di fronte al mondo¹⁷. La morte, evento eccezionale

¹² E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, p. 195.

¹³ M. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. XV-LXXVII.

¹⁴ Qui con “estetica” non si intende una riflessione critica che ha per oggetto specifico l'arte, ma l'intero ambito dell'esperienza sensibile (*aisthesis*). Si tornerà più avanti su alcuni aspetti “estetici” della riflessione demartiniana.

¹⁵ Per una trattazione della formazione del pensiero di Ernesto De Martino, delle sue fonti e della genesi teorica della complessa nozione di “presenza” si rimanda, tra i molti, a C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero: note di metodo*, Liguori, Napoli 2005; S.F. Berardini, *Ethos, presenza e storia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013.

¹⁶ M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁷ P. Virno, *Promemoria su Ernesto De Martino*, “Studi Culturali”, 3, 1, 2006, p. 150.

che rompe il procedere ordinario degli eventi, costituisce il caso emblematico di una crisi del soggetto che è specchio della sua intrinseca precarietà. Ad essere al centro è la celebre nozione di “presenza”, concetto cardine del sistema demartiniano che trova nel testo sulla *Morte* una formulazione più radicale rispetto a quella de *Il mondo magico* (1948). La presenza viene a costituire una categoria antropologica universale¹⁸, sentimento primario dell'uomo di sentirsi al centro di un mondo dotato di senso¹⁹, ma anche capacità di attribuire significati agli oggetti, al mondo e all'esperienza. *Essere presenti* significa per De Martino abitare uno specifico ambiente storicoculturale, saper manipolarlo e agire al suo interno²⁰. Se la presenza non è un dato ontologico e garantito, ma un'acquisizione sempre rinnovata e sempre reversibile, essa è tale solo in quanto costruita e dunque costantemente esposta alla crisi.

Emblema di ogni evento potenzialmente “critico”, la morte ha la capacità di rivelare al soggetto che la realtà è un compito²¹ e che la consistenza del mondo soggettivo va prodotta e difesa continuamente²². La “crisi del cordoglio” provocata dal lutto, ben più radicale di una “rassegnazione morale”, coincide piuttosto con un “crollo esistenziale” che investe l'uomo alle radici della sua costituzione psicologica e cognitiva²³. Rischio estremo di questa crisi è la follia, stato di “angoscia” radicale che coincide con “la fine del mondo”, cioè l'incapacità di continuare a muoversi con “domesticità” nell'ambiente storicoculturale cui si appartiene²⁴.

In quanto perdita del *sé culturale*, la malattia viene dunque a coincidere con una regressione nel “vitale biologico”, che si oppone alla cultura così come il caos all'ordine²⁵. Di fronte a un evento critico il malato tenta di evadere dalla realtà storica al fine di proteggersi: questa forma di “destorificazione” costituisce però per De Martino una risposta impropria alla crisi, incapace di produrre il “riscatto” della presenza. La dinamica di “crisi-riscatto” deve essere gestita, invece, tramite l'impiego di tecniche rituali che rimandano a un'altra forma di destorificazione, stavolta non “psicopatologica” ma “culturale”²⁶. Le tecniche rituali costituiscono, infatti, dei dispositivi protettivi di mediazione culturale della crisi che permettono modalità contenute di

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Marraffa, Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit.

²⁰ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

²¹ F. Leoni, *La magia degli altri, e la nostra. Ernesto De Martino e le tecniche della presenza*, “Paradigmi”, 31, 2, 2013, pp. 67-78.

²² M. Marraffa, *De Martino, Jervis, and the self-defensive nature of self-consciousness*, “Paradigmi”, 31, 2, 2013, pp. 109-124.

²³ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Einaudi, Torino 2021, p. 25 e ss.

²⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

²⁵ Marraffa, Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit., p. 193.

²⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

espressione e, di conseguenza, forme attutite di esperienza²⁷. Se sono i riti a consentire la reintegrazione *sana* dell'individuo all'interno della storia, la cultura è l'unica chance per l'individuo di difendersi dalla malattia, quale rischio antropologico permanente. Lo studio della malattia psichica è dunque per De Martino lo studio di una componente del funzionamento psichico *sano*: "Non si tratta di 'spiegare il sano con il malato' [...] Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano *oltre* il rischio dell'ammalarsi"²⁸.

Questo movimento oltre la malattia è ciò che De Martino definisce "trascendimento": trascendere la naturalità significa accedere a quella *seconda natura*²⁹ in cui al procedere cieco e vuoto della natura subentra un complesso di norme e costumi specifici che conferiscono significato e concretezza al mondo e all'esperienza.

Se la malattia del cordoglio viene a coincidere con l'incapacità di rimanere nell'orizzonte culturale, è solo tramite l'ancoraggio a tecniche specifiche che è possibile gestire culturalmente l'esperienza della morte. Il dolore della morte è "un dolore troppo acuto e psichicamente rischioso" per essere esperito nella sua immediatezza³⁰. Per questo è necessario ricorrere alla "tecnica del piangere", una sapienza culturale del dolore che si basa su un complesso di norme che stabiliscono i modi protetti del pianto. Convertire il "*planctus* irrelativo" in un "*planctus* "protetto" significa sottoporre il pianto a moduli espressivi specifici, che accolgono la richiesta di espressione ma la rimodellano in una forma attutita e protetta³¹. La protezione psichica consiste dunque in un controllo culturale, mediato dal ricorso a espressioni e gesti stabiliti che la comunità suggerisce al singolo³²: aspetto, questo, estremamente significativo, che risulterà decisivo più avanti.

Centrale nella dinamica rituale è il rapporto tra vincolo ed espressione: lungi dal costituire un totale adeguamento allo schema culturale, il comportamento rituale prevede che il singolo goda di un certo grado di libertà di modulazione, i cui limiti sono stabiliti da precisi vincoli espressivi. La finzione rituale non deve essere considerata responsabile di un allontanamento

²⁷ E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Roma 1995; E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit.

²⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 196; virgolette e corsivo originali.

²⁹ Si consideri che "seconda natura" non è espressione demartiniana. Per una riflessione sulle concezioni del costume come "seconda natura" si rimanda al primo capitolo di M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018.

³⁰ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 111.

³¹ Ivi, pp. 87 e ss.

³² Tale istanza nella *lamentatio* viene garantita dal ricorso alle specifiche competenze sceniche delle "lamentatrici professionali", che mostrano agli altri "come si piange" (ivi, pp. 83 e ss.).

dalla realtà, poiché la sua funzione va nella direzione esattamente opposta, dal momento che le strutture del rito

consistono nell'offrire, mediante la protezione tecnica del rito, un modo per entrare in rapporto con la tentazione del rischio, cioè del comportamento irrelativo: una volta stabilito questo rapporto, viene avviato un opposto processo di reintegrazione del delirio nel circuito psichico, in modo da renderlo gradualmente accessibile alla lezione della realtà, e da dischiuderlo alla plasmazione delle forme di coerenza culturale³³.

Infatti, "la protezione verrebbe meno al suo significato tecnico se non mediasse in qualche misura anche minima il ritorno alla situazione storica, e se non ridischiudesse l'anamnesi dell'evento luttuoso particolare, e quindi la possibilità di un riadattamento"³⁴.

La tecnica del piangere viene dunque a coincidere con una struttura in grado di suggerire dei modi di entrare effettivamente in contatto con l'esperienza della morte, nel periodo subito successivo all'evento critico ma anche in seguito: "In luogo dell'ebetudine e della scarica irrelative, il rito come istituto stabilisce e tradizionalizza la norma culturale di un'ebetudine e di una scarica controllate nella durata e nell'intensità, cioè 'permesse' soltanto secondo un ordine rituale collettivamente osservato nei tempi e modi prescritti"³⁵.

È in questo senso che il contesto socioculturale di appartenenza suggerisce al singolo gli spazi e i modi del contatto tra vivi e morti. Secondo De Martino una delle funzioni dei rituali funebri di lamentazione è proprio evitare il "ritorno irrelativo del morto" sotto forma di "rappresentazione ossessiva" o "immagine allucinatoria". Le pratiche rituali, come tecniche del piangere, fungono da dispositivo di difesa volto a "tramutare il ritorno dei morti in un ritorno culturalmente controllato"³⁶. Il cuore della difesa da una reazione patologica all'esperienza del lutto sta cioè nell'adesione a una modalità culturale specifica di rapporto con il defunto. Fra i moduli del lamento riportati da De Martino, uno recita: "Non ho più nulla da dirti, non ho più nulla da farti, statti bene, e vienimi in sogno a dirmi se sei contento di tutto quello che ti abbiamo fatto"³⁷.

Come si vede, si è di fronte a una strana e suggestiva ambiguità di intenti: da un lato, il morto viene come allontanato, definitivamente salutato, dall'altro gli si chiede (quasi si pretende) una visita in sogno. Il rapporto risultante è quindi irrisolto, continuamente oscillante tra bisogno di liberazione e desiderio di mantenimento. La possibilità di gestire questo rapporto risiede allora nell'ancoraggio a uno schema culturale specifico, in grado di

³³ Ivi, p. 95.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, p. 110.

³⁶ Ivi, p. 101.

³⁷ *Ibid.*

articolare il rapporto informale in una combinazione tra legame e distacco che sia *razionale e prevista*, in quanto condivisa da una comunità e resa possibile da una forma di mediazione concreta.

3. *Tecnica o tecnologia? De Martino e i media*

Il richiamo alla concretezza è direttamente connesso alla questione della specificità di ogni contesto culturale: secondo de Martino ogni comunità costruisce la realtà e le proprie tecniche, comprensibili solo nel quadro sociostorico di riferimento. I dispositivi rituali acquisiscono un significato solo nel loro inserirsi all'interno del sistema di tecniche che costruiscono un mondo culturale determinato, un modo peculiare di essere dell'uomo in rapporto al proprio ambiente. Si arriva qui ad un punto estremamente significativo della teoria della presenza, che consente di istituire un dialogo con ambienti e forme culturali anche molto lontani da quelli a cui De Martino dedicò le sue ricerche sul campo.

A un certo livello di considerazione, la presenza è una concreta e particolare configurazione dell'esperienza e dell'espressione mediata da tecniche condivise dai membri della comunità e rinnovata dall'attività del singolo che aderisce a quelle tecniche. Lungi dal costituire solo un principio spirituale o una categoria psicologica, la presenza in De Martino ha a che fare con la produzione di artefatti e sviluppo di norme d'uso di quegli artefatti³⁸. La dinamica di crisi-riparazione che si verifica nel periodo del cordoglio va inserita allora in un quadro più ampio di considerazione. Pur nell'eccezionalità delle dinamiche del cordoglio, il funzionamento delle pratiche rituali funebri inverte sulla logica ordinaria che caratterizza il rapporto tra individuo e ambiente, un ambiente culturale e già da sempre tecnologico.

Agire ritualmente significa aderire alle forme dell'esperienza e dell'espressione che emergono nel contesto di una peculiare interazione tra cultura e tecniche. Se questo è vero, le tecniche rituali che fungono da antidoto culturale durante il momento critico rimandano ai modi che una specifica cultura possiede, in generale, di strutturare l'ambiente in forme espressive condivise dagli stessi membri della comunità. Sono quei sistemi espressivi, infatti, a rendere il mondo ordinato e significativo. È chiaro, allora, che la storia delle "tecniche della presenza", come storia dei dispositivi collettivi di gestione della crisi, risulta inevitabilmente intrecciata alla storia della tecnologia³⁹, intesa come storia dei dispositivi di costruzione e significazione della realtà culturale, storia dei mezzi che *mediano* e strutturano il rapporto tra l'uomo e l'ambiente.

³⁸ F. Leoni, *La magia degli altri, e la nostra*, cit.

³⁹ *Ibid.*

4. *Il lutto come patologia dell'identità. Il social network come tecnologia del sé*

Come è stato notato, la filosofia del soggetto di De Martino può essere connessa alla riflessione contemporanea sul sé e sull'identità personale⁴⁰. La precarietà della presenza sarebbe in qualche modo riconducibile alla sostanziale frammentarietà e molteplicità che caratterizza l'esperienza dell'individuo contemporaneo. Se la filosofia ha rinunciato da molto tempo all'idea cartesiana di un soggetto unitario, le più recenti riflessioni sul *self* hanno radicalizzato la curvatura precaria e instabile dell'esperienza soggettiva.

Ponendo enfasi su un rimandarsi sempre reciproco tra individuo e contesto socioculturale di appartenenza, la riflessione sociologica ha connesso il problema della precarietà dell'identità al crollo dei contesti comunitari forti. Se nella modernità viene meno la presenza di un contesto culturale in grado di fornire identità rigide e definite a cui rimettersi, l'identità diventa un progetto di costruzione riflessiva⁴¹.

Secondo lo studio di Sherry Turkle, sarebbe proprio il contesto della Rete a portare a compimento l'estetica della postmodernità⁴², che pone al centro termini quali "decentrato" e "fluidi"⁴³. L'interazione con gli altri individui all'interno dei network telematici rappresenterebbe una possibilità assolutamente inedita di esperienza di identità multipla. La possibilità di realizzare più profili e di adottare molteplici identità virtuali rappresenterebbe un'opportunità per esplorare diversi e inediti aspetti del sé. In quest'ottica i social network e i giochi di ruolo online possono essere considerati veri e propri "laboratori di sperimentazione della propria identità"⁴⁴.

Le teorie sociocostruzioniste dell'identità personale pongono l'accento sulla natura progressiva e collettiva, oltre che precaria, del processo di costruzione identitaria⁴⁵. Secondo questo approccio, non esiste identità personale se non come lavoro di edificazione continuo, un lavoro che ha una natura intrinsecamente sociale. Quest'ultimo aspetto risulta particolarmente rilevante se consideriamo le pratiche di costruzione dell'identità digitale e l'impatto di

⁴⁰ M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit.; R. Guerini, M. Marraffa, *Defense mechanisms: From the individual to the collective level*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 11, 1, 2020, pp. 95-112.

⁴¹ A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, Polity Press, Cambridge 1991.

⁴² Il termine "postmodernismo", come noto, entra nel dibattito filosofico a partire dalla pubblicazione de *La condition postmoderne* (1979) di J.-F. Lyotard.

⁴³ S. Turkle, *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano 2005.

⁴⁴ Ivi, p. 4.

⁴⁵ Ci si riferisce a teorie diverse tra loro, ma accomunate dalla centralità della dimensione sociale e comunicativa nello strutturarsi dell'esperienza soggettiva. Tra gli esponenti più significativi dell'*interazionismo simbolico*, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley, Erving Goffman.

queste pratiche sulla nostra identità personale. L'identità digitale sui social network si presenta infatti come una peculiare configurazione del sé sociale, componente dell'identità in cui ad essere fondamentale è l'esposizione allo sguardo altrui. Il "sé sociale", come nota Floridi, è "il principale canale attraverso cui [...] i social media interattivi esercitano il loro profondo impatto sulle identità personali"⁴⁶. Se all'interno del social l'individuo sotto forma di identità digitale esiste in quanto Sé sociale, le sue possibilità di autorappresentazione e narrazione sono intimamente legate allo scambio interazionale con gli altri membri della comunità virtuale. Il processo di costruzione dell'identità personale tramite i social network consiste dunque in una costruzione continua e collettiva di significati.

Istituire un dialogo tra la categoria demartiniana di presenza e la riflessione sull'identità digitale come sé sociale sembra facilitare un confronto tra l'analisi dei riti del cordoglio di De Martino e le pratiche commemorative online.

Secondo alcune teorie sociologiche e antropologiche, il processo di elaborazione del lutto non è soltanto e primariamente un processo di natura interiore, così come esso è presentato nella maggior parte delle concezioni occidentali del *grieving process*, ma un processo intrinsecamente sociale. Esso avrebbe infatti largamente a che fare con processi comunicativi tramite i quali significati e valori vengono costruiti e condivisi: "All societies have rules for how the emotions of grief are to be displayed and handled [...] to resolve the sorrow and the sense of loss, individuals, families, communities, and cultures construct meanings by integrating the experience of grief with larger cultural and religious narratives"⁴⁷.

È bene specificare che tali teorie non intendono necessariamente negare l'origine naturale del lutto, quale reazione istintiva a un evento critico⁴⁸, quanto enfatizzare il carattere culturale delle sue manifestazioni in quanto *lamento*, concreta espressione. Non esiste cioè alcuna forma *esposta* di lutto se non all'interno di uno specifico framework culturale, ma d'altra parte non esiste lutto che non sia esposto. La cultura di appartenenza, allora, stabilisce non *solo* i modi in cui il lutto viene espresso, ma anche i modelli di rappresentazione dell'esperienza della morte⁴⁹, nonché le norme che regolano il rapporto tra vivi

⁴⁶ L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017, p. 49.

⁴⁷ R.A. Neimeyer, D.L. Harris, H.R. Winokuer, G.F. Thornton (eds.), *Grief and Bereavement in Contemporary Society: Bridging Research and Practice*, Routledge, London 2014, p. 495.

⁴⁸ K. Shear, H. Shair, *Attachment, loss, and complicated grief*, "Developmental Psychobiology", 47, 2005, pp. 253-267.

⁴⁹ D. Klass, A.Y.M. Chow, *Culture and ethnicity in experiencing, policing, and handling grief*, in R.A. Neimeyer, D.L. Harris, H.R. Winokuer, G. Thornton (eds.), *Grief and Bereavement in Contemporary Society*, Routledge, London 2021, cap. 26.

e morti⁵⁰. Contro la lezione freudiana che vede nel distacco dall'oggetto della *libido* il fine del *trauerprozess*⁵¹, le teorie dei *continuing bonds* sostengono che lo scopo del *mourning process* consiste proprio nell'interiorizzazione di modelli culturali che suggeriscono come mantenere un rapporto mediato con il defunto⁵².

Questo tipo di analisi risulta particolarmente in linea con alcuni aspetti dell'idea di fondazione culturale dell'esperienza e dell'espressione a cui De Martino fa riferimento con i concetti di presenza e di "tecnica" del piangere. Secondo l'analisi di *Morte e pianto rituale*, come precedentemente sottolineato, l'esperienza della morte altrui non viene semplicemente espressa in base ai moduli del *planctus*, ma viene strutturata sulla base di quei moduli: se così non fosse non si potrebbe sostenere alcuna efficacia rituale in termini di "protezione psichica". La tecnica del piangere, al contrario, è la possibilità di rimodulare l'esperienza individuale secondo le norme di una narrazione culturale che conferisce significato all'evento della morte, depotenziandone la carica negativa. Tale narrazione ha a che fare con quel complesso di credenze che per De Martino costituiscono il "mito" a cui direttamente il complesso rituale rimanda. Il ricorso al mito per il tramite del rito consente l'accesso a un'effettiva dimensione protetta di esperienza, garantita solo dalla peculiare *libertà vincolata* che lega l'espressione sempre singolare dell'individuo agli schemi collettivi del lamento.

Se riconosciuti quali ambienti culturali i social network si prestano allora ad essere indagati quali "tecnologie del sé"⁵³ che coinvolgono il singolo in processi narrativi collettivi di significazione dell'esperienza. Una lettura in questo senso, però, comporta anche una considerazione del modo in cui la struttura dei social network facilita lo sviluppo di modelli condivisi di comportamento, ad esempio, in merito al rapporto tra vivi e morti. Accostare la riflessione sul lutto come *lamento* ai social network significa interrogare i social stessi circa il carattere formale delle loro strutture. Un ritorno alla riflessione di De Martino ci permette una comprensione più compiuta delle condizioni formali che rendono possibile il fenomeno del lutto sui social network: la "tecnica del piangere" sembra infatti coinvolgere una dimensione ulteriore che ben si presta a una possibile lettura demartiniana delle pratiche del lamento online.

⁵⁰ C. Valentine, *Bereavement Narratives. Continuing Bonds in the Twenty-first Century*, Routledge, London 2008.

⁵¹ S. Freud, *Lutto e melanconia*, in Id., *Opere 1915-1917*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII (ed. orig. 1915).

⁵² D. Klass, P.R. Silverman, S.L. Nickman (eds.), *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Taylor & Francis, London 1996.

⁵³ M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

5. Il lutto come patologia 'estetica' e la dimensione 'ecologica' dei social network

La lettura delle tecniche protettive quali dispositivi narrativi di costruzione del significato risulta di estrema utilità per un'analisi del lutto online. Rischia, tuttavia, di lasciare in ombra alcuni aspetti centrali nel delinearsi della categoria demartiniana di "tecnica", che risultano invece decisivi nella comprensione della natura *formale* dei meccanismi rituali di cui De Martino si occupa e, eventualmente, delle pratiche commemorative che interessano gli ambienti virtuali. Ciò che non bisogna dimenticare è che uno dei principali interlocutori, bersaglio polemico e d'altra parte riferimento illustre, di De Martino è il Kant della *Critica della Ragion Pura*.

In contrasto con la natura garantita dell'appercezione kantiana, l'esperienza della morte altrui secondo De Martino è capace di rivelare al soggetto che *la sintesi non è data a priori*: la perdita di sé e del mondo causata dall'evento luttuoso si manifesta infatti quale "crisi di oggettivazione", ovvero quale impossibilità di "trascendere" la materia nella forma. In *Morte e pianto rituale* tra i sintomi della malattia del cordoglio De Martino menziona la "perdita della distinzione tra soggetto e oggetto"⁵⁴, condizione che manifesta l'incapacità dell'individuo di esercitare la propria "potenza oggettivante"⁵⁵. Nel caso della tecnica rituale funebre il meccanismo dell'oggettivazione risiede nella riconversione del patimento individuale immediato in una forma codificata del patire. Il dolore incontrollato va addomesticato, sottoposto a forme che non sono universali e innate, ma culturali e costruite. Il sapere tecnico-ritualistico, sotto forma di formule, melodie e gesti, coincide con la capacità di plasmare la massa informe del patire naturale, meccanismo che dischiude l'accesso dell'individuo a una dimensione protetta di esperienza. L'oggettivazione demartiniana è dunque una peculiare forma di *schematismo etico*, espressione di un originario "ethos del trascendimento"⁵⁶, residuale *a priori* della filosofia demartiniana che però implica sempre un passaggio dalla potenza all'atto⁵⁷.

Incapace di muoversi nel mondo delle forme, l'individuo "malato" è per De Martino un soggetto non in grado di abitare il mondo e di disporne, di far emergere e manipolare gli oggetti. La "malattia del cordoglio", quale incapacità di dare una forma al patimento caotico individuale, sfocia nella "perdita di domesticità e di senso del mondo"⁵⁸, testimoniata da uno dei malati di

⁵⁴ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 32.

⁵⁵ Ivi, p. 29.

⁵⁶ Per una trattazione estesa della categoria di "ethos del trascendimento" si rimanda a S.F. Berardini, *Ethos, presenza e storia*, cit.

⁵⁷ D. Vincenti, *Abitudine e Follia*, Mimesis, Milano 2019, p. 115.

⁵⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 364.

Janet: “Le cose non sono più nel loro quadro e non indicano più la loro utilità”⁵⁹.

Se perdere il mondo equivale a perderne l’operabilità, il mondo demartiniano è un ambiente in cui le cose si devono innanzitutto poter *usare*. La questione dell’utilizzabilità degli oggetti da parte del soggetto conduce in modo interessante all’individuazione di un terzo elemento che si interpone tra soggetto e oggetto: la memoria.

Per questo straniarsi della potenza oggettivante, il mondo e i suoi oggetti sono sperimentati in atto di non essere più “nel loro quadro”, cioè nella memoria di una determinata tradizione di significati e nella prospettiva di una possibile operazione formale della presenza⁶⁰.

In questo senso la crisi della presenza assume una curvatura fortemente estetica e percettiva⁶¹. La centralità della nozione di uso nell’orizzonte demartiniano è fondamentale nel delinearsi dei meccanismi del dispositivo rituale⁶². Il rito viene infatti a coincidere con una serie di strumenti gestuali che *suggeriscono* all’individuo *cosa fare*. Il rito indica all’individuo una direzione non solo di discorso, ma anche di azione. L’esperienza del dolore deve poter essere *usata*, cioè oggettificata e manipolata: in questo senso il rito funebre è una *tecnica*, ovvero sia un dispositivo di messa in forma dell’esperienza disordinata, che si basa sull’impiego di strumenti operativi e ha lo scopo di interrompere una crisi che ha caratteri di “disorientamento”⁶³.

Enfatizzare questo ulteriore aspetto della concezione demartiniana del cordoglio può essere significativo per comprendere le ragioni della rapida e capillare diffusione delle forme digitali di ritualità funebre e per interrogarne più prontamente i possibili sviluppi. Social network quali Facebook, Instagram o TikTok sono innanzitutto degli ambienti in cui le strutture

⁵⁹ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 28.

⁶⁰ Ivi, p. 29.

⁶¹ Il versante estetico della filosofia demartiniana è interessante tanto quanto inesplorato. Per una significativa proposta di studio in questo senso si rimanda a F. Lesce, *Religione e sensibilità. Su alcuni motivi “estetici” in Ernesto De Martino*, “Segni e comprensione”, 32, 95, 2018, pp. 94-109.

⁶² M. Valisano, *Esserci, ovvero far differenza. Costituirsì della presenza e limiti dell’uso del corpo in Ernesto De Martino*, “Studi e Ricerche”, 9, 2017, pp. 175-191.

⁶³ Il “disorientamento” è un motivo ricorrente delle manifestazioni di crisi della presenza. Il più celebre passo demartiniano sul tema del disorientamento è intitolato “Il Campanile di Marcellinara” (*La fine del mondo*, cit., pp. 364-365). Il disorientamento in De Martino può inizialmente apparire una metafora. Esso rappresenta in realtà una concreta manifestazione dell’incapacità del soggetto di adeguarsi all’ambiente. Jervis, originale interprete di De Martino in chiave naturalistica, fu estremamente puntuale nell’individuare due parametri complementari della crisi di angoscia. Il primo di natura temporale, relativo al problema della continuità della coscienza, il secondo di carattere spaziale o geografico, che trova nella *fine del mondo* la sua immagine emblematica. Cfr. M. Marraffa, *De Martino, Jervis, and the self-defensive nature of self-consciousness*, cit., p. 113.

tecnologiche impongono *usi* e direzioni di azione, quelli che De Martino definirebbe “itinerari operativi”⁶⁴.

I teorici dei media parlano di *affordances* degli ambienti digitali⁶⁵, indicando con ciò quelle possibilità, che sono allo stesso tempo dei limiti, di azione all'interno di specifiche piattaforme. Secondo la nota teoria della percezione di James J. Gibson, gli oggetti acquisiscono un significato in virtù della loro capacità di suscitare atti manipolativi e di suggerire possibili ma forzati percorsi di azione⁶⁶. Questo aspetto risulta ancora più rilevante se si considera lo statuto sociale e culturale delle *affordances*⁶⁷. In questa direzione vanno anche interessanti analisi che indagano la prossimità tra le norme che regolano il funzionamento del rito e la logica dell'algoritmo⁶⁸. L'adattabilità dei social network alle pratiche degli utenti, da un lato, e la loro tendenza a cristallizzarsi in strutture forzate, dall'altro, sembrano essere caratteristiche connesse alla facilità con cui le comunità virtuali sviluppano norme condivise di comportamento. Nel contesto dello studio sul lutto online, alcune ricerche hanno cercato di mostrare il modo in cui precise caratteristiche delle piattaforme online hanno costituito *affordances* significative per specifiche comunità, quale, ad esempio, la comunità dei genitori in lutto⁶⁹. Sotto questo profilo, i social network si mostrano inaspettatamente quali veri e propri *ambienti sociotecnologici*, caratterizzati da norme di esperienza ed espressione specifiche che emergono da una particolare interazione tra strutture tecnologiche e culturali⁷⁰. Sembra sia la stessa struttura formale dei social network a determinare un modello culturale di lutto basato sul mantenimento di una connessione tra vivi e morti. Come nota Kasket: «the digital environment is perfectly designed to facilitate continuing bonds»⁷¹.

Un'attenzione a questi aspetti potrebbe estendere in maniera significativa la concezione dei social network quali tecnologie del sé. Sembra necessaria in effetti una piena considerazione del modo in cui le pratiche di gestione dell'esperienza online coinvolgono un rapporto dell'individuo con il social

⁶⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

⁶⁵ T. Bucher, A. Helmond, *The affordances of social media platforms*, in J. Burgess, A. Marwick, T. Poell (eds.), *The SAGE Handbook of Social Media*, Sage, London 2018, pp. 233-253.

⁶⁶ J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

⁶⁷ A.M. Borghi, C. Gianelli, L. Lugli, *La dimensione sociale delle affordance: affordance tra io e gli altri*, “Sistemi Intelligenti”, 23, 2, 2011, pp. 291-300.

⁶⁸ M. Pasquinelli, *Tremila anni di rituali algoritmici*, in F. D'Abbraccio, A. Facchetti (a cura di), *AI & Conflicts*, Vol. 1, Krisis Publishing, Brescia 2021, pp. 94-113.

⁶⁹ Y. Hård af Segerstad, D. Kasperowski, *A community for grieving: Affordances of social media for support of bereaved parents*, “New Review in Hypermedia and Multimedia”, 21, 1(2), 2014, pp. 25-41.

⁷⁰ M.E. Kutrök, *Algorithmic Closeness in Mourning: Vernaculars of the Hashtag #grief on TikTok*, “Social media & Society”, 7, 3, 2021, pp. 1-12.

⁷¹ E. Kasket, *All the Ghosts in the Machine. Illusions of Immortality in the Digital Age*, Robinson, London 2019, p. 44.

in quanto *ambiente* in senso pieno. L'inserimento demartiniano di una componente *ecologica* del binomio crisi-riparazione accanto a quella più propriamente esistenziale sembra voler ricordare che una tecnologia del sé è sempre anche una "tecnica del corpo"⁷². Solo un'estensione in questa direzione permette forse di raggiungere una comprensione più completa delle possibili sovrapposizioni fra ritualità e mondi digitali e virtuali, oltre che una possibile applicazione del discorso demartiniano alle nuove forme della lamentazione.

6. Conclusione: *il social network come pharmakon*

Secondo il De Martino di *Sud e Magia* considerare irragionevole la mescolanza tipicamente meridionale tra elementi magico-rituali e aspetti di vita religiosa conformi ai dettami del cattolicesimo significa non aver compreso il tema unitario che lega elementi così eterogenei, vale a dire "la richiesta di protezione psicologica di fronte alla straordinaria potenza del negativo della vita quotidiana"⁷³. Riconoscendo una differenziata capacità dei diversi contesti culturali di originare forme di vita più o meno raffinate, addirittura "rozze", De Martino riconosce come uniforme il tentativo "tecnico" di fornire all'individuo strategie di gestione degli eventi critici che hanno il compito di condurre il singolo oltre il rischio di un crollo psichico ed esistenziale.

Il problema della presenza sembra ripresentarsi con rinnovata forza nel contesto contemporaneo. La precarietà dell'identità costituisce l'altra faccia dell'acquisizione di una maggiore libertà di autodeterminazione⁷⁴. La perdita di centralità dell'orizzonte collettivo rimanda a quella fluidità che caratterizza la società "liquida"⁷⁵. La questione della fragilità dell'identità personale nel contesto contemporaneo conduce dunque al problema della presunta "scomparsa dei riti"⁷⁶.

La condizione di *povertà rituale* che caratterizza la società contemporanea non esclude la possibilità che si stabiliscano nuove e diverse forme di ritualità. Social network come Facebook si presentano quali ambienti dal carattere complesso che facilmente si prestano allo sviluppo di comportamenti rituali. Sembra, cioè, che sia possibile proporre una lettura delle comunità virtuali come nicchie subculturali che tendono a organizzarsi in complessi di norme e modalità espressive assolutamente specifiche. Tali norme emergono da una complessa interazione tra vincoli tecnologici, sociali e culturali che chiedono

⁷² M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, Edizioni ETS, Pisa 2017 (ed. orig. 1934).

⁷³ E. De Martino, *Sud e Magia*, Donzelli, Roma 2015, p. 2 (ed. orig. 1959).

⁷⁴ A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, cit.

⁷⁵ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷⁶ B.C. Han, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano 2021.

di essere prontamente indagati. La natura *comunicativa*, da un lato, e *vincolata*, dall'altro, dei social network sembra incontrare felicemente la condizione di "disorientamento" del *bereaved*.

Le pratiche del lutto online costituiscono, inoltre, un fenomeno interessante da analizzare per molte ragioni. Il lutto online rappresenta non solo il caso più massivo di incontro tra tecnologia digitale e pratiche funebri, ma anche un inedito fenomeno culturale che mostra l'emergere di nuove forme espressive legate alla morte che forzano i confini di ciò che consideriamo *sano* e *normale*. L'utilizzo dei social da parte degli utenti in lutto pone la questione di quell'ambiguità tra memoria ed ossessione che caratterizza costitutivamente il rapporto tra vivi e morti e il tentativo dei vivi di costruire forme di *presenza* in luogo di una radicale *assenza*. Tale ambiguità caratterizza non solo il confine labile tra forme ordinarie e patologiche di lutto, ma l'utilizzo stesso della tecnologia quale *pharmakon*⁷⁷, ciò che è potenza curatrice nella misura e dismisura in cui è una potenza distruttrice.

⁷⁷ B. Stiegler, *Platone digitale*, Mimesis, Milano 2015.

Ernesto De Martino in Brasile

Intervista a Cristina Pompa* a cura di Simone Capozzi**

Simone Capozzi: *Quali sono state le fasi della ricezione di De Martino in Brasile?*

Maria Cristina Pompa: Non si può ancora parlare di fasi di ricezione, perché Ernesto De Martino è quasi sconosciuto nell'ambiente accademico brasiliano, a differenza di quanto accade in altri paesi latinoamericani, soprattutto Messico e Argentina. Il suo nome ricorre a volte in testi di scienza delle religioni (molto sviluppata nel Paese, con vari corsi di laurea e dottorati), accanto ai più conosciuti Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich, ma senza un approfondimento della problematica demartiniana. Leggermente più corposa è la presenza di De Martino in libri di etnopsichiatria, di cui è considerato uno degli esponenti di spicco in Europa. Nel 2015 c'è stato un primo tentativo di divulgazione della sua opera, con un libro dell'antropologa Liana Trindade (*Ernesto De Martino: o mundo mágico do sul da Itália*), che però non ha avuto

* Maria Cristina Pompa è professoressa associata di antropologia presso l'Università Federale di São Paulo e coordinatrice del progetto brasiliano "Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino", nell'ambito del quale è in corso di realizzazione una traduzione della *Terra del rimorso* in lingua portoghese. Laureatasi alla Sapienza in Storia delle Religioni, Maria Cristina Pompa ha concluso la sua formazione con un dottorato in Scienze Sociali all'Università di Campinas (Brasile). Le sue ricerche vertono su temi di storia e antropologia delle religioni. È autrice di numerosi saggi sui movimenti socio-religiosi in ambiente rurale brasiliano, sull'antropologia delle missioni e sulla storia indigena, tra i quali il libro *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (2003) e gli articoli *Pau de Colher: um movimento socio-religioso dans le sertão de Babia* (1998), *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena* (2002), *"Leituras do 'fanatismo religioso' no sertão brasileiro* (2004), *Para uma antropologia histórica das Missões* (2006), *Religião e Civilização. Para uma História das Categorias de Construção da Alteridade Indígena no Brasil. Séculos XVI-XIX* (2014), *The Missionary Roots of Rural Messianic Movements: Seventeenth to Nineteenth Centuries* (2016), *Antropologia, História e Religião: a obra de Raffaele Pettazzoni* (2020), *Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia* (2022).

pompa@unifesp.br

** Università Roma Tre

sim.capozzi@stud.uniroma3.it

nessuna eco in campo antropologico, forse perché troppo limitato alle opere meridionaliste e quindi annoverato tra gli studi di folklore o di cultura popolare, di cui l'antropologia brasiliana contemporanea non si interessa molto. Alcuni anni fa, nel quadro del mio progetto di ricerca "Antropologia e storia delle religioni nel XX secolo", ho iniziato la lettura di testi di De Martino con volenterosi studenti e da due anni è nato un gruppo di lettura e ricerca su De Martino, con la partecipazione di studenti e colleghi di varie università, anche europee, che si è trasformato in un progetto di diffusione dell'opera dello studioso in Brasile, attraverso incontri, seminari e traduzioni. Durante la pandemia ho presentato l'opera di De Martino in conferenze on-line, webinar, *lives* e ho pubblicato un articolo in un dossier sulle 'antropologie del mondo', come vengono chiamati gli studi antropologici al di fuori del *mainstream* anglo-americano e francese. La ricezione è stata molto favorevole – in qualche caso entusiastica, nonostante la difficoltà di comprensione del peculiare linguaggio demartiniano e delle risonanze filosofiche, classicistiche e psichiatriche della sua opera, di non facile lettura in un ambiente accademico estremamente specializzato, ma non abituato all'erudizione. Ciò che ha impressionato maggiormente sono le anticipazioni di un dibattito in corso attualmente, con altri termini e altri riferimenti: dalla critica alla nozione moderna di 'realtà' alla centralità del corpo nell'analisi dei fatti 'religiosi', dall'idea della fine del mondo al preannuncio dei *subaltern studies*.

SC: *Quali sono i testi tradotti/in corso di traduzione?*

MCP: Il progetto su De Martino (intitolato *Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino*) ha ricevuto un finanziamento – quasi miracoloso, considerati i tagli alla ricerca del governo Bolsonaro – per la traduzione e la pubblicazione di un libro, che dovrebbe uscire a fine anno. Abbiamo scelto *La terra del rimorso* per vari motivi: per il forte contributo etnografico, per la completezza dell'approccio (storico-religioso, psichiatrico, sociologico), per il carattere multidisciplinare dello studio ma, principalmente per l'analogia, già identificata dallo stesso De Martino, tra i rituali del tarantismo e quelli delle religioni afrobrasiliane come il candomblé (definito *bori* nel libro). Ci è sembrato che questa analogia – che nasce da un'analisi storica e non da una constatazione fenomenologica – potesse costituire il punto di partenza per un avvicinamento a De Martino da parte di un'antropologia che, per le sue origini, non ha mai tenuto in gran conto la storia. Lo sviluppo delle scienze sociali moderne in Brasile, si deve principalmente al contributo francese e britannico: basti pensare che il corso di scienze sociali della maggiore università del paese e dell'America Latina, l'Università di São Paulo, USP, fu iniziato negli anni trenta dalla famosa Missione Francese, diretta da Roger

Bastide e integrata da un giovanissimo Lévi-Strauss, e che Radcliffe-Brown fu professore di Antropologia in un'altra Università di São Paulo: la *Escola de Sociologia e Política*. L'opzione storicista dell'antropologia demartiniana costituisce senza dubbio uno stimolo all'inclusione della dimensione storica, troppo spesso trascurata, nell'analisi antropologica in Brasile.

Altri testi sono stati tradotti per un dossier su De Martino che uscirà a breve in una rivista scientifica, con i contributi dei diversi autori coinvolti nel progetto. I testi scelti per questo dossier sono i più teorici: *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* e *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Il primo è fondamentale per la comprensione del nucleo teorico demartiniano basato sulla dialettica crisi/riscatto; il secondo chiarisce la posizione di De Martino in relazione alla fenomenologia religiosa, fatto di non poco conto, considerato il successo di Mircea Eliade in Brasile, anche tra storici e antropologi, che lo citano spesso. Il terzo, infine, è sembrato stimolante come contrappunto alla discussione contemporanea sulla fine del mondo, presente in Brasile non solo nel testo di Viveiros de Castro e Danowski (*Há mundos por vir?*), ma anche nei testi di due importanti intellettuali indigeni: Davi Kopenawa (*A queda do céu*) e Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*). Si tratta, evidentemente, di testi molto lontani dal taglio demartiniano, non foss'altro per ragioni cronologiche: De Martino non poteva immaginare che "il gesto della mano che preme il bottone" di cui parla nella *Fine del mondo* sarebbe divenuto oggi una sconvolgente realtà in termini di collasso climatico. Tuttavia, questi testi sembrano in qualche modo giungere al (o scaturire dal) nodo problematico dell'autore napoletano, per lo meno nelle sue ultime riflessioni: l'incontro con l'altro e con le altre possibilità di essere uomo (e costruire il mondo) che costituiscono l'umanesimo etnografico.

SC: *In che modo le ricerche di De Martino possono adattarsi al contesto brasiliano?*

MCP: Credo che la dialettica crisi/riscatto e l'idea della religione come "tecnica" siano estremamente proficue per cercare un filo conduttore nell'analisi delle pratiche religiose brasiliane, così ricche e diversificate. Il campo religioso brasiliano contemporaneo è caratterizzato dal pluralismo, cioè da una molteplicità di appartenenze religiose, che spesso presentano un transito accentuato tra di loro, senza che i soggetti percepiscano alcun tipo di contraddizione. Se ciò è relativamente comprensibile nel caso del cattolicesimo e dei rituali afrobrasiliani, da sempre profondamente articolati in un processo di sincretismo, non è altrettanto ovvio per il transito tra cattolicesimo e protestantesimo neopentecostale, o tra religioni afrobrasiliane e la nebulosa del

new age, o tra spiritismo e chiese evangeliche. Le spiegazioni sociologiche e antropologiche del fenomeno, improntate alla teoria weberiana della secolarizzazione, come spostamento della religione dalla sfera pubblica alla sfera privata, vedono l'adesione alle diverse possibilità del religioso come la scelta individuale di un determinato rapporto con il sacro. Questa interpretazione, accanto a quella di ispirazione fenomenologica che fa dell'esperienza personale e dell'emozione il centro gravitazionale della scelta individuale di un percorso religioso, mi sembrano abbastanza insoddisfacenti nella misura in cui, concentrandosi sul piano della credenza, cioè della teologia, lasciano a margine il nucleo significativo e operativo a un tempo di questa molteplicità non contraddittoria di appartenenze, che è l'efficacia simbolica, che si dà sul piano della pratica rituale, e non su quello della credenza. Da un lato, le chiese neopentecostali, con i loro esorcismi, espulsioni del demonio, rituali di *descarrego* (che possiamo tradurre approssimativamente come 'scarica'), culti di trance di massa, propongono la soluzione di problemi amorosi, finanziari, di salute, ossia la *cura* dei mali del corpo e dell'anima, il che attrae principalmente le classi meno abbienti. Dall'altro lato, il neosciamanesimo urbano, revisione dei culti amazzonici basati sull'uso di sostanze psicotropiche come l'*ayahuasca*, propone alle classi più abbienti e scolarizzate un' "apertura della mente", "esperienze mistiche", "contatti con gli spiriti della natura" e altre definizioni sorte dalla trasformazione di questi culti in dottrina nell'ambito della nebulosa *new age*.

Questo è il grande problema affrontato dall'antropologia e dalla sociologia delle religioni in Brasile, che però non si distaccano dal paradigma weberiano della secolarizzazione, riproponendo, rovesciandolo, il concetto di disincantamento del mondo, che ora diventa 'reincantamento', aprendo due possibili strade interpretative: una che privilegia (e persino predica) l'idea di un ritorno della spiritualità in un mondo disincantato, l'altra che orienta la comprensione di questo 'transito' o di queste 'conversioni' in termini di domanda/offerta del mercato religioso. La proposta demartiniana della religione come tecnica di risoluzione della crisi della presenza apre un nuovo orizzonte di ricerca, spostando l'accento dalla 'credenza' o 'fede', alle 'pratiche rituali', alla 'cura', alla 'performance', insomma, dallo spirito alla materia, dall'anima al corpo, mostrando tutta la potenza del rituale come trasformazione dei corpi.

SC: *Quali aspetti del suo pensiero hanno ricevuto maggiore attenzione?*

MCP: Come dicevo all'inizio, la ricezione – ancora molto incipiente – della prospettiva demartiniana ha suscitato interesse in termini di anticipazioni dei dibattiti contemporanei e a ciò non è estranea la scoperta o la riscoperta di De Martino da parte del *mainstream* antropologico anglosassone e francofono.

Da un punto di vista metodologico, sicuramente la centralità del corpo e della pratica rituale ha molto incuriosito gli specialisti che si sono avvicinati all'opera demartiniana, tentando di gettare arditi ponti con gli studi di *performance*, come quelli di Victor Turner e Stanley Tambiah. Più consistenti sono le analogie con i nuovi paradigmi antropologici della corporalità di Thomas Csordas e della materialità di Birgit Meyer, che cominciano a penetrare in Brasile. Anche la prospettiva gramsciana, cara tanto agli studiosi marxisti di varie aree quanto ai *cultural studies* o ai *subaltern studies*, sembra aver suscitato un certo interesse. Senza dubbio, però, la nozione di perdita della presenza e l'approccio imperniato sulla dialettica crisi/riscatto costituiscono la grande originalità di De Martino e l'oggetto della curiosità da parte del ristretto numero di studiosi che hanno avuto modo di conoscere in minima parte il suo contributo, per lo più mediato dai membri del gruppo di ricerca. In particolare, come ho accennato, l'approccio demartiniano apre la possibilità di comprendere in altri termini che non quelli weberiani, questo ritorno del religioso contemporaneo, così forte da essere entrato prepotentemente nella sfera pubblica e nella politica, informandone l'agenda (vedi l'appoggio massiccio delle chiese evangeliche a Bolsonaro). Ora, se si osservano con lo sguardo demartiniano le pratiche rituali neopentecostali, tanto cattoliche quanto evangeliche, o i culti centrati sull'uso di sostanze psicoattive, o anche semplicemente i tradizionali culti afrobrasiliani o spiritisti, si può percepire chiaramente che, al di là delle varie denominazioni confessionali, il nucleo rituale è tutti i casi costituito da un momento di dissociazione psichica, in cui è identificabile il 'regime protetto', destorificato, nel quale si compie il riscatto dall'angoscia provocata dal male. Non a caso, tutte le narrazioni – ampiamente pubblicizzate nei media – delle conversioni al pentecostalismo, si danno in termini di 'cura' miracolosa da uno stato di prostrazione anteriore, attribuito all'azione del demonio, descritto nei conosciutissimi termini della "presenza in crisi": il mondo privo di senso, la realtà opaca, le cose che si impossessano del soggetto, l'incapacità di agire, il sentirsi 'legati', e si potrebbe continuare. Allo stesso modo, l'adesione al neosciamanesimo new age è descritta dai neofiti come la salvezza dal senso di vuoto, dall'incapacità di comprendere sé stessi e il mondo di cui questi rituali (principalmente il Santo Daime, basato sul consumo dell'ayahuasca) costituiscono una cura, anche accettata da parte della medicina ufficiale. Queste semplici osservazioni già mostrano le enormi possibilità che De Martino apre in questo campo di studi.

SC: *Nel Mondo Magico la questione della realtà dei poteri magici sembra anticipare alcuni temi propri della cosiddetta svolta ontologica in antropologia. Si sono realizzate ibridazioni interessanti tra De Martino e Viveiros de Castro?*

MCP: È ancora presto per dire se sarà tentata o meno questa approssimazione. Indubbiamente, la critica alla modernità come costruttrice dello stesso concetto di realtà, consegnata alla scienza come all'unica sfera legittimata a 'spiegarla', è forse uno degli elementi più impressionantemente anticipatori della discussione contemporanea iniziata da Bruno Latour e Isabelle Stengers e fatta propria dall'etnologia brasiliana, principalmente con Viveiros de Castro e la sua scuola. In una proposta di articolazione fra l'antropologia della scienza e l'etnologia amerindiana, l'antropologo brasiliano propone un'antropologia simmetrica nella quale le categorie native abbiano lo stesso peso di quelle antropologiche: di qui il concetto di ontologia, contrapposto a quello di cosmologia, che implicherebbe l'idea di un 'discorso', o una interpretazione specifica, culturalmente orientata, attorno ad un'unica realtà data. Ciò si avvicina senz'altro all'idea demartiniana della realtà della datità come costruzione storica della modernità (la 'boria') occidentale – sebbene mi sembri che quest'idea sia più vicina al costruttivismo di Latour che non al prospettivismo di Viveiros de Castro. Quando quest'ultimo invita a 'prendere sul serio' il mondo di cui parlano i nativi, sta dicendo che le categorie native non devono sostituire le nostre, ma metterle in discussione, operando su di esse una torsione epistemologica e metodologica, e anche qui ci avviciniamo all'umanesimo etnografico che può essere costruito solo attraverso l'incontro con l'altro.

A parte queste analogie nella costruzione stessa del problema antropologico, tuttavia, credo non si possa parlare di un avvicinamento alla svolta ontologica e a Viveiros de Castro (nonostante si sia attribuita una svolta ontologica al De Martino della *Fine del Mondo*, ma in un senso profondamente diverso da quello trattato dagli antropologi contemporanei). E ciò per lo meno per due ragioni. In primo luogo, se comprendo bene il nodo cruciale della svolta, questa si basa sulla decostruzione delle grandi divisioni natura/cultura, soggetto/oggetto, umanità/animalità. A partire da Latour e dall'antropologia della scienza, ma anche da Roy Wagner, che scrisse il libro *L'invenzione della Cultura* ancora negli anni settanta, ma non ottenne lo stesso successo dei suoi colleghi Marshall Sahlins e Clifford Geertz, l'antropologia, o per lo meno una parte di essa, sta mettendo in discussione sistematicamente queste opposizioni, a partire da una sorta di 'critica etnografica' rappresentata fondamentalmente da Viveiros de Castro e Marilyn Strathern, che 'prende sul serio' l'assenza di tali dicotomie nelle ontologie indigene, specialmente amerindiane e melanesiane. È evidente che su questo punto il divario con De Martino non potrebbe essere maggiore. La svolta ontologica propone un mondo di soggetti, umani e non umani, in cui la simmetria epistemologica si basa su una diversità di mondi, di nature, e non di culture, perché la 'cultura' come l'ha costruita (o, Wagnerianamente, inventata) l'antropologia appartiene a tutte le specie vive, perché è il punto di vista del soggetto umano, animale, vegetale. Ora, De Martino aveva intuito qualcosa di

analogo nel suo questionamento della realtà della datità in contrapposizione alla realtà *ngwel*, ma non aveva portato avanti la critica radicale alla nozione di realtà, né avrebbe potuto farlo, considerata la sua scelta di campo di “fedeltà alla ragione e alla storia” dell’Occidente in quanto patria culturale, nonostante la critica storica sempre vigile alle sue pretese universalistiche. È proprio su tali dicotomie – che la svolta ontologica scardina – che si fonda il costruito dello studioso napoletano, centrato nella dialettica crisi/riscatto, in cui la “crisi” da superare è proprio il rischio di cadere nell’*ingens sylva* della natura, il non poter essere in nessun mondo culturale, recedere nella sfera della mera animalità, del non-umano, non essere più soggetto dell’agire, ma oggetto agito.

L’opzione storicista, che porta De Martino a storicizzare tanto l’oggetto di ricerca quanto le categorie investigative, è il secondo punto di distanziamento dalla prospettiva dell’etnologia di Viveiros di Castro, che non si interessa alla storia se non nella misura in cui è voltata all’individuazione dei regimi indigeni di storicità (come fa nel famoso saggio intitolato “Il marmo e il mirto: sull’incostanza dell’anima selvaggia”), che cannibalizzano l’alterità come un modo per costruire la storia. Quello che interessa Viveiros de Castro è la metafisica, non la storia, ed anche la sua critica alle categorie antropologiche non parte dalla loro storicizzazione, ma dalla loro esplosione, a partire dalle categorie indigene. Siamo molto lontani da De Martino.

SC: In chiusura: alla luce di quest’opera di traduzione da un contesto storico-sociale ad un altro, quali credi siano i punti di attualità e quali gli aspetti trapasati del suo pensiero?

MCP: A mio avviso sono ancora validissimi la metodologia della dialettica crisi/riscatto e l’approccio storico che permetterebbe di storicizzare tanto gli oggetti-soggetti di ricerca quanto le categorie analitiche (approccio raro nell’antropologia brasiliana). Anche il lato ‘oscuro’, forse il meno amato in Italia dell’opera demartiniana, la questione della metapsichica o della psicologia paranormale costituisce a mio avviso un elemento di stimolo. Direi che l’aspetto più problematico del pensiero dello studioso napoletano, oggi, in qualsiasi contesto lo si voglia trasporre, è proprio la professione di fede nella sua patria culturale, per lui unica produttrice del sapere antropologico e quindi autocritico, e il suo corollario, l’etnocentrismo critico. Più che la svolta ontologica, mi sembra che critica postcoloniale contribuisca definitivamente a metter tra parentesi questo concetto, e la visione teleologica che lo sostiene, ancora debitrice, come dice Gino Satta, dello storicismo idealistico. Questa visione, basata sulla necessità di restare al proprio ‘posto di combattimento’ servì a De Martino, in un altro contesto, per combattere i pericolosi sbandamenti dell’Occidente in crisi verso un primitivismo esotizzante e

dell'antropologia dell'epoca verso un relativismo senza prospettive. Oggi sappiamo che gli strumenti per decolonizzare il sapere devono essere più potenti e, soprattutto, più egualitari.

L'umanesimo etnografico, però, come dicevo, resta valido. Per i nuovi temi e per i nuovi orientamenti epistemologici che sfidano l'opposizione natura/cultura, soggetto/mondo, che De Martino aveva posto in altro modo al centro della sua riflessione, non sarebbe possibile una ibridazione, o anche solo un parallelismo tra De Martino e gli autori contemporanei. Né, storicamente è il caso di proporli. Ma la proposta demartiniana dell'inaugurazione di un nuovo umanesimo, l'umanesimo etnografico, frutto dell'incontro, o del reincontro, con il "fratello separato", il subalterno, il primitivo, finisce per coincidere con la proposta più ampia dell'antropologia contemporanea, o di una parte di essa, che invita – parafrasando Isabelle Stengers, a una nuova alleanza: un riavvicinamento all'altro, il naturale, il tradizionale, il non-moderno, il non-umano.

Riprendendo i temi de *La fine del mondo*, direi che il mondo destinato alla fine è l'angusto universo oggettivo costruito da quella che De Martino chiama la "boria" della nostra scienza, popolato di macchine generatrici di morte. Filosofi e antropologi indigeni, fino a ieri i "fratelli separati", propongono oggi i loro multiversi decelerati e popolati di umanità non-umane. Filosofi e antropologi occidentali prendono finalmente sul serio queste proposte, realizzando -mi sembra – qualcosa di molto simile all'epoché etnografica pensata e realizzata da Ernesto De Martino.

Il tarantismo e i paralleli etnologici: note sulla *Terra del rimorso* e la ricerca sulla possessione rituale oggi

Paolo Pecere*

English title: Tarantism and Ethnological Parallels: Notes on the *Land of Remorse* and Research on Ritual Possession Today

Abstract: In this contribution, I present some considerations on the historical and ethnographic parallels with tarantism proposed by De Martino in the “Historical Commentary” of the *Land of Remorse*. Firstly, by researching the sources of these parallels, I show how De Martino shared several ideas on ritual possession with contemporary French ethnologists such as Michel Leiris and Alfred Mètreaux but elaborated them differently concerning the fundamental question of overcoming the crisis of presence. Secondly, I present some considerations on the possible development of those parallels in the contemporary world, formulating some hypotheses on the status and dynamics of possession cults.

Keywords: dionisiac; possession; self.

1. Quando De Martino, nella *Terra del rimorso*, pose l'esigenza di “sottrarre il tarantismo all'isolamento irrelato” e considerarlo in un più ampio orizzonte storico e geografico rispetto all'indagine sul campo e alla letteratura relativa, subito segnalò il rischio di una duplice “riduzione”: la riduzione al “tipo”, quando si consideri il tarantismo come caso particolare di una classe di fenomeni viventi o scomparsi variamente definibile come “forme di mistica inferiore”, “culti estatici”, “possessione rituale” o “cerimonie di tipo sciamanistico”; e la “riduzione agli antecedenti”, dove lo si presentasse come relitto di fenomeni rintracciabili in civiltà religiose antiche, quale il menadismo. Per prevenire il rischio che un “comparatismo” e un “filologismo” indiscriminati sommergessero il tarantismo nell’“indistinto” e nel “generico”, De Martino ricordava, in spirito crociano, che il tarantismo era “una nuova plasmazione irriducibile ad altro”. Tuttavia, posta questa limitazione, affermava che le

* Università Roma Tre
paolo.pecere@uniroma3.it

comparazioni erano “indispensabili” a far emergere, per contrasto, l’individualità del tarantismo¹.

In queste considerazioni agivano preoccupazioni metodologiche e storiografiche che De Martino teneva presenti fin dai suoi primi lavori e che furono alimentate da letture successive. Come primo punto di riferimento per questi tentativi di comparazione era citato il *Dioniso* di Henri Jeanmaire (1951), dove il culto iniziatico e orgiastico antico era illustrato e interpretato mediante casi paralleli tratti dall’etnologia dell’Africa contemporanea. La caratterizzazione delle pratiche rituali in questo libro – scrive De Martino – metteva in luce “notevoli affinità col tarantismo”, come

la limitazione del fenomeno ai ceti popolari, la larga partecipazione femminile, la coesistenza con forme superiori di vita religiosa (Cristianesimo, Islamismo) e le combinazioni sincretistiche che ne risultano, la terapia coreutico-musicale della crisi, la varietà di carattere e inclinazioni dello spirito possessore che richiama la taranta ‘libertina’, ‘tempestosa’, ‘triste e muta’ del tarantismo, il rapporto fra ciascun spirito e il tipo di musica e di comportamento coreutico che sono associati al suo manifestarsi².

Questa prospettiva risultava particolarmente giustificata e preziosa nel caso del tarantismo, un fenomeno situato nell’orizzonte geografico e storico mediterraneo, entro cui gli scambi col continente africano erano stati intensi già in epoca protostorica, e che si era formato storicamente in un contesto di influenze afro-mediterranee ravvivato dall’espansione dell’Islam³.

Prendendo spunto da Jeanmaire, De Martino allargava ulteriormente il campo della comparazione. Se il primo aveva puntato l’attenzione su culti africani “strutturalmente affini” come *zar* e *bori*, in un’area culturale che va dall’Egitto e dall’Etiopia (*zar*) alla Nigeria (*bori*), De Martino proponeva di prendere in considerazione anche l’area dei culti afroamericani – *macumba*, *condomblé*, *santeria*, *vodu* – che dipendevano storicamente dalla traslazione e rielaborazione di tradizioni africane⁴. Tra gli studi utili in tal senso, De Martino prendeva in speciale considerazione quelli di Alfred Métraux sul *vodu* haitiano (in particolare la monografia del 1956), dove risaltavano ulteriori analogie rituali e simboliche col tarantismo, come la presenza degli alberi come sfondi del rito, e soprattutto un’analogia funzionale, consistente nella soddisfazione del bisogno di reagire a traumi, disagio psicologico e condizioni di marginalità

¹ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 187.

² Ivi, p. 190, dove è commentato un passo di H. Jeanmaire, *Dioniso. Storia del culto di Bacco*, Saecula, Montorso Vicentino 2012, p. 114.

³ Sulla dimensione mediterranea del tarantismo, di cui il tarantismo salentino osservato da De Martino era un caso particolare, cfr. E. De Martino, *Convegno sui rituali dell’Argia in Sardegna*, in Lares, 29, 1-2, 1963, p. 98; e vedi V. Santoro, *Il tarantismo mediterraneo. Una cartografia culturale*, ItinerArti, Lecce 2022, con ampia documentazione.

⁴ E. De Martino, *Convegno sui rituali dell’Argia in Sardegna*, cit., p. 188.

sociale ed economica diventando oggetti di attenzione e rispetto⁵. Gli spiriti degli *zar*, dei *bori* e i *loa* del *vodu* componevano così una triade il cui nesso col tarantismo era oscurato in quest'ultimo dal sincretismo con i santi cattolici, che aveva "attenuato notevolmente" la piena manifestazione della taranta come spirito protettore o, come De Martino avrebbe scritto successivamente, "demone-taranta"⁶.

Nel presente saggio propongo alcune considerazioni sulle prospettive di ricerca aperte da queste pagine di De Martino e sulla loro attualità⁷. In primo luogo, in base a un esame più ravvicinato dei riferimenti di De Martino, mostrerò che l'esigenza di integrare la documentazione storica con l'osservazione sul campo spinse il filosofo a confrontarsi col lavoro di diversi storici ed etnologi, nei cui lavori poteva reperire importanti convergenze – traendone nuovi sviluppi – ma anche prospettive radicalmente diverse dalla sua. In secondo luogo, mostrerò come l'esigenza comparativa posta da De Martino possa prolungarsi in nuove indagini sui "culti estatici" nel mondo contemporaneo, portando a nuovi interessanti risultati.

2. Il particolare movimento di pensiero per cui il rimando a un passato remoto permette di connettere tra loro diversi fenomeni storici contemporanei si trova più volte nelle opere di De Martino. Nel *Mondo magico*, com'è noto, l'indagine prendeva le mosse da studi etnografici su civiltà geograficamente remote, come la Siberia dei Tungusi e di altri popoli percorsa da Shirokogoroff, la Groenlandia degli Inuit esplorata Knud Rasmussen, la Terra del Fuoco dei Selk'nam e degli Yamana descritti da Martin Gusinde. Ma la crisi della presenza e l'istituto del magismo riguardavano ancora "situazioni marginali" della nostra civiltà, come mostravano casi quali "le tradizioni magiche ancora vive presso le nostre popolazioni contadine" e "la magia dei circoli spiritistici", forme popolari e borghesi sintomatiche del fatto che "la presenza" dell'uomo occidentale colto 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 una carestia ecc., l'esserci

⁵ Ivi, pp. 191-195. L'opera commentata da De Martino è oggi tradotta: A. Metreux, *Il vodu haitiano. Magia, stregoneria, possessione*, Ghibli 2015.

⁶ E. De Martino, *Taranta pugliese e argia sarda*, in *Atti del Convegno di studi religiosi sardi – Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Cedam, Padova 1963, p. 215. Le parole citate in precedenza sono in Id., *La terra del rimorso*, cit., p. 190.

⁷ Le recenti riedizioni delle opere di De Martino da parte della casa editrice Einaudi, le nuove traduzioni in lavorazione, insieme ai materiali d'archivio ancora da studiare costituiscono altrettante opportunità per una rinnovata messa in discussione dell'eredità di De Martino. Su questo tema vedi la messa a punto di S. De Matteis, *Universo De Martino*, in A. Iacarella, S. Marzetti (a cura di), *Conoscere per trasformare*, Left, Guidonia (RM) 2021, pp. 11-26 (ma tutto il volume è interessante).

può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico”⁸.

Dietro questi cenni c’era un doppio coinvolgimento di De Martino. In primo luogo, la “crisi della civiltà” europea nell’epoca del nazismo e della Guerra, rispetto a cui si definiva l’esigenza di un rinnovato “esorcismo” delle forme distruttive dell’irrazionalismo e del magico – “erano gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa” – a cui poteva contribuire una nuova etnologia “concepita come conquista di una ragione più ampia ed efficace”⁹. Si trattava di un contesto di crisi della civiltà a cui De Martino aveva partecipato vivendo l’esperienza drammatica e rischiosa della Resistenza, durante la quale peraltro si colloca la stesura del *Mondo magico*¹⁰. Accanto a questo dramma collettivo, c’era la personale condizione di soggetto esposto alle crisi epilettiche, le cui descrizioni sarebbero state ricalcate in quelle della crisi della presenza, come se quell’esperienza fungesse da guida per comprendere l’originaria labilità psichica dell’esserci¹¹.

L’indagine sul pianto rituale nel mondo antico, sostanziata dalla ricerca sul campo in Basilicata, offrì il primo risultato di ampio respiro di una ricerca sulla presenza attuale del magico nel Meridione italiano. Tolta l’ipotesi del magismo come età storica, la questione della crisi della presenza come rischio di annientamento dell’intero processo storico-culturale rimaneva viva, ed era ribadita ampiamente nel primo capitolo di *Morte e pianto rituale*¹². L’incontro sul campo apparteneva a un metodo per recuperare “il rito in azione”, integrando la documentazione letteraria e iconografica con l’osservazione e l’ascolto del pianto rituale. Non si trattava, ribadiva De Martino, di ipotizzare che “i relitti folklorici” conservassero “intatta fino a oggi” la pratica antica, anche solo per il fatto che l’orizzonte mitico-religioso era del tutto mutato col monoteismo¹³. Tuttavia, l’osservazione

⁸ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo come età storica*, Boringhieri, Torino 1973, p. 159n.

⁹ E. De Martino, *Promesse e minacce dell’etnologia*, in Id., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002 (1a ediz. 1962), pp. 85-86. Il saggio era una rielaborazione di *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in *Società*, 9, 3, 1953, pp. 313-342.

¹⁰ È stato Carlo Ginzburg a parlare del *Mondo magico* come libro della Crisi di fronte all’avanzata del nazismo ed elemento di una costellazione di “libri dell’anno zero”, come *Dialettica dell’illuminismo* di Adorno e Horkheimer e *Paura della libertà* di Carlo Levi (cfr. per es. C. Gallini et al., *La fine del mondo di Ernesto De Martino*, “Quaderni storici”, 14, 40, p. 239). Sull’esperienza della Resistenza, cfr. R. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto De Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*, Meltemi, Milano 2018.

¹¹ Cfr. G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, trad. it. di A. Talamonti, Angeli, Milano 2010, p. 57.

¹² E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, pp. 15-43, in part. p. 16.

¹³ Ivi, pp. 58-59.

diretta del pianto rituale in vari contesti mediterranei poteva, con i dovuti accorgimenti storico-critici, aiutare a interpretare gli istituti antichi e a comprenderne la funzione psicologica e civile.

Con lo stesso spirito, nel 1959, De Martino scese in Salento per incontrare la dinamica storica e sociale e psicologica del tarantismo, consapevole delle sue origini e delle trasformazioni a cui sono andati incontro i suoi elementi arcaici. Anche in questo caso, l'indagine sul campo era preceduta da studi storici approfonditi e ipotesi teoriche già pienamente formulate, per cui il tarantismo osservato in Salento poté apparire come un istituto in disfacimento rispetto al passato. Ora, tra questi studi ve n'erano diversi che implicavano fin dall'inizio un orizzonte storico-geografico più ampio.

Riprendiamo il riferimento a Jeanmaire. Quest'ultimo, per il parallelismo tra culto dionisiaco e culti africani, rimandava alla spedizione etnografica francese condotta in Africa da Marcel Griaule all'inizio degli anni Trenta e al resoconto che ne trasse Michel Leiris ne *L'Africa fantasma* (1934). Leiris raccontava di una cerimonia con le maschere nel Pays Dogon (nell'attuale Mali), descrivendola come "una sfrenata processione di coribanti" (e ancora nel 2008 mi è stato possibile assistere a una cerimonia del tutto conforme a quella descrizione¹⁴). Dedicava poi ampio spazio ai riti di possessione dello *zar*, da lui osservati alla periferia di Gondar, in "un diario intimo" in cui spiccavano la critica del colonialismo e un sentimento di "depressione" per la crisi economica e per l'ascesa dei fascismi, insieme a "cupi presentimenti circa la prossima guerra"¹⁵.

Nelle pagine di Leiris risalta più volte la somiglianza tra lo *zar* e il tarantismo, che è confermata anche da studi più recenti¹⁶. Leiris usa l'espressione "teatro della possessione", che rimandava alla tradizione mediterranea ed europea¹⁷. A proposito della *bale zar* Malkam Ayyahu, "la padrona degli spiriti" che incarnava in sé il ruolo di posseduta e di mediatrice con gli spiriti (simile in ciò a uno sciamano), Leiris scrisse che aveva "una sorta di guardaroba di personalità che ella poteva indossare a seconda delle necessità [...] e che le suggerivano comportamenti e attitudini a mezza strada

¹⁴ M. Leiris, *L'Africa fantasma*, Quodlibet-Humboldt, Macerata 2020, p. 137.

¹⁵ Ivi, p. 277. Su questo aspetto dell'opera di Leiris si veda ora R. Guolo, *Michel Leiris etnologo*, Meltemi, Milano 2022.

¹⁶ Un'ottima ricostruzione dello stato dello *zar* nella società contemporanea, relativa all'Egitto (dove lo *zar* è arrivato dall'Etiopia), è H. Ḥadidi, *Zar: Spirit Possession, Music, and Healing Rituals in Egypt*, American University in Cairo Press, Cairo 2016. Come è avvenuto a suo tempo al tarantismo, lo *zar* egiziano è oggi anche spettacolo. Nel centro Makan del Cairo, gli stessi esecutori della musica partecipano a riti in assenza di pubblico (nel dicembre 2022 ho potuto assistere a uno spettacolo e vedere il filmato di un rito grazie alla gentilezza di Ahmed Elmaghraby).

¹⁷ Su Leiris e la possessione rimando alla mia analisi più puntuale in *Il dio che danza. Danze, trance trasformazioni*, Nottetempo, Milano 2023, cap. 4. Per un profilo di Leiris etnologo si veda ora R. Guolo, *Michel Leiris etnologo. Un terreno di lacerazione*, Meltemi, Milano 2022.

tra vita e teatro”, e in un altro saggio paragonò i costumi delle possedute a quelli del Carnevale¹⁸. Questi riferimenti non intendevano mettere in dubbio la buona fede e il coinvolgimento autentico delle possedute etiopi – come aveva ipotizzato già Griaule¹⁹ – ma sottolineare una dimensione di parziale controllo dell’esperienza della possessione, in cui grazie a “un barlume di coscienza” erano veicolati bisogni e temi critici dell’individuo. C’erano pure, nelle cerimonie, momenti di simulazione, finanche comici. Leiris concludeva:

È probabile che, se il teatro in quanto tale contiene potenzialità di *catarsi* o una ‘purga’ dalle passioni (diventate meno pericolose nell’istante in cui vengono esteriorizzate in una azione scenica), un valore simile, ma ancora più grande, deve avere un teatro in cui la persona non è passiva, non esce fuori di sé per un semplice gioco, ma è *messa in causa integralmente*, e inoltre può inventare in certa misura essa stessa la scena di cui sarà protagonista. Questo è appunto il caso delle riunioni e delle cerimonie legate al culto dello *zâr*, e si può legittimamente pensare che l’adepto ne tragga almeno una certa euforia, un beneficio immediato che lo legherà a queste pratiche, per quanto scoraggianti possano essere i risultati. Siamo qui di fronte, si direbbe, a ciò che costituisce la grande forza delle magie, malgrado le continue smentite che loro infligge l’esperienza: gli *elementi affettivi che esse mobilitano*, insieme con il loro materiale di miti e d’immagini e con quella parte di dramma e spettacolo che contengono²⁰.

Prendendo spunto da Leiris – che lo accompagnò ad Haiti – anche il già ricordato Métreaux parlava in modo analogo di “una commedia rituale” riguardo al *vodu* haitiano e dava un’analoga valutazione del riscatto esistenziale e sociale offerto dai riti di possessione. Attraverso tali analogie col teatro e con le maschere, Leiris e Métreaux rinvenivano nelle civiltà africane le manifestazioni di desideri che in Europa erano censurati dal conformismo sociale. Leiris, in particolare, aveva rinvenuto in cerimonie come quelle dello *zar* una molteplicità interna all’io, per cui “abbiamo la testa popolata di genietti che verosimilmente comandano ogni nostro atto (uno per categoria), senza che nessuno di noi ne sia minimamente responsabile”²¹.

Questo tipo di interpretazione, diffusa nell’etnologia francese, sosteneva il collegamento di Jeanmaire dei culti di possessione con i riti che precedono le istituzioni del teatro e dello spettacolo, come quelli dionisiaci. Si trattava, del resto, di una rielaborazione scientifica di un nesso tra ebbrezza dionisiaca e

¹⁸ Vedi rispettivamente M. Leiris, “Il culto degli zar a Gondar”, in L. Budriesi, *Michel Leiris sui palcoscenici della possessione. Etiopia e Haiti – Scritti, 1930-1983*, Pàtron, Quarto inferiore (Bo) 2017, p. 118 e M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, Ubulibri, Milano 1988, p. 29.

¹⁹ M. Griaule, *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, in *Travaux et memoirs de l'Institut d'Ethnologie*, Paris 1930, vol. XII, pp. 129-135. Il riferimento si trova in M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, cit., p. 9.

²⁰ Ivi, pp. 71-72.

²¹ M. Leiris, *L'Africa fantasma*, cit., p. 475.

possessione che ricorre più volte nei testimoni cristiani di questi culti, portatori di un pregiudizio negativo per cui quei riti coreutici implicavano il tradimento della vera religione, se non addirittura la presenza diabolica, e un rischio rivoluzionario²². Alla luce di un rovesciamento del punto di vista, in etnologia, le culture dei popoli colonizzati e schiavizzati apparvero non più come pericolosi focolai di disordine e malattia, ma come pratiche di riscatto.

In proposito, tornando a De Martino, non può sfuggire la profonda analogia tra il modo in cui Leiris e Métraux descrivevano la compresenza di coinvolgimento e simulazione nelle trance di posseduti e le pagine dedicate da De Martino al pianto rituale, dove proprio una “dualità psichica”, paragonata a quelle delle pratiche spiritistiche e sciamaniche (dov'era attribuita alla presenza di spiriti), induceva nelle lamentatrici lucane un'analoga compresenza di momenti tragici e comici, intenso raccoglimento e attenzione al contesto esterno, attuando la “destorificazione” rituale che serviva ad arginare l'impatto devastante del lutto²³.

In una simile prospettiva sulla possessione rituale, Dioniso, “il dio che libera”, poteva presentarsi anche a De Martino come il nume tutelare di una vicenda che avrebbe attraversato tutta la tradizione popolare greco-romana, riproponendo un passaggio dal paganesimo antico alle sue sopravvivenze contemporanee che era già stato effettuato in *Morte e pianto rituale*. Sul piano storico mancava però un nesso documentario che permettesse di passare dalle tante analogie a una genealogia. C'era, d'altra parte, una mediazione fondamentale per il nesso tra tarantismo e dionisismo, costituita dalle “epidemie di ossessi” medievali, che lo stesso De Martino metteva in risalto come “tronco” su cui “si innestò il tarantismo pugliese”²⁴. Come ricordava Jeanmaire nel suo libro, già Erwin Rohde aveva elaborato questo nesso nel suo classico *Psyche* (1890-1894)²⁵. Rohde, a sua volta, attingeva allo studio delle “epidemie di danza” di Justus Heckel, dove si trovavano esposti gli stessi esempi tedeschi poi ripresi da De Martino, come il ballo di San Vito, seguiti da un capitolo sul tarantismo²⁶. Se però per Heckel il “male” di queste illusorie “malattie popolari” era stato finalmente estirpato grazie ai progressi della medicina, Rohde in quei resoconti leggeva in filigrana la posterità del dionisiaco. Era la mossa di Nietzsche, che con *La nascita della tragedia* (1874), com'è noto,

²² Per esempio, un colono del Settecento descriveva una cerimonia del vodu come “una specie di baccanale”. Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françaises*, Quillau et Mequignon, Paris 1784-90, vol. IV, p. 234 (cit. in Alfred Métraux, *Il vodu haitiano*, cit., p. 33).

²³ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 84.

²⁴ E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 237 e ss.

²⁵ E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma-Bari 2007. Cfr. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., p. 456.

²⁶ J.F.C. Heckel, *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters*, Enslin, Berlin 1865 [1a ediz. 1832], pp. 143-185.

aveva ispirato Rohde, e che verosimilmente pensava a studiosi come Heckel quando, dopo aver affermato che “in quei danzatori di San Giovanni e di San Vito noi riconosciamo le schiere bacchiche dei Greci”, biasimava quelli che “distolgono lo sguardo da tali fenomeni come da ‘malattie popolari’, scherzandoli e compiangendoli nella coscienza della propria sanità”²⁷.

Risalire a Nietzsche è utile a orientarci in questo intreccio di testi. Se infatti Nietzsche ammirava il potere dionisiaco come “festa di riconciliazione” della natura con l’uomo, De Martino aveva una prospettiva radicalmente diversa sulla possessione, e non a caso non si richiama al filosofo tedesco e al suo concetto del dionisiaco. Quello di Nietzsche doveva apparirgli come un irrazionalismo regressivo. Lo stesso si può dire di posizioni come quella di Leiris, per il quale “il mondo magico”, già familiare ai bambini, a cui riattengono i riti di possessione africani, era attraente per contrasto con “il razionalismo occidentale”, in una prospettiva radicata nell’esperienza poetica e politica dei surrealisti francesi²⁸. Del resto, Leiris condivideva con Nietzsche l’idea dell’io come maschera, che nasconde una molteplicità di impulsi e personalità. Questo tipo di rivalutazione del magico non poteva essere accolto da De Martino, per il quale la comprensione di riti e miti mirava invece a rafforzare la razionalità umanistica occidentale e l’io – secondo un modello esplicitamente freudiano – doveva riprendere il controllo della psiche²⁹.

Tolta questa profonda divergenza, De Martino poteva concordare con la critica del riduzionismo medico e con la rivalutazione psicologica della possessione che si erano consolidate tra gli studiosi precedenti. Nello stesso orizzonte, del resto, si trova uno dei punti di riferimento teorici di De Martino, lo psichiatra Pierre Janet, il quale a sua volta riconosceva il nesso tra “epidemie di danza” antiche e moderne³⁰. Il punto decisivo, per De Martino, stava infatti – nello spirito di Janet – nel non ridurre questi fenomeni a “isteria” e comprenderne le inconscie motivazioni, senza d’altra parte – alla maniera di Nietzsche – salutare in essi il dionisiaco definito come “un impulso verso l’Unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà”³¹.

Si comprende quindi come De Martino riprese e rielaborò a suo modo il nesso più volte affermato e ritrovato dagli etnografi francesi tra dionisiaco e riti di possessione. Tolto l’irrazionalismo e l’abbandono dell’io, gl’interessa-

²⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977, p. 25.

²⁸ Vedi le note preparatorie alla conferenza *Il sacro nella vita quotidiana* (1938), in M. Leiris, *La Règle du jeu*, Gallimard, Paris 2003, p. 1153. Sul contesto di formazione del pensiero di Leiris vedi B. Fiore, *Fantasmî d’Africa*, in M. Leiris, *L’Africa fantasma*, cit., pp. 655-684.

²⁹ Per maggiori dettagli su queste diverse posizioni e sul loro contesto filosofico rimando a P. Pecere, *La natura della mente. Da Cartesio alle neuroscienze*, Carocci, Roma 2023, pp. 147-152, 162-171.

³⁰ P. Janet, *Les névroses*, Flammarion, Paris 1909, p. 90.

³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1974, p. 14.

vano molto quei bisogni di riscatto psicologico e sociale che erano stati variamente sottolineati e interpretati da Leiris, Métreux e altri, e che ponevano per De Martino una questione ulteriore: come potevano essere sostituiti, nel mondo di oggi, i simboli mitico-rituali che avevano risposto a quei bisogni nelle istituzioni di origine antica?³²

3. Nella *Terra del rimorso*, De Martino aveva preso atto della crisi del tarantismo, stretto tra la tradizionale tensione con l'ortodossia della Chiesa cattolica e le esigenze di modernizzazione dello Stato laico. La persistenza di un rito dotato di elementi pagani, come già in *Morte e pianto rituale*, era associata alle condizioni materiali di vita delle classi subalterne meridionali, ma la sua efficacia era in ogni caso erosa dall'“insanabile conflitto con il moto della civiltà moderna”³³. Il richiamo alla difesa dell'“umanesimo” e alle “potenze della modernità” insidiate dalle “tentazioni di tornare ai dèmoni e agli dèi” assumeva nell'ultima pagina del libro una dimensione globale³⁴. Ma si trattava in questo passaggio di una prospettiva ancora eurocentrica, condizionata dallo scenario ideologico del Dopoguerra, che portava a oscurare alcune domande: che cosa ne è dei riti di possessione nel mondo contemporaneo, in altre aree storico-geografiche in cui il percorso dell'Illuminismo e di altre ideologie progressiste e della reazione conservatrice e tradizionalista non è stato compiuto, o ha seguito altre vie? Come si sviluppano questi riti di fronte al problema di rispondere a bisogni universali di riscatto e conforto dell'individuo in condizioni di marginalità sociale e crisi esistenziale?

Queste domande possono essere riprese oggi, tenendo presente la prospettiva di De Martino, alla luce di una più ampia letteratura di studi sui culti di possessione e di nuove esperienze sul campo. Ho seguito questa ipotesi attraverso alcune ricerche, il cui primo risultato è il saggio narrativo *Il dio che danza. Danze, trance, trasformazioni* (2021). Presento qui alcune considerazioni generali ricavate da quelle ricerche, in cui ho seguito i due assi dei paralleli etnografici proposti da De Martino: quello storico-genealogico e quello sincronico.

Seguendo la prima linea di ricerca si possono indagare diversi contesti africani e afroamericani. Esaminando lo stato attuale del *vodu* in Africa occidentale, per esempio, si trova che nel contesto della decolonizzazione i culti di possessione assumono nuove sembianze e nuove valenze politiche e nazionalistiche. Il *vodu* – inteso come insieme di credenze e pratiche animiste,

³² La domanda era affrontata in *Furore simbolo valore*, cit., dove è presa in considerazione l'ipotesi di un simbolismo laico e non più destoricante, dato dal processo storico del socialismo. Vedi in part. l'articolo *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, ivi, p. 78.

³³ De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 271. Cfr. Id., *Morte e pianto rituale*, cit., p. 335.

³⁴ Id., *La terra del rimorso*, cit., p. 273.

privo di coordinamento istituzionale centrale – è ancora ben radicato nella cultura popolare di paesi come il Benin e il Togo, ma è affiancato da nuove varianti del culto tradizionale come il *tron*, dove l'aspetto perturbante della possessione viene meno; inoltre, questa costellazione di riti entra in concorrenza con nuovi sincretismi evangelici. In generale, una dimensione di scambio economico si sovrappone più marcatamente alle credenze e alle pratiche magiche. Parallelamente il rito popolare diventa oggetto di una spettacolarizzazione di Stato nel Festival Internazionale del Vodù a Ouidah, inaugurato nel 1993 con il patrocinio dell'UNESCO e inteso a celebrare i valori nazionali e attrarre visitatori³⁵. Si osserva una tendenza a seguire un itinerario di trasformazione dal rito alla performance artistica allo spettacolo turistico, che somiglia a quello attraversato dal tarantismo in Puglia, dapprima dalle cerimonie collettive a quelle domestiche e poi, dopo le ricerche di De Martino, alle messe in scena a pagamento degli ultimi tarantati e infine, a partire dal 1998, al festival musicale della Notte della Taranta³⁶.

Il contesto brasiliano suggerisce considerazioni analoghe. I culti sincretici afroamericani sono cresciuti nel Brasile democratico e sono molto diffusi tra le classi popolari. Il caso dell'*umbanda* è particolarmente interessante come esempio di invenzione sincretica originale, nata dall'incontro tra bianchi di origine europea che praticavano lo spiritismo e afroamericani, dove la possessione assume fattezze meno drammatiche ma risponde allo stesso bisogno di espressione e esplorazione di sé³⁷. In questi riti, si ritrova pure un nesso con forme di spettacolo come il Carnevale, che tuttavia non indeboliscono né esauriscono la valenza psicologica e sociale delle cerimonie. L'innesto di uno storicismo di impostazione demartiniana appare particolarmente promettente in questo contesto, dove i culti di possessione sono ancora al centro di vive dinamiche culturali, sociali e politiche³⁸.

Passando al secondo tipo di parallelo, dove la trama della diffusione storico-culturale si perde nella protostoria e nella preistoria, troviamo molti casi di culti di possessione e religioni estatiche dotati di una simile vitalità. Un esempio particolarmente interessante si trova nel paese da cui secondo la leggenda proveniva Dioniso, l'India: si tratta del *theyyam*, rito diffuso nella regione del

³⁵ Un ottimo studio recente, che ha guidato le mie osservazioni sul campo e le mie analisi nel *Dio che danza*, è A. Brivio, *Il vodù in Africa. Metamorfosi di un culto*, Viella, Roma 2012.

³⁶ Sullo stato attuale del tarantismo, vedi G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, Carocci, Roma 2015.

³⁷ Sull'*umbanda* è ancora utile lo studio di V. Turner, *Il dramma sociale dell'Umbanda*, in Id., *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 93-144. Più di recente, vedi C. Johnson, *Secrets, Gossip, and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford University Press, Oxford 2002.

³⁸ Un dottorando dell'Università Federale di San Paolo, Daniel Ribeiro, sotto la guida della professoressa Maria Cristina Pompa (di cui vedi il saggio nel presente volume), sta applicando alcune idee demartiniane all'analisi di questi culti.

Malabar, nel nord del Kerala, e nato verosimilmente da un sincretismo tra tradizioni indù e dravidiche. Si tratta di un culto di possessione in cui i membri di caste inferiori diventano dèi, incarnando eroi popolari che nel mito incarnano spesso una giustizia divina che colpisce i membri di casta superiore colpevoli di violenze e abusi su di loro. Una particolare risonanza con le indagini demartiniane è data qui dalla prospettiva marxista, che ha un'importante tradizione in India. Il danzatore di *theyyam* Rajesh Komath, che è anche sociologo e che mi ha offerto la sua testimonianza, interpreta questi riti come occasioni di riscatto sociale e messa in discussione di disuguaglianze e discriminazione di classe e di genere³⁹. Si tratta di un parallelo molto interessante perché mostra come un rito di origine popolare, espressione di una cultura subalterna, possa acquisire un nuovo valore politico piuttosto che apparire come inevitabilmente arcaico e superato. I templi del *theyyam*, negli ultimi anni, diventano luogo di incontro tra culture politiche, e non manca una spettacolarizzazione del rito che inevitabilmente ne indebolisce l'efficacia psicologica.

Un altro importante parallelo sono le cerimonie estatiche del sufismo. Nei santuari sufi a Lahore, in Pakistan, dove ho osservato una cerimonia di danze estatiche basate sulla rotazione del corpo eretto e lo scuotimento della testa, si trova una medesima tensione con l'ortodossia monoteista in questo caso islamica e una messa in discussione della separazione tra i sessi, che altrove è dominante nella società pakistana. Al tempo stesso, le radici storiche e filosofiche del sufismo rimandano a un'origine mediterranea, dove si ritrovano possibili punti di contatto col contesto d'origine di culti di possessione: lo *zar*, in particolare, è stato collegato al sufismo (vedi lo studio di Ḥadīdī citato sopra, n. 16); e l'origine del tarantismo, come ricordava anche De Martino, affonda anche in un incontro tra Cristianesimo e Islam durante l'epoca delle Crociate.

Questi brevissimi cenni non possono che tratteggiare linee di indagine da sviluppare, ma permettono di individuare diversi vantaggi della comparazione. Alcuni temi comuni ne risultano evidenziati, configurando lo schema di culti presenti in civiltà anche molto remote, che rispondono a bisogni di riscatto dalla marginalità sociale, religiosa, sessuale. La tensione con le autorità spirituali o politiche, che di volta in volta occupano il ruolo che per il tarantismo fu svolto dalla Chiesa cattolica e dallo Stato, è un elemento ricorrente di questo schema: le persone raccolte intorno ai culti tendono a formare una comunità politica, a cui si è risposto spesso col divieto. Ciò che avvenne

³⁹ Vedi l'interessante dissertazione autoetnografica R. Komath, *Political Economy of the "Theyyam"*, PhD Diss., Mahatma Gandhi University, Kottayam 2013. Per uno studio generale sulla possessione in India, vedi F.M. Smith, *The Self Possessed. Deity and Spirit Possession in South Indian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York 2006. Altri riferimenti si trovano nel cap. 2 del *Dio che danza*, dedicato al *theyyam*.

nell'antichità romana col divieto dei Baccanali, stabilito dal Senato preoccupato dal formarsi di "un secondo popolo" organizzato da stranieri⁴⁰, si è ripetuto in Brasile rispetto ai culti afroamericani degli schiavi in epoca coloniale – quando era fresca la memoria della rivoluzione haitiana, in cui quei culti svolsero un ruolo di aggregazione – e poi di nuovo durante la dittatura. Tensioni analoghe coinvolgono il *theyyam* rispetto al nazionalismo indù, il sufismo rispetto l'ortodossia wahabita in Pakistan, e così via.

D'altra parte – altro elemento ricorrente – il consolidamento o il recupero dei culti di possessione nelle società contemporanee aprono una possibilità di trasformazione del rito in spettacolo, patrimonio, attrazione turistica. Questa dinamica agisce in contrasto con quella precedentemente descritta, producendo una situazione ambivalente dall'esito incerto: mentre la marginalità e la repressione alimentano l'energia liberatoria dei culti di possessione e la ricerca di stati alterati di coscienza, che erompe dalle spaccature sociali e dalle troppe costrizioni a cui è sottoposto l'io, la normalizzazione istituzionale e l'amministrazione politica possono spegnere quell'energia, deviando in parte la ricerca di benessere dei partecipanti a riti e feste nella direzione dell'economia del turismo.

Alla luce di paralleli come questi, la questione del rapporto tra culti di possessione e modernità appare parzialmente diversa da come la formulò De Martino. Quel che in Italia è stato espressione di antichi miti e riti sopravvissuti a livello popolare, documentati soprattutto per voce dei loro oppositori – in modo analogo a come avvenne con i benandanti studiati da Carlo Ginzburg⁴¹ – altrove è ancora mezzo di espressione di vive lacerazioni sociali e psicologiche. In questi contesti, dove manca un controllo centralizzato, tradizione e innovazione appaiono compatibili. È da un simile dinamismo creativo, piuttosto che dal recupero di frammenti 'autentici' di un passato arcaico, che simili pratiche possono acquistare nuove forme e nuova efficacia anche in Europa.

Quest'ultima considerazione solleva una questione ispirata dalla stessa prospettiva storicistica che De Martino portò avanti: non è forse più adeguato considerare riti e credenze magiche nel mondo contemporaneo come fenomeni storicamente mutevoli e non senz'altro definiti dai propri precedenti, ovvero come rinnovate e irriducibili "plasmazioni" culturali, come avrebbe scritto De Martino, piuttosto che conservare, come pure talvolta quest'ultimo, quelle categorie di "relitto" e "sopravvivenza", correnti in un'antropologia ancora dominata da una prospettiva progressiva eurocentrica, che tendeva a relegare simili fenomeni al passato dell'umanità?

⁴⁰ Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, trad. it. di M. Bonfanti, BUR, Milano 2018, vol. xi, libro xxxix, cap. 13, p. 63.

⁴¹ C. Ginzburg, *I benandanti*, Adelphi, Milano 2020 (1ª ed. 1966), pp. 50-54, dove il riferimento al modello metodologico di De Martino era esplicito.

Oltre Eboli, nel cuore delle tenebre. Breve nota su De Martino postcoloniale

Ulrich van Loyen*

English title: Beyond Eboli, in the Heart of Darkness. A Brief Note on Postcolonial De Martino

Abstract: The following reflections are intended to highlight a contradiction that is not only present in De Martino's works but also in Western emancipatory thought during the first wave of the decolonisation of the world (1947-1961). It could probably be argued that the essay *Around a History of the Subaltern Folk World* in some ways presents an exception, given that a few years later, in *Death and Ritual Mourning in the Ancient World* (1958), De Martino denies possible reciprocity between the "literate" European world and that of the illiterate peoples currently living: "There is, therefore, no direct cultural relationship of filiation between us and these peoples, but rather one of distant cousinship with uncertain paternity". However, the solution or, rather, the reconciliation of these contradictions occurs with the *Land of Remorse* a few years later.

Keywords: De Martino; postcolonialism; critical ethnocentrism; progressive folklore

1. Recentemente di Ernesto De Martino sono stati ripubblicati, accolti con grande attenzione da parte della critica, alcuni saggi fondamentali. Oltre a *La fine del mondo* – libro che segue la discutibile edizione francese uscita qualche anno fa – o *Morte e pianto rituale* – libro di cui si sottolineava, quasi con sollievo, la estraneità alla domanda 'meridionalista' – è apparsa anche una breve raccolta di saggi nella Piccola Biblioteca Morale diretta da Goffredo Fofi, curata da Stefano de Matteis¹, che si apre con un saggio che dà molto da pensare: *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Voglio soffermarmi su questo saggio, pubblicato per la prima volta in "Società" nel 1949. E questo per un semplice motivo o, meglio, per formulare una

* Universität Siegen
Ulrich.vLoyen@uni-siegen.de

¹ E. De Martino, *Oltre Eboli. Tre saggi*, Edizioni e/o, Roma 2020.

domanda apparentemente semplice: cosa ci può dire il De Martino ‘non-ancora meridionalista’, cioè il De Martino prima delle spedizioni, prima di *Sud e magia*, il teorico dell’*etnos*, sul rapporto tra “mondo popolare interno” e il mondo che stava decolonizzando? E, di seguito, cosa ci può dire oggi De Martino, e la metodologia utilizzata, su quel rapporto?

2. “Le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali”² e l’atteggiamento verso di loro da parte del mondo colto e borghese stanno al centro del saggio. Oggi l’incipit, per tanti lettori, risulta provocatorio. Almeno per lettori non-italiani. Perché l’equazione posta è tutt’altro che ‘normale’. I popoli coloniali e semicoloniali, in che cosa sono ‘popolari’? Se prendiamo ad esempio le maschere Voodoo o sciamaniche o le figure esposte nelle collezioni etnografiche del tempo e nei *world museum* di oggi, non c’è dubbio che invece di appartenere a un presunto mondo popolare unico, derivano da società ben stratificate, spesso dalle élites: provengono da società segrete, da famiglie reali o da qualche corte. L’idea che ci sarebbe un insieme del mondo popolare – idea alla quale fa capo anche la decisione recente, e del tutto anacronistica, di mettere assieme il Museo delle arti tradizionali e popolari e il museo Pigorini di Roma, sotto un’unica rubrica di ‘museo delle civiltà’ – o è molto ingenua o molto audace. Ma se si continua a leggere il testo di De Martino si vede che questa equazione si deve soprattutto alla prospettiva euristica dalla quale viene costruito il soggetto, cioè la prospettiva del mondo borghese di cui le scienze antropologiche contemporanee sono una espressione.

L’esogamia e il totemismo, il mana e il tabù, l’orrore per l’incesto, i complicati sistemi di parentela, la fattura e la controfattura, i riti di pubertà, le mutilazioni e i tatuaggi, le esperienze iniziatiche dello stregone e i poteri paranormali, i miti delle origini e infine la credenza nel cosiddetto “essere supremo”, tutto ciò costituiva, per quella pretesa scienza del mondo popolare subalterno, un mistero,

dice De Martino³. Intuiamo quindi meglio i tratti di quella scienza borghese: tutti confluiscono nell’eternizzazione del primitivo, cioè nella collocazione dello “scomodo” al di fuori della storia di cui la borghesia si crede il “fiore supremo”. E questo perché chi presume di trovarsi all’apice della storia, raramente accetta di riconoscere la sua arbitrarietà e la concepisce invece come immagine o espressione di un *manifest destiny*. Le teorie di Frazer, di Edward B. Tylor, di Robertson Smith, dei demologi centroeuropei (menzioniamo anche i tedeschi: i fratelli Grimm) e dei religiosi come padre Wilhelm

² Ivi, p. 17.

³ Ivi, p. 18.

Schmidt che nel suo *L'origine dell'idea di Dio* (1912-1955) presentava la tesi di una *Uroffenbarung* (una rivelazione primordiale) dedicata agli indigeni in Africa Centrale, e perfino le speculazioni di Sigmund Freud sul pentimento della *Urborde* – le cosiddette fratellanze primitive che dopo aver ucciso il loro padre lo divinizzavano e lo facevano identificare con il totem – tutti quei saperi, tutte quelle teorie riecheggiano nel brano che ho appena citato. E in gran parte, tutto questo lo troviamo nella fondamentale critica promossa da De Martino in *Naturalismo e storicismo dell'etnologia* (1941), un testo ricco e interessante per capire la sua formazione ma anche utile per verificare la sua estraneità ai dibattiti internazionali dell'antropologia. Tematiche soprattutto come il *mana*, teorizzato dalla scuola di Durkheim e sociologizzato in maniera radicale, in realtà non entrano bene nel quadro delle “scienze della borghesia”, visto che qua confluivano le sensibilità sociologiche di “stranieri residenti”, intellettuali alsaziani, socialisti, e in più ebrei, che cercavano di rifondare la fenomenologia dello spirito di Hegel in termini sociologici.

Il furore del giovane De Martino nei confronti di autori tra loro molto diversi (cosa avevano in comune Padre Schmid e Emile Durkheim?) lascia sospettare che abbia altri motivi. Motivi forse, che erano, almeno in parte, anche a lui nascosti.

Sicuramente in De Martino ci spicca il rifiuto della “civiltà borghese”. Però quando viene a prendere forma il suo atteggiamento verso il culturalmente diverso – un termine più attuale e meno in voga ai tempi di De Martino – l'autore scrive del “mondo popolare subalterno” che viene trattato con “naturalità” o che costituisce, “per la società borghese, un mondo di *cose* più che di *persone* ”⁴. La differenza specifica di questo mondo è la sua “subalternità”, in quanto mondo di “dominati” e non di “dominatori”. E sembra esclusivamente questa comunanza di essere “dominati” che mette assieme il mondo popolare (europeo) con quello dei “popoli coloniali”; sicuramente anche per far capire che i loro modi di reagire, cioè le tecniche culturali di chi mette in scena il proprio “essere agito”, hanno una radice comune. Da lì a poco vediamo emergere i tratti di una teoria del Mediterraneo come comunità degli emarginati, che unisce l'Africa settentrionale all'Italia meridionale, così come possiamo leggere nella *Terra di rimorso* (1961). Il concetto di un panmediterraneismo, che in alcuni scritti degli anni Sessanta si scorge, sembra una prospettiva che unisce un gruppo di società tra loro molto diverse o che vengono messe insieme solo negativamente. Di tutto questo abbiamo alcune tracce indelebili, se non le prime, nel saggio del '49.

⁴ *Ibid.*

3. Se il mondo popolare subalterno fosse un mondo posizionato fuori dalla storia, la civiltà borghese si troverebbe ugualmente al di fuori di essa, visto che le mancano gli elementi materiali per riconoscersi nella sua storicità. Parla incessantemente della storia, ma è una storia che vive del lavoro di tener fuori gli altri, cioè di non farli entrare nel suo universo temporale. Lo storicismo borghese è quindi una riduzione di un vero storicismo, perché se gli altri sono collocati in un tempo prima del tempo, quale spazio rimerebbe agli europei borghesi per permettere alle vicende di evolversi, rischiudersi, cambiare col tempo? Quel che neghiamo agli altri, è quello che neghiamo a noi – così potremmo forse riassumere l’approccio del saggio di De Martino senza fare troppi riferimenti allo storicismo di Benedetto Croce con il quale si voleva riconciliare dopo la rottura in seguito al *Mondo magico*, pubblicato l’anno prima (ma scritto almeno da cinque anni). Il pensiero va, ovviamente, al libro di Johannes Fabian, *Time and the other*⁵. De Martino in Italia è forse tra i primi a sottolineare l’intreccio che esiste tra l’autoemancipazione della borghesia, la fine del colonialismo e il miglioramento delle condizioni in cui è imprigionato il mondo popolare. Il suo è soprattutto un monito rivolto alla classe dalla quale deriva, la “piccola borghesia meridionale”, come ha esplicitato altrove. E il metodo per trascenderla. Per “trasgredire le condizioni date”, come scrive De Martino – di nuovo altrove –, sarebbe l’aiuto fornito agli oppressi per farli rientrare nella storia. Nella storia con la S maiuscola. ‘La storia siamo noi’, come recita una canzone popolare.

Il tema del ‘rientro’ è cruciale del saggio. Nelle pagine dedicate all’etnografia sovietica, sicuramente opinabile a distanza di tanti anni e dopo aver visto il crollo di questo progetto sociale, De Martino assume che lì

i popoli cosiddetti ‘primitivi’ appaiono all’orizzonte *storiografico* per entro il compito *storico* del loro riscatto, e l’ora della liberazione dalla servitù della condizione subalterna suona all’unisono con l’ora della comprensione storiografica del presente e del passato nazionale⁶.

Trasformazione e comprensione, benché distinti, sembrano comunque associati, e l’entusiasmo dell’autore riguardo alle vicende sovietiche ci fa anche capire che l’etnografia e l’etnologia per lui hanno come sommo scopo di rendere visibili i passaggi della storia, piuttosto che l’affermazione o contestazione delle condizioni sociali presenti. L’etnografia sovietica, in qualche misura, secondo De Martino, è chiamata a far splendere il *Jetzt der Geschichte* (di Walter Benjamin), ‘l’ora della storia’, dalla quale dovrebbe entrare un po’ di candore – *ex oriente lux* – anche in Italia.

⁵ J. Fabian, *Time and the other*, Columbia University Press, New York 2017.

⁶ E. De Martino, *Oltre Eboli*, cit., p. 41.

Non posso negare che dopo aver letto questi brani mi sono interrogato sulla loro importanza tattica, perlopiù visto che De Martino per il *Mondo magico* aveva studiato con ardore *The Psychomental Complex of the Tungus* (1935) di S.M. Shirokogoroff: autore in grande dissenso con i sovietici ed emigrato in Francia e Cina, negli anni in cui la cultura sciamanistica veniva violentemente sradicata dai comunisti. Non sono certo che De Martino fosse veramente all'oscuro del ruolo più o meno 'colonizzante' svolto dall'etnologia sovietica ufficiale in quegli anni; potrebbe essersene servito semplicemente per sottolineare il ruolo 'storico' delle discipline antropologiche per la trasformazione socialista auspicata dalla sinistra italiana.

Comunque, il rientro alla storia, "il riscatto", come scrive De Martino, certamente alludendo alla famosa formula del *Mondo magico* con cui descriveva la conquista "della presenza" alla quale sono dedicate tutte le operazioni "magiche" dei popoli subalterni, è il "compito" che unisce le varie classi, i vari strati della nazione. Ne fanno parte gli attivisti, i rivoluzionari, gli ideologi del partito, ma anche gli studiosi. A loro spetta, e De Martino qui utilizza proprio il termine gramsciano, di individuare "il folklore progressivo", a discernerlo da quel folclorismo voluto e appagato dalle classi dominanti per mantenere la quiete. Segue un brano molto interessante su Gramsci, la cui "filosofia della prassi" viene presentata rispetto al suo "compito di educare la massa"⁷. Il marxismo di Gramsci, scrive De Martino, fu concepito come "l'aspetto popolare dello storicismo moderno, come 'riforma' popolare moderna"⁸, che necessariamente doveva subire un rallentamento nel suo sviluppo in quanto doveva prima penetrare la cultura popolare. Si sarebbe servita dei germi della religiosità popolare, ad esempio, per guidarli alla "formazione di persuasioni collettive laiche"⁹.

C'è invece qualcosa che De Martino non dice di Gramsci, per quanto sembra positiva la sua ricezione. De Martino vede molto chiaramente l'autocritica del marxismo, cioè la necessità con cui mette in gioco la sua inadeguatezza e, nello stesso tempo, la sua purificazione tramite il contatto con il mondo popolare. Solo che Gramsci – e ciò è sicuramente da discutere, e a mio avviso De Martino lo lascia intendere – non tocca il concetto di storia e di sapere: il sapere, per fare la storia, sta completamente nelle mani di chi si piega alla cultura popolare, e solo in parte, e spesso ben nascosto, in essa stessa. Non c'è una necessità dell'altro, del non-egemone, a fare la storia: l'altro pone solo il problema in quanto esiste, ma non pone un problema storico come tale. Quel che De Martino introduce a sua volta, e lo fa nelle ultime pagine, è invece una autocritica che riguarda il concetto stesso di storia.

⁷ Ivi, p. 31.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 32.

4. La storia in cui entrerebbe il mondo popolare subalterno – o il mondo dei dannati della terra, per includere i non-europei – sarebbe pur sempre la storia che coincide con l'emergere della classe borghese, con la scienza borghese e la sua naturalizzazione delle differenze interne ed esterne. Questo almeno finché non si trovi nella cultura popolare la capacità di fare la storia e, mettendosi in stretta relazione con questa cultura, la promessa di fare la propria storia dell'Occidente'. Nelle ultime pagine del saggio, De Martino torna a Carlo Levi, a un episodio raccontato in *Cristo si è fermato a Eboli*: cita la storia di un vecchio che si trova appesantito dal negativo e, trasformando questa sensazione nel mitico orizzonte del diabolico, riesce a liberarsi e a intraprendere la sua via. Il "dramma esistenziale della presenza", conclude De Martino,

che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice [...] si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di essere respinti dalla 'storia'¹⁰.

Quel che intravede il De Martino allora è una capacità inerente nel folklore o nel mondo popolare o in quello che altrove chiama l'*etnos* di conquistare lo spazio della propria azione, uno spazio in cui si può svolgere la storia. Se il mondo popolare non avesse questa capacità – prima e al di fuori di ogni lavoro redentore, civilizzatrice, sia di impronta socialista o no – non si potrebbe mai 'riscattare'. Il problema del mondo popolare si presenta perciò in un altro modo: il problema consiste nel fatto che il mondo popolare subalterno viene sempre respinto in condizioni in cui deve ricreare, e si esaurisce nel ricreare, la presenza dell'esserci, e questo vuol dire: le precondizioni di civiltà e di storia. Di cui si situa perennemente alla periferia. Ma non fuori dalla storia – e sembra strano che De Martino non corregga questa espressione, forse anche per una concessione al pensiero di Croce o a un marxismo visto, in realtà, molto da lontano – laddove diventa, soprattutto per la teoria del mondo borghese, una riserva di capacità collettive di cui ogni tanto giova servirsi. E per non farne un uso fittizio, occorre non limitarsi al ruolo dello studioso borghese, a quello quindi che a qualsiasi momento può distaccarsi, allontanandosene, ma si deve invece fare attivista e militante politico. In questo modo ci si libera tanto dall'impostazione borghese quanto dalla cecità (o amnesia) storica che fa parte di questa classe che in fondo è rimasta ignorante dei propri bisogni, delle proprie precondizioni. Perché in un momento di vulnerabilità, e De Martino se ne ricorda nella corrispondenza, il caos, la perdita di senso, di coscienza, di un orizzonte, hanno travolto l'Europa e l'hanno condotta nelle tenebre. Solo che quelle tenebre non erano qualcosa al di fuori, ma una conseguenza delle condizioni inerente alla classe stessa.

¹⁰ Ivi, pp. 51-52.

5. Per avvicinarsi a una conclusione sarebbe forse giusto constatare che le modalità in cui si manifestano le resistenze dei popoli non-europei (i popoli coloniali) e del mondo popolare europeo si assomigliano. Questo sembra possibile ammetterlo. Se vediamo le testimonianze che ne sono state fatte soprattutto durante gli anni '50 e '60, il periodo caldo sia della decolonizzazione mondiale sia del meridionalismo italiano, non possiamo, infatti, ignorare alcune vicinanze. Comparando il documentario di Jean Rouch *Les maitres fous* (iniziato nel 1954, finito nel 1957) con i cortometraggi di Luigi Di Gianni (*Nascita di un culto* o *Il male di San Donato*, il primo ambientato in Campania, il secondo nella zona più arida del Salento) si notano, ad esempio, modi simili non solo di narrare il rituale (con molta enfasi sulla trasformazione, e la relativa contrapposizione, e intreccio, tra le sfere quotidiane e quelle della trance), ma anche del modo di dare un senso *laico* a tutto questo: il culto come resistenza, come strategia di riscatto, e la perdita di controllo durante il rituale come riconquista di controllo su se stesso e sulla propria possibilità di agire. Suppongo che la forte attenzione dedicata alla trance e agli stati alterati abbia avuto anche una implicazione politica, perlopiù durante la Guerra fredda, e particolarmente, per quanto riguarda l'Italia, un paese, sudamericanizzato tra le superpotenze, che era in pericolo di scoppiare o frantumarsi in ogni istante. Jean Rouch, alla fine del suo documentario sul culto degli Hauka, chiede agli spettatori: cosa sarebbe se gli adepti del culto avessero trovato il rimedio più valido per resistere al mondo moderno e allo stesso tempo per starci dentro? Nel saggio del '49 De Martino sembra stare un passo davanti a questa domanda, soprattutto dopo aver elogiato l'antropologia sovietica, un'antropologia al servizio della costruzione di una nazione (una categoria che per altro non trova nessuna corrispondenza nel pensiero del mondo popolare), e nel momento in cui, quasi interrompendo l'andamento del suo discorso, chiede al lettore che gli sia consentito "di collocare nel quadro generale di questo vasto movimento di cultura, di questo rivolgimento umanistico, la mia personale opera di studioso del mondo 'primitivo'"¹¹. Che questo mondo coincida con delle "condizioni di esistenza, per esempio, dei braccianti delle Murge" lo dice non da una prospettiva disinteressata, oggettiva, ma in seguito a una scoperta rivelatagli durante la militanza svolta per la "classe operaia nel Mezzogiorno", quando si rendeva conto "che il mio interesse *teoretico* di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse *pratico* di partecipare alla sua liberazione reale"¹². Io non so fino a che punto si tratti di un mito *post festum*. Ma anche se fosse così, avremmo la conferma che per capire che la storia bisogna farla. E questo non dalla posizione di quelli che l'hanno già vinta ma da quelli che hanno tutto da

¹¹ Ivi, p. 49.

¹² Ivi, p. 50.

vincere. Per dirlo nei termini demartiniani: dalla parte di chi rischia tutto sé stesso ed è pronto al crollo della sua presenza, per riscattare gli altri e tramite il loro riscatto sé stesso. La storia, in questa prospettiva, è materia riservata agli eroi, agli sciamani, i fattucchieri del Sud: agli uomini come Ernesto De Martino che per rimanere filosofi capiscono di dover diventare etnologi e ‘primitivi’ allo stesso tempo. Questa prospettiva, inoltre, riecheggia una idea dell'uomo *universalis* e perciò può essere chiamata ‘mistica’.

La stanchezza di Atlante.

Piano di ricerca: note, appunti, riflessioni

Stefano de Matteis*

English title: Atlas' tiredness. Research Plan: Notes and Reflections

Abstract: A secret or obscured De Martino. A path to reconstruct the plots of a reflection that is impossible to constrain into prefabricated schemes. An effervescence that wants to investigate the darkest aspects of man, his fragility and uncertainty with a research programme written in parallel with his great works. But which is all to be rethought.

Keywords: De Martino; Magic; Apocalypses; Meta-History; Metapsychic

Nonostante le interpretazioni diverse, a volte anche inconciliabili, cui lo hanno sottoposto i curatori delle pubblicazioni italiane, il confronto diretto con i testi di Ernesto de Martino resta necessario, così come è fondativa la sua essenziale “scoperta” del tema della crisi della presenza, messo a fuoco inizialmente ne *Il mondo magico* (1948), ma che fa da filo conduttore nel *corpus major* della sua opera: *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), *Sud e magia* (1959), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), *Furore simbolo valore* (1962).

Questo però non ci esime dal porci una domanda: de Martino fu solo questo? Aldilà dell’impegno direttamente politico, c’erano in lui interessi e approfondimenti che spesso si presentano, nei saggi e negli scritti, come importanti aree di sperimentazione di cui i libri più noti sono solo le punte di una ricerca altrettanto importante fatta di letture, scambi e riferimenti che, come ha dimostrato Carlo Ginzburg, sono spesso nascosti o celati.

Per cercare di rispondere a questa domanda, ho deciso di costruire un percorso apparentemente sotterraneo, immergendomi nell’armadio dei suoi

* Università Roma Tre
stefano.dematteis@uniroma3.it

scritti pubblicati e spesso poco considerati per guardarci dentro e rovistare tra i fantasmi, in modo da portare alla luce le trame di un de Martino non evidente, e certamente non ovvio, seguendo gli aspetti del suo lavoro non dico censurati ma forse oscurati o negati dalla “demartinologia” ufficiale. Si tratta di riflessioni che costruiscono un percorso, continuo e comune, e disegnano una linea d’insieme: dopo averla provata in occasioni seminariali, vorrei in questa occasione documentarla in forma sperimentale¹.

Lo affronterò in quattro tappe: la realtà dei poteri magici; oltre la datità, l’oblio e la profondità dei nostri saperi; apocalissi; oltre noi.

1. *Premessa*

Entriamo in *medias res*. Partiamo da una considerazione generale: l’uomo vive in un mondo incerto dove nulla gli è garantito e ogni civiltà è sempre “un gigantesco sforzo per mascherare il bisogno e la morte e in generale la *fondamentale insicurezza* della condizione umana”.

Inoltre:

La vita storica dell’uomo in società comporta necessariamente un continuo “distaccarsi” da situazioni, un continuo dover oltrepassare le situazioni che passano: in ciò è però anche incluso il rischio di non poter effettuare il distacco, di morire con ciò che muore, e di condurre un’esistenza inautentica, dominata dal ritorno irrelato e servile del passato che non fu deciso.

Queste considerazioni, che metto come fossero un *ex ergo*, furono prodotte in un momento di bilancio alla fine degli anni Cinquanta, ma credo che possiamo riconoscerle come filo conduttore dell’intera sua opera. Lo sguardo a ritroso illumina l’intero percorso.

Sono temi che si arricchiscono, crescono e si intrecciano con la linea del “Io non debbo mai essere solo”:

anche quando crediamo di essere soli, gli altri vivono nelle nostre abitudini, nelle tecniche del nostro corpo, nel mondo come orizzonte di utilizzabili, nello spazio odologico i cui *itinerari* operativi portano il segno di quella domesticazione collettiva che si richiama alla società e alla sua storia, e che proprio per quel segno si costruisce per ciascuno di noi come spazio mondano vivente e operabile.

¹ I temi qui trattati sono stati presentati ai seminari organizzati con Massimo Marraffa e Simone Capozzi all’Università Roma Tre con il titolo *Spettri di Ernesto de Martino* che si sono tenuti il 14 maggio 2021 e l’8 e 9 novembre 2021. Una versione ampliata è stata discussa al seminario del Laboratorio di antropologia del mondo antico dell’Università di Pisa il 21 dicembre 2022 di cui ringrazio Riccardo Di Donato per l’invito.

Noi siamo anche gli altri. Gli altri di oggi. Ma anche gli altri di ieri (e questo apre un aspetto benjaminiano nell'opera di de Martino, che qui non avremo modo di approfondire). E inoltre: siamo esseri storici. Inconsapevolmente legati e frutto di un passato. Prossimo e remoto.

Come per l'esempio del mangiare il pane come atto di molteplice domesticazione: dalla cerealicoltura del neolitico all'educazione di ciascuno all'azima o al pane cafone, che si forgia anche nel piacere e nella soddisfazione del gusto.

Il problema è che *non si vive di solo pane*.

Siamo comunque delle punte emergenti su un mare che non ci è dato conoscere, fatto di possibilità e di oscurità. Come indagare queste profondità? Come interrogare le oscurità?

Credo che (anche) questo sia uno dei temi che de Martino cerca di affrontare e di dipanare nell'intera sua opera.

2. *La realtà dei poteri magici*

È noto che i suoi interessi si condensarono molto presto attorno al tema del magismo e in particolare delle percezioni extrasensoriali.

Anzi, più precisamente, in parallelo a *Naturalismo e storicismo* prende forma il progetto dell'ampio lavoro sul magismo che trova una prima concretezza nelle questioni relative al magismo etnologico e alle percezioni extrasensoriali.

Tema che in questa sede non affronto ma che riguarda l'interesse generale verso lo spiritismo che da metà/fine Ottocento si sviluppa in Europa. Autori come Bozzano e Des Vesme in Italia. A Parigi un intero universo culturale era dedito a quest'argomento. Basti pensare allo scenario che Ellenberger ricostruisce nel suo *La scoperta dell'inconscio*. E che in Italia raggiunge persino Lombroso e ha avuto una tale diffusione da diventare materia letteraria e teatrale con Sardou e con Petito: da Parigi a Napoli, solo per misurare la capillarità del fenomeno.

Oltre il mondo di Galileo e di Newton, e oltre il piccolo mondo dei medi isterici, vi è anche il mondo del magismo etnologico, con la sua storicità viva e palpitante, drammatica e umana. In questo mondo storico i poteri metagnomici non si inseriscono come il futile o lo strano: al contrario essi sono naturale espressione del complesso culturale considerato nella sua organica unità. Se come uomini di *passione* possiamo e dobbiamo esprimere la nostra preferenza per ciò che rappresenta il patrimonio storico e l'ideale della nostra cultura [...] come uomini di *ragione* sentiamo vivo il bisogno di allargare l'autocoscienza della nostra civiltà, sì da poter recuperare nella considerazione storica quelle dimensioni di vita dello spirito che le nostre civiltà, per costruirsi qual è, ha dovuto polemicamente negare o svalutare. Ed è per questo vivo bisogno di approfondire storicamente la nostra presente umanità, e di articolare

la nostra coscienza di cosmi storici che vi sono sopiti, che noi ripetiamo col principe di Danimarca: *There are more things in heaven and heart, Horatio, than are dreamt in your philosophy*.

Queste riflessioni lo porteranno a chiedersi: “qual è il posto e la funzione della etnometapsichica nel quadro generale dell’umano sapere? E, in particolare, qual è il rapporto fra etnometapsichica e la storia e la filosofia della cultura?”. Un interrogativo che diventerà un tema ricorrente su cui tornerà a più riprese: verso le percezioni extrasensoriali esprimerà un interesse continuo al punto da permetterci di costruire una linea precisa che dai primi saggi del 1942 arriva all’ultima intervista rilasciata a l’“Europeo” nel 1965 e pubblicata con il titolo *Rapporto sull’aldilà* dove la frase chiave è la seguente: “In me c’è tutto il resto del mondo”. Nella discussione solleva questioni quanto mai indicative che rimandano a un intreccio tra elementi contrapposti come: natura e storia e, subito dopo, tra magismo e ‘paranormale’ (metapsichica, percezioni extrasensoriali...) e, infine, tecniche del corpo e ‘storicità’ dell’essere umano.

La prima contrapposizione, natura e storia, è forse la più nota e con tutte le variabili e stratificazioni non si può non riconoscerne una centralità che, almeno inizialmente, faceva capo a Benedetto Croce. Ma credo che proprio questa relazione tra natura e storia possa acquistare una nuova luce se indagata procedendo in parallelo o in contrapposizione con l’altra coppia di termini, magismo e paranormale. Ed è quello che qui cerco di sintetizzare facendo cenno almeno a due passaggi bibliografici importanti.

Il primo, quello più noto, viene indicato dallo stesso de Martino quando sostiene di aver affrontato il problema delle percezioni extrasensoriali in una monografia e nel *Mondo magico* «dove vi è un capitolo dedicato alla fenomenologia paranormale della magia etnologica, e un capitolo dedicato alla storia dei rapporti tra l’etnologia religiosa e la parapsicologia».

La monografia cui fa riferimento in realtà non è una ma sono due: il meno noto *Lineamenti di etnometapsichica* (apparso in «Problemi di Metapsichica» nel 1942) e il più conosciuto *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (uscito in due puntate su «Storia e materiali di storia delle religioni» nei numeri del 1942 e 1943-46).

Sarebbe del tutto superfluo riportare l’elenco completo delle pubblicazioni di questo periodo, ma tra tutte è importante segnalare l’influenza che ha avuto la lettura del libro di Sergej Michajlovič Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus* (1935), da cui viene la lunga citazione che apre *Il mondo magico* e che fu recensito nel 1942 in “Storia e materiali di storia delle religioni” da cui citiamo.

Vediamo i punti essenziali della recensione.

Lo sciamano si trova ad affrontare casi la cui maggior parte “è di natura tale che varie forme di suggestione e di ipnosi possono essere *realmente efficaci* per correggere la ‘instabilità’ delle persone. [...] L’autore tuttavia non si mostra di trarre tutte le conseguenze implicite dalla sua tesi”. Perché, sostiene de Martino, se la prassi dello sciamano riesce, ciò accade perché in quello specifico ambiente “si rende operosa una causalità che ordinariamente non sussiste nel nostro ambiente storico”. Questo perché in quel contesto *l’eccezione e la regola* possono essere completamente adeguate al mondo in cui sono inserite, in quanto sono realtà conviventi; allo stesso modo, una tale prassi “nel nostro universo storico o non nascerebbe o, se nascesse, non riuscirebbe, poiché qui mancano tutte le condizioni atte a renderne possibile la riuscita”.

De Martino accoglie la puntualizzazione di Shirokogoroff quando sostiene che la cosiddetta isteria degli sciamani e dei loro clienti “è molto spesso soltanto una reazione degli osservatori europei in atto di osservare un complesso culturale estraneo a quello a cui appartengono”, escludendo che tale stato psichico possa essere in se stesso morboso quando lo si consideri “per entro l’organismo culturale di cui fa parte (o, per tradurre questo linguaggio biologico in quello storicistico: quando lo si valuti nel suo ambiente storico)”.

L’autore e le riflessioni che ne scaturiscono sono talmente importanti che occupano le prime pagine del *Mondo magico*. Tali interessi tuttavia continueranno anche in parti meno frequentate ma, come vedremo, altrettanto importanti della sua opera, quando li affronterà da una prospettiva completamente diversa.

Rispetto alle questioni sollevate, devo segnalare due interpretazioni contrapposte: la prima, in ordine cronologico, di Silvia Mancini (nella *postface* alla traduzione francese, di Marc Baudoux, de *Le monde magique*, 1999) la quale considera il *Mondo magico* come una tappa all’interno di un percorso di ricerca che vede le esperienze extrasensoriali come asse portante; l’altra, che potremmo sintetizzare come la posizione di Gino Satta, in un saggio del 2005, che è quella secondo cui tutto l’interesse per i fenomeni paranormali confluisce e si esaurisce nel *Mondo magico*.

Personalmente ci vedo una linea di ricerca importante e continuativa che non riconoscerei come una semplice tappa che si conclude col suo secondo libro, non foss’altro per il fatto che de Martino continua a occuparsene. A scriverne. A pubblicare. Né mi sento, d’altra parte, di condividere l’idea che tutta la sua riflessione possa essere chiusa *dentro* l’ambito del paranormale.

L’intera raccolta degli scritti su questo tema che, assieme a Ulrich van Loyen, abbiamo preparato, si presenta come un percorso significativo che si affianca, fa da sfondo, da terreno di coltura, di aperture sperimentali e di area di ricerca per il resto della sua opera. Avremmo voluto farne un volume ma gli eredi non ci hanno permesso di pubblicarlo, perché hanno preferito seguire il “suggerimento” di non meglio identificati “amici fidati”

che ne sconsigliano la pubblicazione. L'anonimo parere negativo è motivato con la precisazione che tale libro "avrebbe potuto *distorcere*, anche involontariamente, il profilo scientifico dell'opera" di Ernesto de Martino in quanto ciò che la nostra antologia raccoglie "rappresenta comunque solo una parte *marginale* del suo lavoro".

Non credo a questa marginalità. E cercherò di dimostrare perché.

Si potrebbe partire dagli anni Cinquanta quando de Martino è "scritturato" dalla Parapsychology Foundation fondata dalla medium Eileen Garrett per effettuare ricerche in Italia che poi confluiranno in *Sud e magia*.

Ma a parte i saggi sparsi, ancora nel 1956 ragiona pubblicamente sul paranormale sostenendo, in maniera esplicita, che molti studiosi evitano di 'compromettersi' con l'argomento. Pronuncia queste parole in un'occasione importante: alla conferenza Royaumont, quando discute pubblicamente con Mircea Eliade sul tema *Storia delle religioni e parapsicologia*.

Ovviamente non attraverseremo per intero il suo intervento; mi limiterò a segnalare due questioni che mi paiono fondamentali per le ripercussioni che avranno sul suo lavoro futuro.

Nella parte iniziale della conferenza passa in rassegna le varie teorie antropologiche, già discusse altrove, mirando ancora una volta ai 'soliti' bersagli, come Frazer che, secondo lui,

trascura per partito preso il problema della realtà della fenomenologia paranormale. Sulla base di una semi-verifica non ha esitazioni tuttavia a giudicare 'tutte' le pretese dei maghi e degli sciamani come *sprovviste di realtà* e 'tutte' le apparizioni di poteri magici come fondate sull'inganno consapevole o inconsapevole (il corsivo è mio).

Anche i presupposti di Lévy-Bruhl vengono 'smontati' affermando che "i fenomeni detti paranormali esistono e che le civiltà diverse dalla civiltà industriale euro-americana attribuiscono grande importanza a questi fenomeni". Inoltre sostiene che il paranormale è presente anche in forme diverse nelle grandi religioni: i miracoli ad esempio possono essere considerati fenomeni paranormali. Fino a concludere che "[b]isogna ammettere la possibilità di altre civiltà altrettanto valide della nostra, ma diversamente orientate".

La prima questione importante consiste nel precisare e nell'intendersi sul significato del termine 'reale' e 'realtà'. Perché questo porta a un'evoluzione del concetto precedentemente utilizzato di 'realtà dei poteri magici', che viene in questi anni esplicitato in termini nuovi.

La seconda, nell'interrogarsi se determinate esperienze possano essere intese come corrispondenti a una certa realtà storica, diversa o 'sorpasata' che sia, e se tutte queste cose *vogliano dire* qualcosa. Potremmo esporre la questione in termini diversi: è lo sciamano che crea il modello dell'ascensione e induce la società intera a crederci; ma questo avviene perché lui ha avuto

quell'esperienza oppure perché è stato così abile da costruire *per gli altri* la possibilità di credere in tutto questo?

Successivamente de Martino avanza delle ipotesi metodologiche importanti ma, soprattutto, suggerisce un esperimento significativo: lancia la proposta di stringere contatti con le istituzioni della parapsicologia, di instaurare scambi frequenti e relazioni personali tra parapsicologi, etnologi e storici delle religioni, immaginando così un progetto di ricerca ampio e aperto, ipotizzando che “[i]l vero progresso della parapsicologia etnologica è legato all’esecuzione di questo programma”.

Tornerà ancora su queste questioni, ma sarà costretto a constatare il fallimento se non l’impraticabilità di una strada collettiva: quel programma di ricerca si è rivelato impossibile da praticare visto che molto spesso le società cui faceva riferimento sono un miscuglio troppo eterogeneo composto di studiosi, ricercatori e medium, come se le società antropologiche avessero al loro interno sciamani, stregoni e fattucchiere.

Ma di questa ipotesi generale di lavoro, quali questioni restano aperte e quali nodi irrisolti?

Sicuramente il problema della realtà dei poteri magici su cui continua a riflettere. Ma questo viene elaborato in forma diversa in quanto si passa dal tema *della realtà* a quello *dei livelli di realtà*, che gli permetterà di superare il grado zero della partecipazione, della fede o del credere, così come è stato successivamente problematizzato da Rodney Needham, in *Belief, language and experience*.

Ma non solo, perché approfondire il tema e lo studio di quella contrapposizione tra i mondi o, ancor più precisamente, tra i *livelli di realtà*, a partire dalle funzioni della fenomenologia paranormale, gli permette di realizzare un necessario passo avanti nella possibilità di comprensione non solo dei fenomeni extrasensoriali. In questo modo de Martino ha aperto la strada a un tema dai molteplici significati. Tema che sarà poi declinato in un famoso convegno del 1978 curato da Massimo Piattelli Palmarini dedicato proprio ai livelli di realtà dove le parti storico-antropologiche come, ad esempio, la prospettiva offerta da Edmund Leach, ci riguardano molto da vicino.

L’ipotesi formulata da de Martino lavora non sulla fuoriuscita dalla datità, ma su un suo approfondimento per verificarne e indagarne le possibili variazioni. Che potremmo riassumere come in una sorta di compresenza.

C’è anche da tenere presente che in questo periodo il problema della realtà dei poteri magici si mescola e si intreccia con le questioni del rito e del rapporto rito-mito sulle quali rifletteva e che vengono approfondite nei saggi coevi.

È in questa rete molto fitta di temi e grazie all’interesse che unisce la magia e le percezioni extrasensoriali che le possibilità di vari livelli di realtà gli permettono un’importante apertura, da cui scaturisce la formulazione di

quella essenziale relazione tra storia e *metastoria*: al livello della realtà storica, si dà la possibilità di un altro livello di vita esperita che si realizza sul piano *metastorico*, tema che guiderà parte delle sue riflessioni. (Vedi ad esempio: “La riattualizzazione metastorica (rituale) di un inizio metastorico (miti delle origini) e anticipazione metastorica della cessazione della storia (miti escatologici)”).

3. *Oltre la datità, l'oblio e la profondità dei nostri saperi, esempio Navel*

La presentificazione si compie sempre entro uno sfondo di ovvietà non attualmente problematizzata, uno sfondo che costruisce la patria dell'agire, ed in cui l'atto presentificante si viene sempre di nuovo raccogliendo, con varia intensità, al vertice di singole presentificazioni egemoniche, al doverci essere qui e ora in un progetto operativo qualificato, in una iniziativa culturalmente integrata. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che la 'ovvietà' dello sfondo operativo, la nostra non problematizzata patria dell'agire, è la testimonianza fondamentale dell'ethos del trascendimento, che si inaugura sempre di nuovo con un grande atto di umiltà, cioè affidandosi alla ovvietà di una patria che racchiude una infinita storia di atti di domesticazione umana, di progetti comunitari impliciti, sedimentati attraverso le generazioni e la tradizione, e che dal più remoto passato umano giungono sino a noi (*La fine del mondo*, 95).

Navel, l'autore di *Travaux* e di *Parcours*, si sorprende nel gesto abitudinario di aprire ogni sera, di ritorno a casa dal lavoro, lo sportello della credenza per prendere la saliera e salare la minestra. E mentre le dita trattengono il pizzico di sale e si appresta a compiere il gesto del salare ricorda il gesto che aveva visto fare tante volte alla madre, e le parla nella rapidità del sogno: 'Salo la minestra, la mia mano è la tua, tu non sei morta', E attraverso la madre Navel sente tutti i morti e si ricongiunge a tutti coloro che hanno forgiato la sua mano così com'è, con le sue abilità, e con i suoi limiti operativi, col suo essere e col suo non essere, nel continuo dover essere in cui si costruisce come la sua mano operante. [...] Ma se la sua mano era sua, e se era qualcosa di suo, un possesso articolato nell'orizzonte del suo corpo, se era sua come *abitudine liberatrice di compiere gesti tecnici* nel crepuscolo della coscienza, o addirittura nella sua notte, onde poter poi volgersi ad altro nella pienezza meridiana della coscienza stessa, tutto ciò era possibile perché egli *non era mai solo*, gettato nel mondo, ma accompagnato, sostenuto, guidato da una storia personale e collettiva, dispiegantesi nel tempo delle generazioni umane, nel flusso delle loro valorizzazioni del mondo (*La fine del mondo*, 613-4).

Chi, ripiegandosi su se stesso, scopre la propria solipsistica solitudine, scopre in realtà soltanto la propria miseria morale, l'ininterrotto filo delle proprie fedeltà storiche, il satanico orgoglio dell'unico, e in ultima istanza quella volontà di 'isolarsi' che è la malsana nostalgia del nulla (*La fine del mondo*, 614).

4. *Apocalissi: aperture e confronti*

Sul tema delle apocalissi esistono solo due testi ufficialmente licenziati dall'autore: *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* uscito su "Nuovi argomenti", nel numero di luglio-dicembre del 1964 e *Il mondo di domani*, la relazione tenuta al convegno di Perugia. Ed è solo a questi due che mi rifarò. Ma vi invito a leggerli insieme.

Il tentativo che qui accenno è quello di disegnare un primo collegamento con alcuni autori che si sono occupati dell'argomento. Immaginando che forse de Martino li abbia letti e che probabilmente ne abbia cancellato le tracce.

Il tema non è né nuovo né inedito. Nella prima nota del saggio pubblicato su "Nuovi argomenti" i riferimenti letterari, artistici e filosofici sono numerosi, vanno da Mounier a Magris, ma la nota si chiude con queste parole: "e, naturalmente, i saggi di Günther Anders".

Possiamo supporre che de Martino si riferisca ai saggi usciti fino a quella data. Quindi mi limito a citare: *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (I, 1956); *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*; *La coscienza al bando*. Tutti titoli pubblicati entro il 1962 (anche in italiano).

Parlando di questi temi in rapporto a come sono stati sviluppati da Anders, viene immediata una domanda ulteriore: de Martino era un filosofo e quindi un lettore attento dei saggi di Anders, che seguiva le tracce della vita inoperosa, della vita inattiva. Ma è possibile che non abbia letto nulla di Hannah Arendt?

Ricordiamo che *The human condition* è del 1958 e la traduzione italiana, con il titolo *Vita attiva. La condizione umana*, viene pubblicata in prima edizione nel 1964.

Daniel Fabre è stato l'unico a porsi il problema, ma lo risolve molto drasticamente quando, risistemando le carte per l'ultima ennesima versione della *Fine del mondo*, si occupa della parte relativa alla crisi della cultura occidentale dopo le catastrofi 'autodistruttive' del ventesimo secolo, come Auschwitz e poi Hiroshima, che trasferiscono quella crisi a un livello di una fine totale e definitiva, senza riscatto e senza rifondazione.

"Questa constatazione non viene solo a de Martino, che su questo argomento concorda con alcuni grandi intellettuali dell'epoca di cui ha studiato l'opera: Günther Anders, e soprattutto Emmanuel Mounier, ma non Hannah Arendt, che avrebbe potuto ispirarlo altrettanto". Per il resto riconduce de Martino a un mondo più ristretto di riferimenti (ad Albino Pierro, autore di un poema sull'esilio, e alle note di campo in Calabria, al famoso scritto sul *Campanile di Marcellinara*).

Da dove deriva Fabre questa certezza? Purtroppo non possiamo più chiederglielo.

Credo che andrebbe fatta un'indagine approfondita, misurando il testo della Arendt con gli scritti cui faccio riferimento e forse anche con il brogliaccio della *Fine del mondo*.

Gli argomenti di de Martino sono principalmente due. Il primo, per esprimermi con le parole di Anders: "non siamo più mortali come individui, ma come gruppo, la cui esistenza è sottoposta a revoca".

Il potere di conquista che l'uomo ha messo in campo coincide con la minaccia della nostra sopravvivenza e con la vita delle generazioni future che viene messa a repentaglio dagli effetti anche inintenzionali e indesiderati del nostro agire.

E qui non riesco a non leggere anche la Arendt. Con un ulteriore passaggio. L'umanità diventa unica, come dice Anders, e gli uomini non conoscono, non si riconoscono nel mondo che hanno prodotto e questo li spinge a una *perdita di mondo*.

Tema sul quale la Arendt torna spesso fin dalle prime pagine di *Vita attiva* dove con il tema della "perdita del mondo" riassume le patologie della modernità mostrandone gli esiti anche nella diversità delle forme. Questo mette in atto, secondo la Arendt, una "fuga dal mondo all'Io" (*Vita attiva*, 6) privando gli uomini "della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'esser visti e dell'essere uditi da loro" (*Vita attiva*, 43).

A questo si può reagire con il rifiuto o con espressioni persecutorie, soprattutto quando "il nostro corpo" diventa "orizzonte a se stesso" (E. De Martino, *Scritti filosofici*, 162).

Oppure offrendosi la *chance* di "conservare il mondo", riappropriarsi del proprio orizzonte vitale. E questo perché finché gli uomini sono in grado di agire, sono sempre nella condizione non solo di mettere ordine, ma anche di dare origine a qualcosa di nuovo (*Vita attiva*, 128-9).

Torniamo a de Martino e al saggio pubblicato su "Nuovi argomenti".

Questa patria dell'agire, questo suolo fermo e questo orizzonte sicuro, per quanto immersi nella opacità dell'abitudinario o nell'oscurità dell'inconscio, racchiudono tuttavia tesori di implicite relazioni, di umani e drammatici sforzi di appaesamento e di domesticazione, immense riserve di memorie sepolte che ciascuno viene accumulando secondo i vari condizionamenti della propria biografia sociale e storico-culturale: e proprio questa latente storicità dell'esserci, questo affidarsi ad essa con umiltà sottraendola alla problematicità attuale della coscienza operativa, fondano e mantengono quella ovvietà del mondo, quell'ovvio calore dell'esserci, che ci rende disponibili per il qui e per l'ora delle singole presentificazioni valorizzatrici aperte verso il futuro.

E da qui, ancora una volta, l'importanza del legame con gli altri: "Il valore sta [...] in ultima istanza nella qualità della testimonianza resa agli altri" (*Scritti filosofici*, 163).

5. *Aldilà*

E arriviamo così all'ultima intervista. Qui de Martino ribadisce un quadro generale che richiama le ricerche che dalla crisi della presenza arrivano al tema della fine del mondo:

Il rapporto uomo-mondo non è affatto un rapporto tranquillo e stabilito: può dissolversi. Il mito di Atlante che sostiene il mondo (l'uomo che sostiene il mondo) è un mito pieno di saggezza poiché è l'uomo che sostiene il mondo. Ma questo rapporto può dissolversi.

L'uomo sostiene il mondo sulle proprie spalle, ma dare la forza ad Atlante è il fare catena con gli altri: sono le relazioni, gli scambi, il tessuto sociale e quello culturale a fornirgli quella capacità di sostenere il mondo intero. In una parola, la vita come universo dell'utilizzabile è lo spazio in cui la persona può intrecciare presente e passato, a partire dal semplice gesto del fare e dell'azione anche quotidiana: questa è la rete sostanziale che lo aiuta, lo sostiene e lo spinge. Perché la vita è qualcosa di molto complicato e, comunque, non è mai monotematica: ogni essere umano ha bisogno del pane per sopravvivere, ma *nessuno vive di solo pane*. Come *nessuno vive di sola scienza o di sola arte*. Allo stesso modo: "Il cacciatore potrà fare l'incantesimo prima di andare a caccia, ma *nessuna civiltà di cacciatori si riduce a incantesimi*". Come nessuna civiltà si fonda esclusivamente sulla magia. Ritornando così e di nuovo ai livelli di realtà.

È l'intreccio delle relazioni e degli interessi che costruisce il tessuto delle persone che abitano il mondo e tutto questo lo trasforma nella patria dell'utilizzabile.

Naturalmente i momenti di crisi possono sopraggiungere, il rapporto uomo-mondo crolla e così la persona stessa si disperde in un ordine che diviene caotico, in cui si dissolvono "i rapporti usuali di spazio e di tempo fino a dar luogo a fenomeni di precognizione, di chiaroveggenza, di telepatia, eccetera tutto questo non lo escludo affatto".

Allo stesso modo, bisogna considerare che "[l]a follia della realtà è una realtà" e questo è dovuto al venir meno delle forze psichiche di fronte a quelle fisiche "che perdono il loro confine. Non c'è più confine tra fisico e psichico; come pure tra psichico e psichico, cioè fra me e te".

E di seguito lo stesso avviene per la "distinzione tra il futuro, il passato e il presente".

Tutti i rapporti umani, sociali e culturali possono cadere nel disordine e quindi “è possibile sfasciarli in ogni momento”, per arrivare persino a “immaginare una contemporaneità di tutto”.

Il problema centrale torna a essere quello dell'esserci e della sua patria come mondo dell'utilizzabile, per usare la sua terminologia:

Non si può separare il mondo dalle collettività umane. Neppure le leggi della natura possono essere separate dall'uomo e dalla società che ha costruito questa natura. [...] La natura che io vedo, senza di me chino a osservarla, in realtà è sempre una natura fortemente culturalizzata in cui sono stratificate le collaborazioni di altre generazioni, anche di animali, e di altre forme che hanno preceduto l'uomo.

Si vede che su questi argomenti – natura, storia, pericolo, fuoriuscita dalle coordinate della vita organizzata socialmente – de Martino riflette da tempo, in quanto già dieci anni prima, alla conferenza Royaumont, sosteneva che “[o]ccorre adottare la nozione di una *natura culturalmente condizionata*”.

Una natura molto diversa da quella problematizzata all'inizio in dialogo con Benedetto Croce, che ora corrisponde a quella in cui noi tutti ‘galleggiamo’, come isole emerse da un intero continente sommerso. C'è chi sorge come profeta, chi come isolotto, entrambi avvertono la presenza di quel “continente sommerso che è strettamente congiunto con questa propria emergenza”.

Solo che quel continente sommerso può risucchiarci e come un vortice inabissarci nel mare del caos e del disordine; ciò che ci tiene a galla è la capacità che abbiamo di sostenerci grazie alle relazioni sociali, agli scambi, al tessuto culturale che mette assieme tutte le isole e costruisce il panorama possibile per le donne e gli uomini di questo mondo.

Riflessioni che possono apparire a loro volta disarticolate in quanto proiettate in un futuro che purtroppo non ci sarà, ma anche estreme perché rappresentano la punta non affilata e modellata di un pensiero, comunque acuminate perché reggono su basi solide con cui vanno a ricongiungersi.

Siamo esseri sociali, cresciuti dentro culture che ci hanno definito. Allo stesso tempo mettiamo in atto processi di culturalizzazione con tutto ciò che abbiamo intorno, a cominciare dalla natura.

L'esistenza umana regge sulle capacità che ci sono proprie di trasformare la vita in una palestra verso il mondo dell'utilizzabile, come de Martino scrive negli appunti degli anni Sessanta.

Ma restiamo sempre e comunque esposti al rischio di perderci nel labirinto di altre realtà e di non esserci più. E così di perdere il mondo.

6. *In finis*

Ho esposto qui alcune linee di ricerca, alcune definite, altre abbozzate, altre ancora ipotizzate ma che mi auguro ricostruiscano il senso di un percorso. Che non è solo scientifico. Ma che mira anche al tentativo di ricomporre una complessità, guidato dalla volontà di restituire de Martino a se stesso.

De Martino e l'Antropocene: la fine di un mondo

Francesco Remotti*

English title: De Martino and the Anthropocene: the end of a world

Abstract: Ernesto De Martino's sensitivity to *The End of the World* leads one to reread his notes, his reflections within the problem now synthetically defined as "Anthropocene". Has De Martino thus laid the foundations for an anthropology of the Anthropocene? The answer formulated in this paper is certainly negative. For De Martino, the theme of the end of the world is attributable to traditional conceptions of history (whether cyclical or linear), that is, to conceptions that allow themselves to be overwhelmed by the inexorable cycles of nature or that instead place the end, equally inexorable, at the end of a linear historical path. Against these two conceptions, De Martino strongly asserts the principle of the "infinity of human history", which only Western civilisation with its inimitable progress has been able to conceive and realise. We are thus at the antipodes of the critical culture of the Anthropocene and of the concerns that two of De Martino's contemporaries (Claude Lévi-Strauss, author of *Tristes Tropiques*, and Aurelio Peccei, founder of the Club of Rome) had far-sightedly manifested.

Keywords: anthropocene; progress; cyclic time; linear time.

1. *Senso dell'accostamento*

Ha senso accostare il pensiero di Ernesto De Martino all'Antropocene? A parte qualche sporadico preannuncio, il termine "Antropocene" (il periodo geologico attuale, segnato in maniera irreversibile dalle attività di

* Università di Torino
francesco.remotti@unito.it

È bene avvertire che questo testo, con il generoso consenso degli organizzatori del seminario "Spettri di Ernesto De Martino", è già apparso in *CoSMo – Comparative Studies in Modernism*, 21, 2022, pp. 15-28. Rinnovo dunque i ringraziamenti ai componenti del Comitato direttivo di *CoSMo* per il loro immediato interessamento e ai colleghi dell'Università Roma Tre per la loro amichevole disponibilità.

Anthropos) è affiorato nel contesto di un convegno scientifico nell'anno 2000 e De Martino era mancato nel 1965, dunque trentacinque anni prima: una sfasatura culturale e storica di non poco conto. Eppure, la tematica che ha maggiormente tenuto occupato De Martino nei suoi ultimi anni di vita, e per la quale aveva elaborato la miriade di scritti – alcuni compiuti e tuttavia non pubblicati, altri incompiuti, provvisori, abbozzati – a cui giustamente Clara Gallini aveva dato il titolo di *La fine del mondo*¹, rivela indubbi motivi di accostamento con quella che proponiamo chiamare “cultura dell'Antropocene”.

Vorremmo anche sostenere una tesi più generale. Quanto più uno studioso viene considerato un classico (e De Martino senza dubbio lo è), tanto più il suo stesso ruolo richiede che venga messo a confronto non solo con le problematiche del suo tempo, ma anche con quelle dei tempi successivi. Il ruolo di “classico” è infatti quello di presentarsi come protagonista anche in tempi diversi dal proprio, ovvero di essere fornitore di idee, concetti, punti di vista validi per affrontare situazioni inedite, apparentemente estranee, aggiuntive.

Per quanto ci riguarda, noi contemporanei potremmo ormai dichiarare di vivere immersi nella cultura dell'Antropocene sotto molti punti di vista. Antropocene è infatti in primo luogo una megacultura materiale che invade tutti gli aspetti della nostra esistenza (dalle nostre abitazioni, con le attrezzature di cui non possiamo più fare a meno, alle nostre città, dai mezzi di locomozione e di comunicazione locali a quelli planetari e persino interplanetari): una capillarmente estesa cultura materiale, che richiede una quantità di energia che mai nessuna civiltà è stata in grado – o si è mai sognata – di produrre e di usare. Antropocene coincide inoltre con una infosfera, che si accresce sempre più, fino a rendere del tutto incontrollabile il flusso di informazioni che in ogni ora del giorno e persino della notte entra nelle nostre menti indifese².

In un altro testo, abbiamo però argomentato che, come c'è una cultura dell'Antropocene – il mondo culturale in cui nuotiamo come i pesci ignari di che cosa sia l'acqua che li sostiene (immagine di Clyde Kluckhohn) –, così è ipotizzabile una cultura *sull'*Antropocene: ossia un pensiero critico, riflessivo, scientifico che non vede le cose (la realtà, il mondo, la storia) con la cultura dell'Antropocene, ma cerca di saltare fuori da questa stessa cultura

¹ Esistono ormai due diverse edizioni di *La fine del mondo*: quella curata da Clara Gallini (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977) e una assai più recente a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019). Nonostante una maggiore maneggevolezza, sistematicità e coerenza dell'edizione 2019, qui si è preferito utilizzare l'edizione precedente, in quanto recante brani – talvolta molto importanti e significativi – che sono stati invece eliminati nell'edizione successiva.

² T.Y. Eriksen, *Overheating. An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London 2016; trad. it. *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino 2017.

per indagarne origini e presupposti, studiarne meccanismi e funzionamenti, osservarne risultati, implicazioni, controeffetti³.

Verrebbe da pensare che, con il suo forte interesse teorico per la fine del mondo, De Martino entri a fare parte della cultura *sull'*Antropocene, come un suo potenziale ispiratore. Ma le cose non stanno così: l'accostamento di De Martino all'Antropocene avrà l'effetto di fare vedere che il pensiero di De Martino è perfettamente organico invece alla cultura *dell'*Antropocene. Il presupposto del nostro discorso è che l'Antropocene come cultura non sia nata nel 2000 o negli anni immediatamente successivi, allorché due scienziati (Paul Crutzen e Eugene Stoermer) proposero questo termine per indicare il periodo geologico in cui attualmente viviamo, aggiungendolo quindi alla serie "Pleistocene, Olocene ...". Qualunque sia o possa essere l'origine di Antropocene in quanto periodo geologico (e qui ci guardiamo bene dall'addentrarci in tale dibattito), la cultura materiale, tecnologica, economica, scientifica, ideologica, simbolica, riassumibile in "Antropocene", è venuta certamente a formarsi, a estendersi e a imporsi globalmente, ben prima che qualche scienziato una ventina d'anni fa avesse avuto la brillante idea di riconoscere con questo nome il periodo geologico in cui viviamo. Certo, l'accorato appello, che il segretario delle Nazioni Unite, António Guterres, ha rivolto al mondo nel suo discorso di apertura di Cop26 (la ventiseiesima Conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici, tenutasi a Glasgow dal 9 al 20 novembre 2020), non può non richiamare la tematica demartiniana dell'imminente fine del mondo, come quando afferma che "è giunto il momento di fare qualcosa, perché ci stiamo scavando la fossa ... stiamo scavando le nostre stesse tombe". Ma – lo vedremo tra un istante – il posizionamento di De Martino è radicalmente diverso.

2. "Un acuto", e tuttavia normale, "senso del finire"

Ovviamente non sappiamo come De Martino avrebbe reagito, se avesse ascoltato la perorazione di António Guterres. Ma se manteniamo fermi i punti di vista espressi da De Martino nei suoi appunti confluiti in *La fine del mondo*, egli avrebbe probabilmente fatto valere le seguenti due posizioni: a) in primo luogo, una conferma di quanto aveva già notato, ossia che "come occidentali e come borghesi portiamo oggi un acuto senso del 'finire'"⁴. Questa notazione è resa significativa dal fatto che, mentre i capi di stato "occidentali" – allarmati dall'Antropocene – erano tutti presenti a Glasgow, spiccavano le

³ F. Remotti, *Sospensione, accecamento, Antropocene*, in M. Aime, A. Favole, F. Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Utet, Milano 2020, pp. 54-57.

⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 5.

assenze di due presidenti “non occidentali”, cioè del Presidente della Federazione Russa (Vladimir Putin) e del Presidente della Repubblica Popolare Cinese (Xi Jinping).

La seconda posizione di De Martino (*b*) consiste in una sorta di normalizzazione antropologica del tema della fine: “che il mondo possa finire è un tema antico quanto il mondo”⁵. Si tratta cioè di un motivo o “tema culturale” che troviamo in non importa quale tipo di civiltà, ed è per questa sua generalità o forse addirittura universalità che De Martino aveva pensato di scrivere un libro poderoso e importante, come “contributo all’analisi etnologica delle apocalissi culturali”⁶: gli appunti contenuti nel testo che stiamo utilizzando erano frutto di una serie di lavori preparatori in vista di questa sorta di trattato.

A conferma della normalità antropologica della fine del mondo come tema culturale, De Martino non si limita a richiamare la sua vasta diffusione, ma si preoccupa pure di sottolineare il suo carattere teoricamente necessario e inevitabile. Se prendiamo in esame le due principali concezioni della storia – la concezione ciclica e quella lineare –, è facile vedere che in entrambi i casi la fine del mondo affiora in maniera inesorabile. Infatti, nei miti che si rifanno all’eterno ritorno, ci imbattiamo in “periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo”, mentre nella concezione lineare, di tipo escatologico, il percorso storico sbocca prima o poi in una “catastrofe terminale”⁷. Però, è normale che questo tema si ripresenti ai giorni nostri? Che affiori in diversi esponenti della nostra stessa civiltà? Tutto ciò non richiede forse una messa a punto storica ed etnologica, una chiarificazione dei rapporti tra la nostra civiltà e tutte le altre? Questa sembra essere la questione di fondo di De Martino.

De Martino sembra volere insistere sul carattere culturalmente normale del tema della fine del mondo, distinguendo con accuratezza tra il livello culturale e quello individuale. Sul piano culturale, il tema della fine del mondo rientra – egli afferma⁸ – nella “fisiologia di una data vita culturale”, di una data cultura. È fisiologico, per una qualsivoglia cultura, pensare alla fine del proprio mondo ed è altrettanto fisiologico che questo pensiero venga collocato entro un “orizzonte mitico-rituale”. È come se ogni cultura, costretta ad affrontare la fine del mondo in quanto tema implicito in ognuna delle due concezioni del tempo (ciclica e lineare), provvedesse a eliminare il suo esito potenzialmente devastante: “il mondo che finisce viene ripreso e reintegrato secondo valori intersoggettivi e comunicabili”. In quanto tema culturale, la fine del mondo viene quindi fornita di senso.

⁵ Ivi, p. 8.

⁶ Ivi, p. 5.

⁷ Ivi, p. 8.

⁸ Ivi, p. 74.

Il presupposto di queste considerazioni è la tenuta sociale dell'orizzonte mitico-rituale. Quando una cultura si disarticola e crolla, il tema della fine del mondo assume un carattere patologico: da tema culturale, sostenuto entro un orizzonte che garantisce comprensione e condivisione, si trasforma in un tema di ordine psichiatrico. In questo modo, esso non fa più parte di una cultura, ma di "un vissuto privato e incomunicabile"⁹.

3. *Dalla normalità dell'eterno ritorno alla sua condanna*

Fin qui, sembra che De Martino abbia voluto assicurare il suo futuro lettore. La fine del mondo come tema culturale normale, fisiologico, quale appare in ogni cultura in quanto esito sia di una concezione ciclica, sia di una concezione lineare del tempo, viene per così dire normalmente ammessa e giustificata: l'importante è che l'orizzonte mitico-rituale della cultura di cui si tratta dimostri una ragionevole capacità di tenuta. Questa impostazione emerge diverse volte negli appunti demartiniani, come quando egli torna a ribadire che "la fine dell'ordine mondano esistente" è un "tema culturale" e in quanto tale risulta essere "storicamente determinato"¹⁰: determinato – presumiamo di poter dire – non soltanto in quanto rispondente all'una o all'altra delle due concezioni normali del tempo, ma anche in quanto si impregna di contenuti e di motivi (mitici e rituali) peculiari di una specifica cultura o di uno specifico periodo storico.

Nel gruppo di appunti a cui ci stiamo riferendo emerge però un altro aspetto, che sembra entrare in contrasto con l'impostazione tutto sommato rassicurante illustrata finora. De Martino non vede più la fine del mondo come esito normale di entrambe le concezioni del tempo. Egli a un certo punto interpreta la fine del mondo come un "rischio antropologico permanente"¹¹. Si tratta di un "rischio radicale", quello di "non poterci essere": qualcosa quindi che attiene non a una concezione (del tempo o della storia), ma alla struttura stessa dell'esistenza umana. Sappiamo quanto De Martino abbia riflettuto sul tema della crisi della presenza: un tema che ricavava dalle letture esistenzialistiche, a cominciare da *Essere e tempo* di Martin Heidegger. Importante è però sottolineare come De Martino faccia ricorso, in tale contesto, al concetto di cultura, attribuendo appunto alla cultura il compito fondamentale di affrontare tale rischio: "La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale".

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ivi, p. 219.

¹¹ *Ibid.*

Da rassicurante qual era – o quale poteva apparire da determinati appunti – il discorso di De Martino si fa ora molto più drammatico. Egli non si limita più a fare vedere la normalità etnologica della fine del mondo, quale tema ricorrente nelle diverse culture. Attribuendo alla cultura umana il compito di affrontare il tema del non-esserci, del venir meno dell'umanità, egli sposta decisamente la sua attenzione sull'efficacia e sulla radicalità dei tipi di culture, di concezioni del mondo e della storia, che vengono fatti agire nell'affrontare il "rischio antropologico permanente". Da oggettivo e alquanto classificatorio, quale poteva apparire all'inizio, il discorso si fa ora qualitativo e valutativo.

La prima concezione ad essere sottoposta ad esame è quella che De Martino, insieme agli storici delle religioni suoi predecessori e suoi contemporanei, considera la più diffusa presso le società "primitive" ovvero la più organicamente intrinseca a ciò che De Martino aveva chiamato nel 1948 il "mondo magico"¹²: la concezione dell'eterno ritorno. Sarà bene notare fin da subito come egli definisce l'eterno ritorno: "una sorta di *imitatio naturae*"¹³. Il modello è infatti il tempo ciclico quale appare nel succedersi delle stagioni o nei movimenti degli astri. Si tratta – egli afferma¹⁴ – del tempo della prevedibilità e della sicurezza. Ma – aggiunge – è anche "il tempo della pigrizia" e della "naturalizzazione della cultura".

Abbandonata la visione etnologica contenuta in alcuni appunti, mirante a cogliere la logica interna delle concezioni del mondo esaminate, De Martino assume la postura del giudice che valuta, giudica e persino condanna. La concezione ciclica del tempo ha sì un fondamento naturale, ma collocata nella storia umana svela il suo limite intrinseco, il suo essere un formidabile ostacolo: "nell'ambito della storia umana questa tendenza [ciclica e ripetitiva] della natura diventa un rischio"¹⁵. Infatti – egli prosegue – "la storia umana è proprio ciò che non deve ripetersi e non deve tornare, essendo questo ripetersi e questo tornare la catastrofe della irreversibilità valorizzatrice".

Parole dure, spietate: rivolte oltre tutto alla maggior parte delle società umane. Occorre comunque spiegare il concetto dell'irreversibilità valorizzatrice. De Martino pone in connessione valore e irreversibilità: più precisamente è l'irreversibilità ciò che apre la strada al valore nell'ambito della storia umana. Mettere insieme valore e irreversibilità significa proporre un'idea di progresso storico, necessario e infinito. Su questo aspetto torneremo tra poco. Qui ci limitiamo a sottolineare come De Martino confermi – ancora una volta – la sua impostazione fortemente e irrinunciabilmente idealistica, che trovava in Benedetto Croce il suo punto di riferimento e che si svelava in primo luogo in un

¹² E. De Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973 (1^a ed. 1948).

¹³ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 220.

¹⁴ Ivi, p. 222.

¹⁵ *Ibid.*

atteggiamento di forte svalorizzazione della natura. La storia umana tanto più acquista “valore”, quanto più si distacca dai ritmi ripetitivi della natura.

Proprio in quanto “naturalizzazione della cultura”, proprio in quanto pigrizia mentale, la concezione dell’eterno ritorno subisce in De Martino una condanna inappellabile. Dagli appunti in cui sembrava che la concezione dell’eterno ritorno fosse un orizzonte mitico-rituale che conferiva comunque senso e accettabilità al tema della fine del mondo (un evento che, insieme alla rinascita, si ripete ciclicamente), si passa a scritti in cui la concezione dell’eterno ritorno è considerata come “rischio estremo”, come “insidia fondamentale alla libertà” dell’uomo, alla sua stessa cultura, costretta a imprigionarsi nei ritmi ripetitivi della natura¹⁶. De Martino giunge a sostenere che con il distaccarsi dello Spirito dalla natura, ovvero con l’emergere dell’umanità e della cultura, “la tendenza all’eterno ritorno diventa un rischio contro cui la umanità e la cultura sono chiamate a combattere”.

Che cos’è lo Spirito nell’ambito della storia umana, dunque sotto il profilo antropologico? De Martino fa coincidere lo Spirito con l’immissione nella natura di una “forza che si chiama *ethos* primordiale della presenza e che genera la storia umana in quanto lotta contro l’eterno ritorno”. Se capiamo bene, uno degli esiti di questa lotta è l’incorporazione dell’eterno ritorno nell’ambito culturale: da elemento, dimensione o fattore naturale l’eterno ritorno viene trasformato in un prodotto, in un’immagine della cultura. Si tratta di una parziale o di una iniziale vittoria dello Spirito sulla natura: si tratta di una forma di simbolismo mitico-rituale, elaborato dalla cultura, che acconsente ad essere *imitatio naturae*¹⁷. L’importante per De Martino è che l’eterno ritorno non prenda il sopravvento, perché questa sarebbe la fine stessa dell’umanità, della sua libertà, della sua cultura.

4. Quale cultura per la “fine del mondo” oggi?

Non dimentichiamo che il punto di partenza delle riflessioni di De Martino era stata l’osservazione secondo cui “oggi”, in quanto “occidentali e borghesi”, avvertiamo “un acuto senso del ‘finire’”¹⁸. Come sappiamo, per De Martino, il senso del finire è umanamente devastante: ed è solo la cultura – una opportuna cultura – a porvi rimedio. Abbiamo pure visto che per De Martino entrambe le concezioni del tempo (ciclica e lineare), etnologicamente attestate, comprendono e in qualche modo giustificano la nozione di fine del mondo. Oggi, però, col tramonto delle culture di interesse etnologico,

¹⁶ Ivi, p. 223.

¹⁷ Ivi, p. 225.

¹⁸ Ivi, p. 5.

quelle che De Martino chiamava collettivamente *ethnos* (da cui la sua predilezione per etnologia, invece che antropologia), tale nozione si fa più acuta e incombente. Come porvi rimedio?

La soluzione di De Martino consiste nell'ideazione di una terza concezione: alla concezione del tempo ciclico e del tempo lineare, "occorre aggiungere il tempo etico"¹⁹. È "il tempo della presenza". "Presenza" è termine chiave per De Martino: esso indica forza (come abbiamo già visto in una citazione precedente), forza dello Spirito, che entra in contrasto con la natura, e quindi forza innovativa, progressiva; forza e incidenza della cultura sulla natura; forza della valorizzazione e dell'innovazione contro la mera, passiva ripetizione.

Per avvalorare questa concezione del tempo "etico" è necessario, per De Martino, ripercorrere "la storia della civiltà occidentale" facendone oggetto di scelta esplicita e consapevole da parte dello stesso antropologo. Per De Martino, il tempo etico è infatti lì, in questa storia, in questa civiltà: ed esso emerge ponendo a confronto "questa storia con quella delle altre civiltà", le civiltà che hanno coltivato il tempo del finire (fine ciclica o fine che pone termine a uno sviluppo lineare). Per De Martino è ormai giunto il momento di prospettare un'altra storia, non più vincolata a una società, a una cultura, a una civiltà tra le altre, bensì una storia riguardante l'intera umanità: si tratta insomma di "una proposta umana di unificazione del nostro pianeta", e questo proprio nel momento in cui si apre la fase della "conquista degli spazi cosmici" e quindi di una "nuova storia", che dovrà "contare" non su una qualche divinità, ma "unicamente sull'uomo che vive in società".

Per De Martino esistono dunque tre concezioni del tempo e della storia, che occorre riprendere in esame:

- a) la concezione ciclica, quella dell'eterno ritorno, grazie alla quale "la storia fa la sua prima apparizione" sia pure sotto forma di "coscienza mitica". Che si tratti di storia, per quanto mitica e primitiva, è attestato dal fatto che ogni ciclo è comunque costituito da una "serie temporale di eventi";
- b) la concezione del tempo lineare, in cui all'idea della processualità e irreversibilità si unisce la nozione della fine inesorabile: "il mondo è cominciato e dunque finirà";
- c) la concezione di un tempo lineare, processuale, irreversibile (come b), che però, invece di terminare, si prolunga all'infinito. Ebbene, per De Martino, questo è il tempo pensato e costruito in proprio dall'uomo, non già osservando la natura (tempo ciclico) o il destino delle altre civiltà (tempo lineare finito), bensì puntando su una civiltà che attua un pieno "riconoscimento della umanità nel suo divenire" e che si impadronisce

¹⁹ Ivi, p. 240.

del principio della “*infinità della storia umana*”²⁰.

Infinità della storia umana? Che cos'è tutto ciò? È un atto di fede, una credenza, un mito? Attribuibile a quale società, cultura, civiltà? Non è forse questa l'idea del progresso infinito, sulla quale – tra gli altri – fin dal 1949 aveva richiamato l'attenzione Karl Löwith²¹, che De Martino aveva ben presente nelle sue letture? Ma per De Martino non si tratta di un mito, bensì di un destino che attiene alla civiltà occidentale, e di cui occorre essere storicamente consapevoli e culturalmente fautori, nonché convinti, lucidi pensatori.

Importante è a questo punto riprendere la questione della fine della storia, come viene vissuta nei decenni contemporanei al pensiero di De Martino. Su questo terreno il suo interlocutore più drammaticamente oppositivo è lo storico delle religioni Mircea Eliade, il quale in uno scritto degli anni cinquanta indica come una delle fonti dell'angoscia moderna “il presentimento oscuro della fine del mondo, più esattamente il presentimento della fine del *nostro* mondo, della *nostra* civiltà”²². Era stato lo stesso Eliade a confermare però che “il mito della fine del mondo è diffuso universalmente”, com'è dimostrato tanto da culture paleolitiche quali gli Aborigeni australiani, quanto dalle maggiori civiltà orientali, medio-orientali, americane. E tuttavia – continua Eliade – in nessuna cultura extra-europea il terrore della fine del mondo ha mai paralizzato la Vita e la Cultura²³. Perché la diffusione universale di questo tema? Perché ogni cultura contiene in sé la percezione del divenire, del finire inesorabile dei mondi culturali. Lo stesso divenire offre però l'idea che alla fine di un mondo succederà un altro mondo: la fine non sarà un Nulla totale e definitivo, bensì un passaggio, una trasformazione, come ben fanno le culture extra-europee, che praticano i riti di passaggio. Noi dunque condividiamo l'idea della fine del mondo con le altre società e civiltà. Ciò che ci differenzia è però un'angoscia assai più acuta e prorompente. Perché mai?

La risposta di Eliade è particolarmente intrigante: ed è una risposta che suscita la reazione polemica di De Martino. Eliade sostiene che uno dei tratti più significativi della nostra civiltà consiste in un “interesse appassionato, quasi mostruoso, dell'uomo moderno per la Storia”, un interesse che prende una duplice forma: un desiderio spinto per la ricostruzione storiografica degli eventi e la convinzione secondo cui l'uomo è un essere storico, condizionato e creato dalla Storia²⁴. Eliade conclude le sue considerazioni affermando che “l'angoscia dell'uomo moderno è segretamente

²⁰ Ivi, p. 241 – corsivo aggiunto.

²¹ K. Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015.

²² M. Eliade, *Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*, in R. De Saussure et al., *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1954, p. 68.

²³ Ivi, p. 69.

²⁴ Ivi, p. 58.

legata alla coscienza della sua storicità, e questa lascia trasparire a sua volta l'ansia davanti alla Morte e al Nulla"²⁵. Eliade insiste nel dire che è tipico o esclusivo della modernità assimilare la Morte al Nulla, mentre le altre civiltà concepiscono la morte in termini di transizione, come un passaggio ad altra condizione, ad altro mondo, addirittura come una rigenerazione²⁶.

De Martino si oppone drasticamente alla visione di Eliade. Se in Eliade l'angoscia della fine trova rimedio nella rigenerazione (in sostanza nell'idea del riciclo, della ripetizione, dell'eterno ritorno, nell'annullamento parziale del divenire e della linearità della storia), in De Martino l'angoscia viene superata mediante un incremento della linearità della storia, ossia in una storia in cui l'umanità riesce a imprimere il suo suggello (la sua forza, la sua presenza costante e indistruttibile). De Martino accetta – da Eliade – l'idea della storia come fattore di angoscia, ma solo in quanto è scarsamente caricata di umanità, di *ethos*, di forza e di presenza umana: "la storia angoscia nella misura in cui non è ancora umanizzata"²⁷. Una volta che la storia venga caricata di umanità, una volta che il "divenire" storico sia non già affidato a fattori esterni, non umani, bensì "plasmato dall'uomo secondo valori umani", la storia "non angoscia" più, ma al contrario "guarisce dall'angoscia".

In quale civiltà si è concretizzato questo processo di umanizzazione della storia, consistente in un'abolizione dell'incidenza dei fattori esterni, non-umani, naturali, sostituiti dalla capacità degli uomini in società di modellare il divenire? La risposta per De Martino è una sola: la civiltà occidentale, più precisamente europea. Il forte antropocentrismo demartiniano si traduce inevitabilmente in un altrettanto forte eurocentrismo. Si comprende così il rifiuto della posizione assunta da Eliade, descritto come "uno studioso europeo della vita religiosa", il quale "si è proposto di collocarsi al di fuori della civiltà europea e di giudicare tale civiltà alla stregua di valori di una civiltà non europea"²⁸. In effetti, per Eliade "l'Europa non è più sola a fare la storia e i valori europei stanno perdendo la loro posizione di privilegio culturale". Ma per De Martino, "una pretesa del genere è ineseguibile". E lo è per due motivi. In primo luogo, egli afferma che "non è possibile rendersi esterno alla civiltà di cui si fa parte" e quindi giudicare le civiltà umane "in una prospettiva che diremmo divina". Si tratta di una impossibilità epistemologica. Vi è poi un secondo motivo: una scelta morale. Infatti, "per l'europeo la sua civiltà è il suo stesso pensiero" (vincolo epistemologico), "ed è anche qualcosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare" (vincolo morale). De Martino non ha certo atteso questi suoi ultimi scritti per affermare che "non si può

²⁵ Ivi, p. 59.

²⁶ Ivi, pp. 61-62, 69.

²⁷ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 281.

²⁸ Ivi, p. 281.

porre la propria civiltà accanto alle altre, e tutte considerarle come prospettive alla pari". Egli concede a Eliade che "si deve dialogare con il mondo", ma – aggiunge – "la propria parte" (la parte della civiltà in cui ci si identifica) "bisogna conoscerla bene". Venendo meno questa identificazione, si generebbe un "enorme pettegolezzo", un "chiacchierare ambiguo e sciocco", un "camaleontismo" che sarebbe "la maschera di un'abdicazione senza limiti". Non sono poche le occasioni in cui De Martino aveva concepito e condannato in questi termini – oltre a Eliade – l'antropologia a lui contemporanea.

Si è discusso a lungo dell'etnocentrismo critico di De Martino. Per valutarne ulteriormente portata e implicazioni, leggiamo ora questo brano, in risposta alla domanda "crollo dei valori europei?"²⁹.

Se per Europa si intende non già una designazione geografica, ma un orientamento della vita culturale, ciò che di impegnativo e di decisivo è oggi nel mondo si chiama Europa. Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la Rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica. Noi siamo chiamati a decidere dentro questo mondo culturale, e a giudicare secondo il metro che ci offre. È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento³⁰.

5. Due concezioni di Antropocene

Come si vede, all'"acuto senso del 'finire", che sembra emergere nella società occidentale a lui contemporanea, De Martino oppone la "fortezza" Europa, la quale unifica il progresso tecnologico e scientifico (che perviene all'energia nucleare), il capitalismo occidentale e il comunismo sovietico e cinese, tanto quanto il Cristianesimo. Il lettore si rende ben conto che queste proposizioni si collocano in anni in cui non era certo prevedibile la fine dell'Unione Sovietica (26 dicembre 1991). Colpisce comunque in De Martino la fusione nel crogiolo europeo di capitalismo americano e di comunismo sovietico e cinese, di Cristianesimo, di scienza moderna e di tecnologia atomica. Fusione o confusione? Propendiamo per sostenere che De Martino, anziché semplicemente confondere, suggerisce qualcosa che accomuna queste diverse correnti: dall'idea dell'uomo nuovo e della *deificatio* del Cristianesimo alla riconferma e reinterpretazione dell'uomo nuovo nel comunismo sovietico e cinese, dal vincere la morte nel Cristianesimo di san Paolo alle conquiste della medicina e della scienza moderna, fino al mettere le mani sull'energia nucleare³¹. Non è forse un "modellare il divenire"

²⁹ Ivi, p. 282.

³⁰ *Ibid.*

³¹ F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013, cap. V.

secondo i valori esclusivi dell'umanità, secondo la "presenza" indiscutibile e ineliminabile dell'uomo nel mondo, secondo il dominio dell'uomo sulla natura? Una visione fortemente antropocentrica, verso cui convergono le correnti culturali qui elencate alla rinfusa da De Martino.

All'inizio di questo scritto, abbiamo precisato che passano diversi decenni tra la morte di De Martino (1965) e il momento in cui Paul Crutzen e Eugene Stoermer propongono alla comunità scientifica l'uso del termine Antropocene³². Ma a questo punto è opportuna un'ulteriore precisazione, e cioè che il termine "Antropocene" non era del tutto sconosciuto. In Unione Sovietica e in Europa Orientale il termine "Antropocene" fa la sua comparsa nell'espressione "sistema (periodo) antropogenico, o Antropocene" nella *Grande Enciclopedia Russa*, dove si fa presente che il primo a usare tale termine è stato il geologo russo Aleksej Pavlov fin dal 1922³³. Qualche tempo dopo, nel 1945 il geochimico ucraino Vladimir Vernadskij con il termine noosfera (sfera della mente), in aggiunta a biosfera, intende sostenere l'incidenza (la presenza) degli esseri umani come "forza geologica". In Occidente si continua invece a parlare di Olocene. Simon Lewis e Mark Maslin offrono un'interessante spiegazione di questa divergenza. Con Olocene – dove non si fa cenno della presenza degli esseri umani – gli scienziati occidentali tendevano a "minimizzare e marginalizzare le preoccupazioni ambientali". Olocene non costituiva una minaccia per il quieto vivere e il quieto lavorare dei futuri geologi nel campo dell'industria petrolifera o mineraria. Al contrario, "l'uso del termine 'Antropocene' da parte dei geologi russi subito dopo la Rivoluzione d'ottobre del 1917" corrisponde assai bene alla concezione marxista che esalta la forza (la presenza) umana nella trasformazione dell'ambiente: "il mondo, compreso l'ambiente, si sarebbe trasformato per il miglioramento di tutti"³⁴.

Non risulta che De Martino abbia avuto modo di interessarsi alla geologia sovietica e all'uso quindi di Antropocene. Potremmo però dire che, se si fosse imbattuto in questo termine, con il significato che il marxismo sovietico conferiva ad esso, l'avrebbe facilmente adottato: esso esprimeva in pieno quell'idea di dominio umano sulla terra, di presenza di *Anthropos*, che De Martino vedeva realizzato appieno dalle forze e dalle correnti della civiltà europea, a nome e per conto – si badi – dell'umanità intera. C'è quindi una profonda connessione tra De Martino e l'Antropocene, purché si intenda Antropocene nella sua versione sovietica. Ma quando Antropocene affiora

³² P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The 'Anthropocene'*, "IGBP News Letter", 41, 2000, pp. 17-18.

³³ S.L. Lewis, M.A. Maslin, *The Human Planet. How We Created Anthropocene*, Penguin, London 2018; trad. it. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Einaudi, Torino 2019, p. 17.

³⁴ Ivi, pp. 17-18.

in Occidente all'inizio del nuovo millennio, esso non esprime più l'elogio del cambiamento ambientale ad opera delle attività economiche e industriali umane. L'Unione Sovietica era ormai scomparsa e Antropocene viene utilizzato non solo per indicare l'incidenza delle attività umane sul piano ecologico e persino geologico, ma per esprimere le forti preoccupazioni che gli scienziati sempre più manifestano circa la catena dei mutamenti geologici aventi ormai un carattere di irreversibilità. Invece di pensare al trionfo dell'uomo sulla Terra, sempre più gli scienziati avvertono l'imminenza delle catastrofi ambientali dovute in primo luogo al surriscaldamento climatico (rilascio di gas serra nell'atmosfera), per non parlare dei rifiuti di plastica che mutano radicalmente le condizioni di vita persino negli oceani. Trionfo dell'uomo o non piuttosto minaccia della sua scomparsa? Un mondo pienamente umano o non piuttosto la fine prossima di un mondo quale una parte dell'umanità (quella occidentale, europea e sovietica) ha costruito depredando furiosamente e sconsideratamente le risorse del pianeta?

6. *Coetanei di De Martino*

Possiamo dire che De Martino si era rifugiato nella fortezza Europa. Potremmo forse ipotizzare che proprio questa chiusura sia stata l'ostacolo che maggiormente gli ha reso difficile portare a termine il compito che si era prefissato, quello dello studio approfondito delle apocalissi culturali, della fine del mondo: un tema certamente diffuso nelle diverse società e che tuttavia egli avvertiva risorgere in maniera insistente nella società contemporanea. Il merito di De Martino è senza dubbio quello di avere colto questo segnale preoccupante nella cultura degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento e di avere pensato che in vista di questa problematica occorreva andare oltre al sapere etnologico e antropologico di cui disponeva. Merito di De Martino è l'enorme sforzo compiuto, il grande e complesso lavoro preparatorio, che l'ha portato a investigare la storia e la filosofia del suo tempo, l'etnologia e la psichiatria, il cristianesimo e il marxismo. Ma l'adesione convinta alla fortezza Europa, la difesa a spada tratta del suo destino storico, del suo dover essere portatrice della "storia infinita" dell'umanità, l'hanno collocato su un binario che l'avrebbe certo condotto a fare proprio il concetto sovietico di Antropocene (dominio dell'uomo sul mondo) e probabilmente a disdegnare il concetto occidentale di Antropocene (effetti catastrofici dell'antropizzazione della Terra), emerso formalmente a partire dall'anno 2000.

Concludiamo con una domanda: il percorso di De Martino era forse storicamente obbligato? C'era forse quell'unica via? La risposta è no, se consideriamo per esempio l'antropologia del suo tempo, ovvero le scelte

che sono state alla base della sua prospettiva e di quella di altri antropologi. Proviamo a prendere in esame un coetaneo di De Martino, anche lui nato nel 1908: Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Sono diversi i testi di Lévi-Strauss che De Martino consulta nei suoi lavori preparatori a *La fine del mondo*: da *Les Structures élémentaires de la parenté* del 1949 e *Anthropologie structurale* del 1958 a *La Pensée sauvage* del 1962. A quanto pare, negli appunti di De Martino non compaiono *Tristes Tropiques* del 1955.

Sarà sufficiente qui ricordare alcuni brani di questo testo per renderci conto di come Lévi-Strauss avesse preso una strada che, lungi dal beatificare la civiltà occidentale, ne poneva in luce i suoi effetti disastrosi sia sul piano sociale, sia sul piano ambientale. Proviamo a rileggere uno dei passi più famosi di *Tristi Tropici*:

Una civiltà proliferante e sovraccitata turba per sempre il silenzio dei mari. Il profumo dei tropici e la freschezza degli esseri sono viziati da una fermentazione il cui tanfo sospetto mortifica i nostri desideri e ci condannano a cogliere ricordi già quasi corrotti. Oggi che le isole Polinesiane, soffocate dal cemento armato, sono trasformate in portaerei pesantemente ancorate al fondo dei Mari del Sud, che l'intera Asia prende l'aspetto di una zona malaticcia e le *bidonvilles* rodono l'Africa, che l'aviazione commerciale e militare viola l'intatta foresta americana o melanesiana [...] Questa grande civiltà occidentale, creatrice delle meraviglie di cui godiamo, non è certo riuscita a produrle senza contropartita [...] Ciò che per prima cosa ci mostrate, o viaggi, è la nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità³⁵.

E, per quanto riguarda la fine del mondo (la fine dell'umanità), Lévi-Strauss scrive pagine memorabili nella conclusione dello stesso libro:

Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono un'efflorescenza passeggera d'una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso³⁶.

Nelle parole di Lévi-Strauss l'antropocentrismo, che in De Martino finisce per coincidere con il suo marcato eurocentrismo, è reso evanescente dalla profezia conclusiva di *Tristi Tropici*. Le "creazioni dello spirito umano", a cui noi conferiamo un senso universale, tale da giustificare le nostre imprese di dominio sul mondo, "si confonderanno nel disordine" coincidente con la nostra scomparsa, e questo avverrà "quando l'arcobaleno delle culture umane si sarà inabissato nel vuoto scavato dal nostro furore"³⁷.

³⁵ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955; trad. it. *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 36.

³⁶ Ivi, p. 402.

³⁷ Ivi, pp. 403-404.

È molto probabile che De Martino avrebbe giudicato queste parole come “un’abdicazione senza limiti”, così come – interloquendo con Eliade – non poteva certo sopportare che la nostra civiltà venisse valutata da un qualche primitivo: “Che cosa ‘direbbe’ un primitivo della angoscia occidentale davanti alla storicità della situazione umana?”³⁸. Eppure, proprio sul tema della fine del mondo, uno sciamano “primitivo” di recente ebbe a dire parole che ci fanno molto riflettere. Si tratta di Davi Kopenawa, uno sciamano yanomami, i cui discorsi sono stati trascritti dall’etnologo francese Bruce Albert.

I Bianchi, definiti da Kopenawa il popolo della merce, hanno un pensiero “corto e oscuro”, un pensiero che “non riesce a estendersi e a elevarsi perché vogliono ignorare la morte”³⁹. Kopenawa vorrebbe mettere in guardia “tutti questi Bianchi mangiatori di terra e di alberi”, i quali pretendono di essere immortali, “prima che finiscano per strappare dal suolo persino le radici del cielo”⁴⁰. Occorre che smettano di “maltrattare la terra e di uccidersi l’un l’altro”, occorre che smettano di desiderare le merci e continuare a mangiare la foresta⁴¹. E aggiunge: “Temo che questa euforia della merce non avrà termine e che finiranno per restarci impigliati fino al caos. [...] Non pensano che così stanno rovinando la terra e il cielo e che non potranno mai ricrearne altri”⁴².

Lévi-Strauss ha avuto modo di leggere un’anteprima delle parole di Kopenawa sulla fine del mondo, e così le ha commentate: “Spetta a uno degli ultimi portavoce di una società [...] in via di estinzione a causa nostra enunciare i principi di una saggezza da cui dipende [...] la nostra stessa sopravvivenza”⁴³.

Esotismo? Perché no? Intendiamo però concludere questo scritto dedicato al senso di angoscia di De Martino, facendo vedere come un altro suo coetaneo, l’italiano Aurelio Peccei (1908-1984), compie un percorso che lo conduce esattamente di fronte alla questione della fine del mondo. La figura di Peccei meriterebbe un’analisi circostanziata⁴⁴. Qui ci limitiamo a ricordare che Peccei, fondatore nel 1968 del Club di Roma, era stato a lungo dirigente della FIAT e imprenditore, e in questa veste era stato in diverse parti

³⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 281.

³⁹ D. Kopenawa, A. Bruce, *La Chute du ciel. Paroles d’un chaman yanomami*, Plon, Paris 2010; trad. it. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano 2018, p. 527.

⁴⁰ Ivi, pp. 529-530.

⁴¹ Ivi, pp. 537, 561.

⁴² Ivi, p. 570.

⁴³ Ivi, p. 7.

⁴⁴ Per questo cfr. G.A. Pauli, *Crusader for the future. A portrait of Aurelio Peccei, founder of the Club of Rome*, Pergamon, New York 1987; A. Castagnoli (a cura di), *Fra etica, economia e ambiente. Aurelio Peccei, un protagonista del Novecento*, Ed. SEB27, Torino 2009.

del mondo (dalla Cina all'Unione Sovietica, dall'Argentina agli Stati Uniti). Senza dimenticare i suoi legami durante la guerra con il gruppo di Giustizia e Libertà e il suo essere stato prigioniero per quasi un anno in un carcere fascista a Torino, tutta la carriera di Peccei si svolge all'interno del mondo capitalistico e imprenditoriale dei paesi occidentali, ma con uno sguardo attento da un lato alla Cina e all'Unione Sovietica e dall'altro ai problemi del "sottosviluppo". "La situazione difficile dell'umanità" (*the predicament of mankind*) era l'espressione con cui Peccei e il gruppo dei suoi soci (scienziati, imprenditori, diplomatici) diedero vita al Club di Roma.

Il punto da ricordare è che il Club di Roma commissionò a un gruppo di ricerca del Massachusetts Institute of Technology uno studio di previsione – fatto con i computer di allora – sulla situazione mondiale, tenendo conto delle relazioni tra cinque variabili: industrializzazione, crescita della popolazione, produzione alimentare, risorse non rinnovabili, inquinamento o degrado ambientale. Il risultato apparve nel 1972 con il titolo *The Limits to Growth*⁴⁵. E fu polemica a livello mondiale. Persino i membri del Club di Roma non si aspettavano la conclusione a cui lo studio era giunto, ossia che, se si fosse proseguito come se niente fosse, il mondo entro cento anni sarebbe andato incontro a una catastrofe. Gli autori prospettavano però una soluzione: quella di mettere da parte la nostra spasmodica propensione per "la crescita economica perenne"⁴⁶.

Affidiamoci alla ricostruzione che di quel dibattito ci propone l'antropologo James Suzman: il mondo – egli afferma⁴⁷ – non era pronto a fare propria una visione tanto preoccupata del suo futuro. Il *New York Times* diede la stura a una quantità di "critiche feroci" che si protrassero per un quarto di secolo. Gli economisti trattavano il rapporto Meadows come una sciocchezza o una truffa. Secondo quanto sostiene Suzman, "la Chiesa cattolica definì il rapporto del Club di Roma un attacco a Dio", e certamente i partiti di sinistra europei e americani videro in esso "una congiura delle élite" mondiali, allo scopo di negare un futuro di benessere materiale alle classi lavoratrici e agli abitanti del Terzo Mondo. Il rapporto fu così praticamente ignorato.

Nel 2002 i coniugi Meadows (Donella e Denis) ripresero in mano il problema: con mezzi informatici assai più potenti e con nuovi dati disponibili videro confermate le conclusioni di trent'anni prima⁴⁸. Con una precisazio-

⁴⁵ D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W. Behren, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972; trad. it. *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1974.

⁴⁶ J. Suzman, *Work: A History of How We Spend Our Time*, Bloomsbury, London 2020; trad. it. *Lavoro. Una storia culturale e sociale*, Il Saggiatore, Milano 2021, p. 336.

⁴⁷ Ivi, p. 337.

⁴⁸ D.H. Meadows, J. Randers, D.L. Meadows, *The Limits to Growth: The 30-Year Update*, Earthscan, London 2005; trad. it. *I nuovi limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 2006.

ne e un'aggiunta: "L'unica vera novità [...] era che nel periodo intercorso dal 1972 era stata superata una soglia critica. Rallentare la crescita economica non era più sufficiente: occorreva fare marcia indietro"⁴⁹.

La strada intrapresa dal Club di Roma nel lontano 1968 (tre anni dopo la morte di De Martino) è stata ulteriormente battuta. Suzman fa presente che ormai abbiamo a che fare con un "diluvio di ricerche [...] che documentano l'impatto dell'uomo sull'ambiente e le sue prevedibili [catastrofiche] conseguenze". Le prove sono ormai schiaccianti, a tal punto – sostiene Suzman – che la comunità scientifica è giunta a chiedersi se "l'attuale era geologica non meriti di essere ribattezzata Antropocene – l'era dell'uomo". Senza più – aggiungiamo – il trionfalismo sovietico e con tutto quel senso di angoscia, invece, che la sensibilità di De Martino percepiva tra gli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso. Un mondo è davvero finito: quello che – per riprendere l'espressione fideistica di De Martino⁵⁰ – scommetteva sull' "infinità della storia umana".

⁴⁹ J. Suzman, *Lavoro*, cit., p. 338.

⁵⁰ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 241.

Recensioni/Reviews

Maria Conforti, *Medicina sotto il vulcano. Corpi e salute a Napoli in età moderna*, Editrice Bibliografica, Milano 2021, 200 pp.

Alle pendici insonni del Vesuvio, nel corso del XVII secolo, Partenope – già nota quale “città di liberi pensatori” – acquistò financo fama di “laboratorio scientifico di grandissimo interesse” (p. 8). La medicina, in particolare, conobbe una straordinaria fioritura di studi e pratiche, che contribuirono grandemente alla ridefinizione dei suoi confini disciplinari. Nel variegato orizzonte della cultura pre-illuministica Napoli assurge a “punto di osservazione incredibilmente ricco, complesso e affascinante per ricostruire alcuni aspetti e tratti della scienza italiana di età moderna” (p. 13).

Maria Conforti, sin dalle pagine programmatiche dell'introduzione, illustra le articolazioni tematiche della sua ricerca di “storia intellettuale della scienza” (p. 11): 1) Parte prima. *Luoghi* (pp. 17-66): il legame con l'ambiente e il territorio urbano (comprese le istituzioni di cura e di istruzione medica); 2) Parte seconda. *Saperi* (pp. 69-119): i contenuti e le problematiche propri del sapere medico; 3) Parte terza. *Pazienti* (pp. 123-175): le intricate relazioni tra curanti e pazienti. Tali articolazioni rivelano i tratti peculiari della realtà partenopea, attraversata da profonde tensioni politico-sociali e da inquietudini religiose-intellettuali; si delinea così intorno al caso di Napoli non già uno sguardo unitario e omogeneo, bensì una costante e multiforme dialettica tra le sue voci più rappresentative.

Nella fattispecie, Napoli – in forza delle proprie caratteristiche distintive – è per certo tra le realtà intellettuali più dinamiche e prolifiche dell'Italia secentesca, luogo d'elezione d'una vera e propria scuola medica (“medicar napoletano”), animata al suo interno da vivaci dibattiti su un ampio spettro di questioni (anatomia comparata e microscopica, iatrochimica, chirurgia, ecc.) e da accese schermaglie ingaggiate fra tradizionalisti e innovatori.

[...] la città era il luogo dove i medici erano educati [...], dove i dibattiti erano più frequenti e le possibilità di carriera più aperte: il posto dove essere per pubblicare

e stampare, raccogliere informazioni, leggere (la città ebbe molto precocemente biblioteche aperte al pubblico, e di grande ricchezza) e partecipare a controversie medico-scientifiche talora anche molto violente (pp. 8-9).

Inoltre, va osservato che il connubio di ricerca teorica e applicazione pratica – nel tempo sempre più saldo – connotò inequivocabilmente “il dominio proprio della medicina”, distinguendolo “da quello di altre teorie e pratiche scientifiche” e “identificandone la specificità, i tempi e le cronologie” (pp. 10-11). L'esistenza di realtà locali, quale fu quella di Napoli insieme ad altre presenti sul territorio italiano, concorse senza dubbio alla progressiva formazione di una tradizione medica comune, ma tale da non poter essere ancora definita “italiana” *sic et simpliciter*. Dunque, contrapponendosi al “mito di una medicina italiana unitaria” (p. 9), elaborato dalla tradizione storiografica ottocentesca, Conforti riporta l'attenzione alla specificità della cultura medica “dei singoli stati e città”, il cui legame con il *locus originis* non ha in alcun modo impedito “lo scambio e la creazione di una tradizione, appunto, italiana” (*ibid.*).

Tuttavia, Conforti non limita lo sguardo del lettore ai soli contenuti esposti nel corso della monografia, al contrario – ed è questo uno degli indubbi pregi che le va riconosciuto – lo mette a parte del metodo di ricerca e delle fonti adottati. Anzitutto, l'indagine trova un sicuro fondamento nello studio dei testi “scritti e stampati”, fonti “potenzialmente infinite” (p. 11), il cui utilizzo non deve sottostare né ad alcun presupposto ideologico né a sterili interpretazioni letterali o, peggio ancora, a letture avulse dal contesto di appartenenza. Lo studio di simili documenti è innegabilmente utile “per un sapere [...] stratificato come la medicina” (*ibid.*), il cui sviluppo può essere efficacemente studiato attraverso la valutazione di casi precipui ed è per l'appunto la casistica il terreno sul quale Conforti si cimenta. Difatti, ella rimarca che “quella dei casi è una modalità espressiva e conoscitiva” propria della medicina e che consente allo storico di accedere in modo pressoché diretto “alle parole e alle esperienze dei protagonisti di una vita intellettuale ricca e complessa” (*ibid.*).

A tal proposito appaiono assai istruttivi il capitolo settimo (cfr. pp. 123-140), dedicato a Girolamo Seripando (1493-1563), generale degli Eremitani di sant'Agostino, e al suo medico Donato Antonio Altomare (1520-1566), e il capitolo nono, incentrato sulla vicenda di Pietro Giannone (1676-1748), “paziente e curioso di medicina” (cfr. pp. 157-170). I casi biografici in questione mostrano appieno la proficuità del metodo assunto da Conforti, che – svincolando l'interrogazione storica da fatui e insinceri astrattismi – ricostruisce lo scenario scientifico-medico e al tempo stesso rimanda “a elementi diversi”, ad esempio anche di natura politica, “e a mondi intellettuali complessi e stratificati” (p. 138). Prevale in tal senso non già una lettura univoca del dato storico, bensì polisemica e dinamica, vale a dire vocata al riconoscimento della composita stratificazione d'ogni fenomeno studiato. Pertanto, Conforti

ha chiara contezza di quanto sia precario l'equilibrio su cui si sorregge, quasi alla stregua di un funambolo, ogni storico che voglia comprendere, quantunque mai in modo esaustivo, la natura autentica del proprio oggetto di studio.

Quanto detto in precedenza trova perfetta rispondenza nell'organizzazione e nello sviluppo dei capitoli dell'intero volume, in cui i singoli casi, i luoghi, i saperi, segnatamente quelli terapeutici, senza pretese di completezza (cfr. p. 11), restituiscono al lettore un affresco variamente articolato della storia del sapere medico a Napoli. Tuttavia, le evoluzioni della complessa realtà partenopea, ancorché fortemente ancorate alle peculiarità della sua dimensione locale, intrattengono pur sempre relazioni significative con il resto della comunità scientifica italiana e soprattutto europea. A questo riguardo, si pensi al magistero di Luca Tozzi (1638-1717), medico e lettore presso l'università di Napoli, la cui cultura scientifica – di ispirazione baconiana – condivideva “un approccio diffuso in Europa, seguendo il quale le scoperte e le affermazioni in campo medico erano analizzate una per una con attenzione” (p. 63). Tozzi, autore di un controverso manuale di medicina e sofisticato innovatore dei contenuti di insegnamento, ha sempre rivolto grande attenzione agli sviluppi della scienza europea: ad esempio, fu attento e assiduo lettore delle *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, nonché frequentatore delle opere di autori *recentiores* quali Franz de le Boë (1614-1672), Richard Lower (1631-1691), Niels Stensen (1638-1686) o ancora di Thomas Bartholin (1616-1680), attraverso cui si avvicinerà alle indagini di William Harvey (1578-1657). Il profilo di Tozzi – e di altri come Nicola Cirillo (1671-1735) o Francesco Serao (1702-1783) – è espressione paradigmatica del dinamismo intellettuale della “scuola napoletana”, che seppe coniugare l'eredità conoscitivo-pratica della tradizione con le “teorie [...] provenienti dalla scienza europea più avanzata” (p. 66). Per di più, secondo quanto osservato da Conforti:

inserire informazioni sulla letteratura medica più innovativa entro il quadro tradizionale dell'insegnamento era una strategia diffusa e divenuta per molti versi normale, anche se non del tutto accettabile, nella seconda metà del Seicento (*ibid.*).

Altrettanto degno di nota è lo studio del mezzo che più di ogni altro veicolo la conoscenza della medicina teorico-pratica presso lo *Studium* di Napoli: la scrittura. La documentazione scrittoria a cui attingere è duplice, ovvero manoscritta e a stampa. In merito alla prima, ad esempio, disponiamo dei quaderni di appunti redatti dagli studenti, “fonte ancora relativamente poco esplorata e utilizzata” (p. 54), ma che documenta con affidabilità le progressive trasformazioni “dei contenuti curricolari” (p. 55), come pure i metodi di insegnamento dei principali lettori dell'università campana. Alla documentazione manoscritta si affianca quella a stampa e qui basti citare due degli

esempi più illustri: la *Zootomia democritea* (1645) del chirurgo e anatomista Marco Aurelio Severino (1580-1656), autore in questo caso di “uno dei primi testi europei dedicati all’anatomia comparata” (p. 70), e la *Medicinae pars prior Theoretikè...* [1681] e *Medicinae pars altera Praktikè...* [1697] del summenzionato Luca Tozzi, “un manuale di tipo universitario” – pubblicato in due parti – “e una sintesi molto avanzata del sapere medico” (p. 62).

La lettura di simili opere, oltre a illustrarci lo stato dell’arte all’epoca, consente soprattutto di lumeggiare le strategie retoriche e gli orientamenti teorici adottati; di valutare le modalità di impiego delle fonti antiche e coeve; di esplorare i differenti atteggiamenti interpretativi assunti rispetto alla tradizione o alle scoperte scientifiche più recenti. In estrema sintesi, un fitto intreccio di informazioni che si pone alla base di una conoscenza più circostanziata e oggettiva della materia indagata. Non meno importante lo studio delle collezioni librerie private: Conforti si sofferma sulla biblioteca del già citato Marco Aurelio Severino (cfr. pp. 72-85), osservando – in linea generale – che “ricostruire una biblioteca, reale o virtuale, è uno dei migliori mezzi per comprendere un autore, il suo contesto culturale e i suoi punti di riferimento, al di là delle idee preconette sulle letture e le idee dei protagonisti di un’età di transizione” (p. 72). La ricognizione dei libri posseduti da Severino ne rivela una tale ampiezza di interessi culturali e tale sensibilità financo per la tradizione umanistica da poter essere annoverato nella categoria – coniata da Vivian Nutton – dei “chirurghi umanisti” (*ibid.*), ossia di coloro che seppero congiungere l’eredità dei testi antichi, specialmente greci di età tardoantica, con le principali innovazioni scientifiche del tempo presente.

Presso la Biblioteca Lancisiana di Roma sono custoditi due elenchi relativi alla biblioteca privata di Severino, in cui la catalogazione dei libri non si attiene a criteri alfabetici o tematici, ma segue “un ordine abbastanza imprevedibile, [...] probabilmente l’ordine stesso nel quale i libri erano sistemati nelle scansie” (p. 75). Tuttavia, proprio grazie ai suddetti elenchi, sebbene sommari e privi dell’indicazione del luogo di stampa, la nostra conoscenza dell’autore si arricchisce di elementi altrimenti ignoti o difficilmente individuabili nelle sue opere. Ad esempio, sappiamo della presenza nella sua biblioteca di opere condannate all’*Index librorum prohibitorum*, quali gli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam (1466/69-1536), gli *Opuscula* di Thomas Erastus (1524-1583), *De la sagesse* di Pierre Charron (1541-1603), il *De umbris idearum* di Giordano Bruno (1548-1600) e altri autori come Agrippa di Nettesheim (1486-1535) o Girolamo Cardano (1501-1576) (cfr. pp. 75-76). L’interrogazione di simili fonti documentali, lungi dall’essere materia muta e inerte, è in realtà latrice eloquente di evidenze che talvolta sovvertono le più consolidate e invalse credenze storiografiche.

Altro ancora vi sarebbe da dire sul volume di Conforti, ma quanto scritto sin qui è sufficiente a mostrarci con quanta perizia metodologica l'autrice abbia allestito i contenuti della propria indagine, i quali, ancorché eterogenei, costituiscono un'unità tematica coerente e puntuale. Ogni singolo caso o tema, orbitante intorno al comune orizzonte storico-culturale della Napoli secentesca, diviene occasione di demitizzazione dei più radicati luoghi comuni storiografici e, quindi, di disvelamento delle criticità più rilevanti. Invero, non vi è ricerca storico-storiografica che possa dirsi tale se non nell'atto costante e ininterrotto di problematizzare il dato investigato, che va collocato in una totalità mai indistinta e omogenea, bensì – proprio come Conforti intende il vasto campo della cultura medica a Napoli – differenziata ed eterogenea:

non è possibile iniziare a comprendere la cultura medica napoletana senza guardare al fatto che questa si è nutrita dell'*historia*, nel doppio senso dell'osservazione e descrizione accurata dei casi singoli, dei particolari, e di quello [...] della storia delle arti, della politica e della religione. A quest'ultima la medicina ha a sua volta offerto spunti, intuizioni, quadri esplicativi [...] (p. 175).

Un'esortazione inequivocabile a considerare il singolo caso studiato sempre in relazione alla totalità di cui è parte, giacché quanto più lo si pensa irrelato tanto più la sua intelligibilità ne viene compromessa. Lo stesso vale per la totalità, la cui comprensione non può che articolarsi attraverso la considerazione degli innumeri particolari che la costituiscono. Totalità e parte sono per ciò stesso termini complementari e indisciungibili di un comune orizzonte metodologico, che sancisce quale suo principio primo e inviolabile l'irriducibile complessità dell'*historia*.

Pier Davide Accendere

Antonio Semerari, *La relazione terapeutica. Storia, teoria e problemi*, Laterza, Roma-Bari 2022, 392 pp.

Il testo di Antonio Semerari ripercorre l'ampio panorama delle teorie della relazione terapeutica in psicoterapia, offrendo, oltre la ricca e articolata ricostruzione di un dibattito nato due secoli fa e ancora fertile, una griglia epistemologica e un rigore argomentativo in grado di dare ordine ai fatti e stimolare la riflessione.

La relazione terapeutica viene esaminata da tre diverse angolazioni: la teoria dei fatti rende conto dei principali modelli esplicativi desunti dai diversi costrutti teorici e approcci alla psicoterapia; la teoria della cura individua i principi fondamentali che rendono conto del ruolo terapeutico

della relazione; la teoria della tecnica illustra le modalità prevalenti di gestione della relazione da parte del terapeuta, funzionali al suo ruolo di cura.

Il libro si apre con la relazione della commissione dell'Accademia Reale delle Scienze di Francia, datata 11 agosto 1784, sul magnetismo animale, definito come processo eminentemente psichico legato all'immaginazione, e finisce con un paragrafo dedicato alla teoria del soggetto, che costituisce uno dei fili conduttori dell'opera. Questa scelta manifesta l'importanza accordata a due aspetti fondamentali per la pratica clinica. Il primo inerisce all'importanza delle "questioni di metodo": la pratica psicoterapeutica, secondo principi di efficacia, dovrebbe essere fondata sulla connessione tra i diversi approcci terapeutici e i modelli specifici ai vari tipi di disturbo, oltre che su modelli di funzionamento tipico della mente. Il secondo aspetto riguarda la necessità di interrogarsi sul concetto di natura umana e di soggettività che informa ed è informato dalle specifiche teorie psicologiche. Tale aspetto della pratica clinica rimanda implicitamente alla necessità di affrontare lo studio della mente nell'ambito di una visione interdisciplinare e naturalizzata, che è poi quella della scienza cognitiva. Quest'ultima prevede un dialogo di tipo non riduzionista tra differenti livelli di indagine della mente, oggetto di diverse discipline, come la biologia evoluzionistica, le varie branche della psicologia, le neuroscienze e non ultima – aggiungerei – una filosofia empiricamente informata, che vanno a comporre ciò che l'autore definisce un "modello generale della psiche". Quest'ultimo rappresenta il quadro epistemologico in riferimento al quale si articolano le differenti teorie dei fatti, della cura e della tecnica inerenti ai diversi approcci alla psicoterapia. Il modello è naturalizzato non in quanto ridotto o direttamente derivato dalle scienze empiriche, ma in quanto non incompatibile e in costante dialogo con esse.

In questo quadro, i fenomeni psichici risultano sempre l'espressione della natura biologica ed evolutiva dell'essere umano, ma nell'ambito di una concezione pluralista della causalità del mentale, in cui differenti livelli esplicativi trovino un'integrazione. Tale modello implica una visione del soggetto che, come nota l'autore, condiziona inevitabilmente la concezione della relazione terapeutica da parte del clinico, sebbene spesso in modo così implicito da non essere posta come oggetto di indagine e riflessione. In quanto questione teorica di base, invece, uno studio sistematico relativo al tema della soggettività promuoverebbe una maggiore consapevolezza clinica sui processi di cura, soprattutto su quello, centrale, della relazione col paziente.

Il secolo scorso è stato foriero di una profonda revisione del concetto di natura umana, prodotta da un insieme di discipline e spinte culturali. Alla crisi della tradizionale concezione del soggetto liberale, razionale, pienamente cosciente e in grado di autodeterminarsi hanno contribuito un insieme di

studi, ricerche, movimenti di pensiero e branche del sapere di diversa origine, che hanno progressivamente eroso la coincidenza di significato, di matrice cartesiana, tra mente e coscienza.

Lo spazio sempre più importante e fondativo accordato alle dinamiche di tipo inconscio, emozionale e sociale, nello sviluppo filogenetico e ontogenetico dell'essere umano, ne sottolinea la natura fundamentalmente interpersonale, dipendente dal contesto e dalle pressioni selettive dell'ambiente. In questo senso, l'unità e la coerenza dell'esperienza soggettiva si configurano come il prodotto di un'impegnativa ricerca e costruzione di senso, sottoposta a continui processi di revisione e "sintesi della mente" contro la naturale tendenza alla "disaggregazione", secondo il lessico janetiano.

La metafora di Pinocchio rappresenta, secondo Semerari, una fase di passaggio da un soggetto che, pur privo di ogni tipo di garanzia metafisica e di riferimenti a valori assoluti, ancora conserva una spinta proattiva all'autodeterminazione e alla libertà a un soggetto, quello della contemporaneità, timoroso della critica e del rifiuto, abitato dal vuoto, dall'angoscia e dall'assenza di direzionalità. Secondo l'autore, la differenza di accento tra questi due modelli di soggettività – una riferita al filosofo Bernard de Mandeville e costruita intorno alla ricerca di approvazione e un'altra rappresentata dal soggetto descritto dallo psichiatra interpersonale Harry Stack Sullivan, motivato da un bisogno di evitamento della disapprovazione – mette capo a due concezioni radicalmente diverse dell'individuo e a una diversa concezione della relazione terapeutica. In quest'ultimo senso, si assiste al passaggio da un "contesto paterno, la cui funzione è l'apprendimento all'autocontrollo consapevole, a un contesto materno centrato sul rifugio, sull'accoglienza, sull'accettazione incondizionata" (p. 117).

Tuttavia, a ben vedere, il ripensamento della soggettività e del *self* in termini naturalizzati e relazionali apre a una concezione integrata più che contrapposta dei suddetti aspetti. Secondo quanto affermato da Semerari, che cita a questo proposito il bellissimo testo di Giovanni Liotti *La dimensione interpersonale della coscienza*, il soggetto, che acquisisce la coscienza di sé attraverso le relazioni, non è sicuramente il soggetto che, in virtù delle proprie capacità razionali, accede al contratto sociale, ma un soggetto che sviluppa la ragione sulla base della capacità di cooperare e stratificare convenzioni che lo includano in una comunità.

Il riferimento è a un soggetto costitutivamente dipendente dalle dinamiche di interazione, la cui condotta è guidata da una serie di motivazioni profonde e contraddittorie: attaccamento, cooperazione, competizione, caratterizzate in termini eminentemente affettivi, sebbene di un'affettività evolucionisticamente fondata, quindi non contrapposta e non prodotta dalla ragione, bensì considerata il fondamento di ogni capacità cognitiva. Tale soggetto è necessariamente

esposto, nella sua continua e imperfetta ricerca di adattamento, all'angoscia, al vuoto, al bisogno di approvazione, ma anche alla necessità di evitare la disapprovazione, nel tentativo di conciliare la consapevolezza della propria natura costitutivamente limitata con la spinta alla libertà e all'autodeterminazione.

In questo senso, un buon terapeuta è naturalmente portato, anche implicitamente, a sintonizzarsi e a rispondere sia al bisogno di accettazione incondizionata che a quello di indipendenza, libertà e autonomia nelle differenti circostanze, secondo la propria sensibilità clinica. Senza accettazione incondizionata non vi è apprendimento all'autocontrollo.

Le descrizioni non sono normative, ma ogni buona teoria normativa dovrebbe basarsi su un'accurata descrizione di come è fatto l'essere umano. L'attaccamento, la dipendenza e la spinta all'autonomia sono tutte motivazioni umane, per cui risulterebbe parziale, a mio avviso, coltivare un ideale regolativo, come quello dell'autonomia, lasciando in secondo piano altri aspetti, peraltro propedeutici a questo.

La natura plurale e contraddittoria del carattere umano si rispecchia perfettamente nel paradigma humeano, in cui le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà (per alcuni sovrapponibile al termine attuale "vergogna") sono entrambe produttive dell'io. In questo senso, secondo Hume, l'autoconsapevolezza non può essere il prodotto della nostra attività intellettuale, in quanto l'oggetto della nostra conoscenza non è costituito che da un fascio di percezioni, ma emerge dalle passioni, come sentimento, e dalla tendenza naturale sia alla vita associata sia al perseguimento dei propri interessi. Siamo consapevoli in quanto proviamo delle passioni la cui natura è corporea, agentiva e sociale. Le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, che rimandano al sentimento dell'io che le prova, dipendono dal riconoscimento delle persone che consideriamo degne di stima, ma, lungi dal collassare su un processo in terza persona, risultano sempre mediate dall'attività riflessiva individuale, per cui, malgrado la sua genesi relazionale e la sua natura sociale, il soggetto conserva un rispettabile grado di autonomia e discrezionalità.

Risulta allora chiaro che accanto alla tradizionale (e tuttora dominante) concezione aristotelica – che pone al centro della visione dell'essere umano le facoltà intellettuali, razionali e la loro capacità di muovere la volontà verso l'ideale eudaimonistico – si va delineando una nuova concezione di natura umana. Una concezione che parte dalla filosofia di Hume prima e dalla rivoluzione darwiniana poi, passando per la psichiatria relazionale e la psicoanalisi delle relazioni oggettuali, gli studi primatologici sull'attaccamento e l'*infant research*, e il cui fuoco è costituito – in termini humeani – dalle passioni e dalla simpatia (la capacità di trasmissione delle passioni), che condividiamo con gli animali non umani e che non sono razionalisticamente orientate ad alcuno scopo. D'altronde, non può esserci alcuno scopo, in quanto

la natura, contrariamente alla concezione aristotelica, non è finalistica. Tali caratteristiche rendono l'essere umano, pur con le sue specificità, un primate tra i primati all'interno del più ampio contesto fisico e sociale, cioè all'interno di una nicchia che lo definisce e lo trasforma, e che egli contribuisce a definire e a trasformare.

Alla luce di queste considerazioni, non mi sentirei affatto di escludere, come invece fa l'autore, che il valore curativo della relazione terapeutica, al di là della fondamentale funzione vicariante le capacità cognitive del paziente, non risieda nel valore epistemico dell'interpretazione promossa dal terapeuta, non in quanto metodo intellettualistico calato dall'alto, in cui il soggetto rischia di non riconoscersi, ma in quanto processo esplicativo attinente alla sua storia e soprattutto *condiviso* con lui.

La relazione aiuta il paziente a pensare nella misura in cui la costruzione di una narrazione condivisa delle sue vicende, oltre a favorire la consapevolezza e la distanza critica rispetto alle proprie dinamiche personali e sociali disfunzionali, modifica la percezione dell'altro, di sé e della relazione, attraverso l'attivazione di quell'esperienza emozionale correttiva teorizzata da Franz Gabriel Alexander e citata dallo stesso Semerari nel suo testo.

Mi spingerei ancora oltre, insinuando il dubbio che, in una professione di cura basata sulla fiducia, in cui fondamentale risulta la personalità del terapeuta – unitamente all'utilizzo flessibile e ragionato di teorie, tecniche e assunti di base convalidati e coerentemente adattati al singolo caso –, non intervenga anche un elemento "magico", che accomuna fenomeni diversi come lo sciamanesimo e la stregoneria, la possessione, l'esorcismo, la suggestione, il magnetismo animale, l'ipnosi, che Henri Frédéric Ellenberger individua come antecedenti storici della moderna psicoterapia dinamica e che, in una grande percentuale di casi, hanno dimostrato un'efficacia nel trattamento di soggetti che oggi non esiteremmo a definire psicotici. Tutti questi fenomeni, che vanno dalla medicina primitiva, condotta dallo stregone o *medicine man* (espressione che ne sottolinea il legame con la medicina empirica), ai fenomeni contemporanei, quali il tarantismo, ancora praticato nel Meridione del nostro paese fino al secolo scorso e studiato dall'antropologo e filosofo Ernesto De Martino e dalla sua équipe interdisciplinare, condividono alcuni fattori comuni. Essi risiedono sia in alcune caratteristiche comportamentali e caratteriali del "guaritore" – carisma, empatia, capacità di ascolto e sintonizzazione emotiva – sia nel carattere psicologico del metodo, volto alla cura del disagio sia fisico che mentale (una volta trattati in modo indifferenziato), promuovendone la condivisione e la codifica attraverso rituali pubblici che rendano intelligibile e accettabile alla comunità la condizione psichica del malato, favorendone il riscatto sociale e l'incremento di autostima.

Molti di questi aspetti oggi sono oggetto di studio scientifico. Quelli inerenti alle caratteristiche del terapeuta, ad esempio, rientrano nel panorama delle tecniche che regolano la relazione terapeutica, uno studio cui il testo di Semerari fornisce un indubbio contributo. Tuttavia, nonostante l'avvento della psicologia scientifica, l'auspicabile elaborazione di modelli, la manualizzazione degli interventi, la tendenza alla generalizzazione dei metodi *evidence-based* e degli studi di efficacia a tutti gli approcci psicoterapeutici, mi sembra che molti aspetti, che confluiscono in modo unico nell'*expertise* del singolo terapeuta o che caratterizzano l'unicità di una relazione, sfuggano ai tentativi di formalizzazione e che proprio in questi aspetti risieda la parte creativa che connota questa professione, in cui il contributo personale può fare la differenza. Un contributo, dunque, che risiede in una pluralità di requisiti riguardanti le specifiche disposizioni dell'individuo, che dovrebbero includere, oltre gli aspetti relazionali già citati, anche la curiosità, il desiderio di conoscenza e approfondimento, lo studio sistematico (al di là dei confini di una scuola di pensiero o di una disciplina), il rigore metodologico, la capacità critica, tutte caratteristiche che emergono dalla lettura delle pagine di questo testo.

Valentina Questa

Luca Tonetti, *L'arte di prolungare la vita. Medici, filosofi e alchimisti alla ricerca della longevità*, Editrice Bibliografica, Milano 2022, 232 pp.

Dall'antichità a oggi, senza soluzione di continuità, il dibattito sul prolungamento della vita (*prolongatio vitae*) è associato al tema dell'invecchiare bene, o 'invecchiamento sano', come viene chiamato oggi. Le antiche riflessioni mediche, filosofiche e teologiche sul come poter viver bene e a lungo ruotano intorno alle tecniche naturali e all'individuazione di quei comportamenti giudicati salutari per poter sfuggire agli impedimenti ed effetti spiacevoli della vecchiaia. L'intento del libro di Luca Tonetti è proprio quello di prendere per mano il lettore e immergerlo nei brani di alcune opere significative, note e meno note, dall'antichità all'età moderna (fino agli inizi dell'Ottocento), che si sono dedicate allo studio del corpo umano, dell'igiene, del decorso delle malattie, al fine di comprendere i processi naturali della vecchiaia, svelarne i processi fisiologici e dispensare consigli, precetti e ricette di lunga vita.

Attraverso un sentiero diacronico scandito in quattro capitoli, Luca Tonetti, storico della scienza presso l'Università di Bologna, affronta i termini del dibattito sulla possibilità (e promessa) medica della lunga vita: dai due brevi scritti aristotelici contenuti nei *Parva naturalia* (il *De iuventute et senectute* e il *De longitudine et brevitae vitae*), che costituiscono l'atto di nascita

della prima organica teoria dell'invecchiamento, fino allo scritto di Immanuel Kant *Della Potenza che ha l'animo d'essere padrone dei suoi sentimenti mediante la sola risoluzione* (in seguito confluito nella terza sezione de *Il contesto delle facoltà - Der Streit der Fakultäten*, 1798) e alle suggestioni derivanti dal *Dialogo di un fisico e di un metafisico* di Giacomo Leopardi.

È bene sottolineare da subito uno dei molti pregi del saggio di Tonetti: quello di farci (ri)scoprire testi, oggi sicuramente poco letti tra i non addetti ai lavori, di grandi filosofi quali, oltre ad Aristotele e Kant, Marsilio Ficino (*De triplici vita*), Erasmo da Rotterdam (*De senectute*) e Francis Bacon (*Historia vitae et mortis*), i quali, ognuno a suo modo e in maniera del tutto coerente con i temi delle grandi opere per cui sono maggiormente ricordati e studiati, hanno dedicato non pochi sforzi allo studio dell'invecchiamento.

In Aristotele, la funzione nutritiva dell'anima – come sappiamo già dal *De Anima* – è comune a tutte le specie viventi e gioca un ruolo fondamentale. Negli animali sanguigni la funzione nutritiva è localizzata nel cuore, parte mediana del corpo, sede di un calore naturale, che è la chiave della vita. Aristotele, infatti, stabilisce un nesso tra calore naturale, innato, e il principio della vita, per cui è fondamentale conservare tale calore per conservare la vita. Da questa prospettiva, la vecchiaia non è che il lento disperdersi di questo calore e la morte corrisponde alla sua completa estinzione, riassume Tonetti. Leggiamo così in Aristotele:

[...] in vecchiaia si muore velocemente anche se sopraggiungono piccole affezioni, poiché il calore è poco dal momento che la maggior parte è sfumata nel corso della vita, e se si ha una qualche tensione in una parte, si spegne velocemente. Come se una fiamma breve e piccola posta al suo interno si spegnesse per un piccolo movimento. Per questo la morte è indolore, poiché non si muore per una affezione violenta e piuttosto avviene uno scioglimento del tutto impercettibile (p. 32).

L'ammonimento per una vita sana che viene da Aristotele, quindi, consiste nel cercare di conservare né troppo fioco, né troppo ardente il calore vitale: "il calore naturale deve essere temperato". Organo chiave per il raffreddamento del calore è l'apparato respiratorio, per cui "tutte le malattie che inducono il polmone, impedendogli di sollevarsi e abbassarsi, e ostacolano la respirazione, causano in breve tempo anche l'estinzione del calore" (p. 33).

Nella tarda antichità, invece, Galeno segnerà una svolta importante sui temi della vecchiaia (e non solo), perché, a differenza di Aristotele, non assimila l'invecchiamento a una malattia, ma a uno sviluppo naturale del corpo umano, che ha particolari caratteristiche, esigenze e... patologie. Tonetti afferma che Galeno pose le basi per una scienza dell'invecchiamento, la gerocomia. Nel *De sanitate tuenda* e, in particolare, nel quinto libro si delineano le linee terapeutiche per la conservazione di una vita sana nella terza età, che ha delle sue specificità non assimilabili alle altre tappe evolutive.

Nonostante la lunga fortuna di Galeno in Occidente e nell'Oriente arabo (grazie all'apporto di Avicenna), la rappresentazione della vecchiaia come malattia verrà ripresa in epoca rinascimentale da Erasmo, il quale, nel *De Senectute*, composto nel 1506, ne dà una descrizione spietata. Per Erasmo la vecchiaia non è che una malattia incurabile, la quale priva il corpo e la mente di vigore fino a togliere la gioia di vivere, rendendo vuote e vane onorificenze guadagnate durante l'esistenza. Già Marsilio Ficino, nella sua opera di qualche anno prima (1489) – in italiano *Sulla vita* –, paragonava la vita dell'uomo a un albero che in tarda età si inaridisce e si secca. Ma, altresì, offriva un rimedio alla secchezza della vecchiaia: bere il sangue dei giovani, un metodo pare antico, menzionato anche da Ovidio – e si sa che di testi classici Ficino se ne intendeva, essendone erudito conoscitore e riscopritore. La raccomandazione di Ficino menzionata da Tonetti consisteva nell'assumere non solo il latte, ma anche sangue umano (giovane), secondo tempi e modalità appropriati, e soprattutto, precisava Ficino, con il consenso del giovane di buona tempra:

Ne succhino dunque, come le sanguisughe, una o due once da una vena del braccio sinistro appena aperta; subito dopo prendano altrettanto di zucchero e di vino, e lo faranno quando hanno fame e sete, con la luna crescente. Se hanno difficoltà a digerire il sangue crudo, lo si cuocia prima insieme a dello zucchero, o lo si mescoli a zucchero e si distilli piano piano sull'acqua bollente; e poi si beva (pp. 109-110).

L'ingestione del sangue è forse all'origine dei primi metodi di trasfusione che avverranno solo alla fine del Seicento, ma è interessante notare come Ulisse Aldrovandi (1522-1605), nella sua *Monstrorum historia* uscita postuma nel 1642, menzionando diverse fonti coeve, ricordava che il bere qualche sorso di buon sangue umano recava giovamento ai malati di elefantiasi e di epilessia; in particolare quest'ultimi, secondo le sue indicazioni, potevano liberarsi delle crisi se, al termine del parossismo, avessero ingerito, accompagnate da un uovo di corvo, tre gocce di sangue ricavate per scarificazione dalle scapole.

Nella sezione centrale del libro, Tonetti si sofferma molto sul XVI e XVII secolo, e non potrebbe essere altrimenti, visto gli avanzamenti – anzi meglio le scoperte rivoluzionarie – nella scienza e nella medicina, che porteranno a reinterpretare concetti di malattia e vecchiaia, influenzando e modificando anche la visione della Chiesa, in piena epoca di Controriforma, sul rispetto e la cura del corpo. Per brevità, mi limiterò a menzionare due casi esemplari dell'epoca, forse non a caso provenienti entrambi dal Regno Unito: il filosofo Francis Bacon e il medico William Harvey, scopritore del sistema circolatorio nel 1628.

Il filosofo empirista, noto per il *Novum Organum*, è anche autore di un'erudita opera di gerontologia: *Historia vitae et mortis*, pubblicata nel 1623, in cui trovano pieno compimento riflessioni e studi avviati molti anni prima, come attesta lo scritto risalente al 1611 *De vijs mortis et de senectute retardando, atque instaurandis viribus*. L'*Historia* si apre con l'aforisma ippocratico “ars longa,

vita brevis”, che serve a Bacone sia per riconoscere che il prolungamento della vita è il bene più prezioso che l'uomo possa raggiungere, sia per incoraggiare nuove azioni dacché sui modi con i quali esso è concretamente perseguibile si è detto molto di falso. Il punto di partenza di Bacone è l'analisi della materia vivente: se non si capiscono i principi su cui essa si articola, non si potrà manipolarla per evitarne la corruzione. Quali sono le tappe del processo di disseccamento dell'essenza vitale? Come avviene la consunzione dei corpi inanimati e vegetali? *L'Historia* tenta di sistematizzare le conoscenze dell'epoca su questi temi, per comprendere le tendenze “appetitive” e le “inclinazioni” della materia, i suoi “movimenti più originari”, in termini baconiani, che è conoscenza imprescindibile per intervenire sulla natura.

E veniamo ad Harvey. Quanto brevemente citato sull'ingestione del sangue, può forse farci capire la stretta connessione, che si attribuiva all'epoca, tra circolazione del sangue e longevità. Non deve sorprenderci, quindi, che proprio lo scopritore della circolazione sanguigna, William Harvey, fosse stato chiamato, nel 1635, dal re in persona a eseguire l'autopsia sul cadavere di un supposto ultracentenario, tale Thomas Parr. Harvey fu subito colpito dalle condizioni degli organi genitali del Parr, come testimonia il suo resoconto (*Anatomia Thomae Parrī annum Centesimum quinquagesimum secundum & novem menses agentis. Cum Cl. Viri Gulielmi Harvaei aliorumque Adstantium Medicorum Regionum Observationibus*, 1669 – L'autopsia era stata redatta in forma manoscritta e fu poi affidata dal nipote, Michael Harvey, a John Betts):

Gli organi della generazione erano sani, il pene non si era né ritratto né ridotto di dimensione, né lo scroto si era riempito di infiltrazioni sierose, come accade così comunemente negli anziani; anche i testicoli erano sani e grandi ... [*Genitalibus erat integris, neque retracto pene neque extenuato, neque scroto distento ramice aquoso, ut in decrepitis solet, testiculis etiam integris & magnis...*] (pp. 98-99).

Con questa autopsia, sottolinea Tonetti, sembra incrinarsi il mito della moderazione nella dieta, o quantomeno si riconosce che la ricetta della longevità non risiede solo nell'assunzione moderata di cibo, ma è faccenda molto più complessa, in cui sono coinvolte molte variabili. Quello di Parr non è l'unico caso conosciuto e studiato all'epoca. Tonetti menziona anche un altro caso coevo a quello indagato da Harvey, grazie al quale si pensò allora – in termini inconsapevolmente aristotelici – che un cuore robusto e sani polmoni fossero le condizioni necessari per vivere a lungo, o comunque per procrastinare gli effetti negativi della vecchiaia. Ci sembrano, tuttavia, conclusioni queste che restarono confinate in un ambito più ristretto e specialistico. La dieta restava al centro di un dibattito che andava oltre il tema della longevità, o che – meglio – alla longevità intrecciava questioni morali, profondamente religiose. Dopotutto, sul cibo – e il consumo della carne in particolare – si giocavano i termini di uno scontro acceso tra protestanti e cattolici, che Tonetti mette sinteticamente

in rilievo. Durante la Controriforma, la Chiesa cattolica, pur attenta all'osservanza del digiuno soprattutto in alcuni periodi e riti liturgici, ridimensionò il rigorismo ascetico, in conseguenza – scrive Tonetti – di un radicale cambio di mentalità: non si mirava più a mortificare il corpo, ma a educarlo alla moderatezza. In questo cambiamento graduale, non certo repentino, la collaborazione con la medicina, secondo Tonetti, fu determinante.

Dieta, dunque, si diceva. Precetti e consigli per un vivere sano attraverso l'alimentazione sono ampiamente trattati nel Settecento, come nell'Ottocento, in libretti laici pubblicati un po' ovunque in Europa; in Italia, almeno per la fama che ebbero, è il caso di menzionare il volume *De vitto pitagorico per uso della medicina* di Antonio Cocchi, risalente al 1743, e i *Discorsi intorno alla vita sobria* di Luigi Cornaro (Milano, 1841). Il vitto pitagorico consisteva in una dieta pressoché vegetariana, che non ammetteva il consumo di uova, anche se la carne, qualora giovane e tenera, era ammessa in speciali occasioni:

[...] uso libero ed universale di tutto ciò che è vegetale tenero e fresco, e che in pochissima o nulla preparazione abbia bisogno per cibo, radice foglie fiori frutti e semi, e nell'astinenza di tutto ciò che è animale, o fresco o fuoco ch'ei sia, o volatile o quadrupede o pesce (p. 160).

Pur avendo una dimensione, o meglio un'aspirazione medica, le diete dell'epoca miravano sì a tenere lontano malattie e obesità, ma anche a offrire tranquillità d'animo. Il principio sotteso, quindi, era che solo una vita serena poteva essere garanzia di longevità. A tale proposito, durante il travagliato periodo della Rivoluzione francese, un igienista tedesco, Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836), diede alle stampe un'opera destinata ad avere un grande successo e che, dalla prima pubblicazione nel 1796, vide molte ristampe fino al 1860: *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* [*Macrobiotica o l'arte di prolungare la propria vita*], uscito in italiano nel 1798 con la traduzione di Luigi Careno, medico pavese attivo allo Josephinum di Vienna.

Divisa in due parti, teorica e pratica, è in quest'ultima che Hufeland dispensa i lettori di raccomandazioni che Tonetti, nel quarto capitolo, riassume e suddivide tra comportamenti e condizioni che accorciano la vita e condotte che promuovono la longevità: educazione troppo morbida, eccessiva attività sessuale, peggio se violenta e frequente, coito fuori dal matrimonio e precoce autoerotismo – “ogni vita, ogni fuoco vien meno per questo sordido vizio, dal quale altro non se ne trae che impotenza, inazione, pallore di morte, deterioramento del corpo, e abbattimento dell'anima” (p. 176) – costituiscono le peggiori abitudini, alle quali si deve aggiungere l'onanismo morale, ovvero ricavare eccitazione con la fantasia attraverso la visione di scene pornografiche è “... un male che può produrre una vera malattia d'animo; poiché la fantasia così guasta s'impadronisce di tutta l'anima” (*ibid.*).

Malsane condotte sono anche il vivere in centri urbani densamente abitati, l'intemperanza nel mangiare e nel bere, il timore della morte, l'ozio, la noia, l'assunzione di vino, gli affanni. Tali condotte anticipano la vecchiaia anche in corpi giovani. Le sane condotte, invece, come ricevere una buona educazione fisica, essere attivi e laboriosi, dormire adeguatamente, viaggiare, vivere in campagna, sobrietà nel bere e nel mangiare e, soprattutto, un buon matrimonio prolungano la vita. Hufeland insiste sui benefici di un'unione coniugale perché essa dà una direzione all'appetito sessuale, regola la vita sessuale ed è garanzia di una vita ordinata e felice. I "mezzi", come li chiama Hufeland, della longevità investono significativamente – come si sarà inteso – la componente psicologica, perché la longevità è favorita dalla calma e dalla contentezza dell'anima, dalla speranza, dall'allegria e dai piacevoli stimoli intellettuali.

Hufeland donò, nel dicembre del 1796, la sua opera a Kant, per un suo parere, che non tarda ad arrivare, ma sottoforma di trattato di dietetica. Kant, riassume Tonetti, apprezzò l'impostazione metodologica di Hufeland e, in particolare, l'approccio olistico alla salute dell'uomo, inscindibile nei suoi aspetti fisici, mentali e morali: benessere fisico è, pure nell'ottica kantiana, benessere morale. Ciò ha delle conseguenze concettuali importanti in merito alla longevità: la buona salute non è condizione sufficiente alla longevità. Dalla sovrapposizione di questi due piani nasce, secondo Kant, la confusione (e la frustrazione) degli uomini che anelano a vivere a lungo e sani. Più umilmente, allora, la dietetica kantiana più che un'arte di prolungare la vita è un'arte di prevenire le malattie che si fonderebbe sulle capacità dello "spirito filosofico", o meglio sulla pratica della filosofia. La filosofia sarebbe fondamento e strumento della dietetica, perché l'esercizio filosofico possiede un effetto terapeutico, un potere medicinale sulla ragione.

[Il filosofare] è anche un mezzo per allentare certi sentimenti sgradevoli ed anche, nello stesso tempo, un'*agitazione* dell'animo, il quale nelle sue occupazioni mette un interesse, che è indipendente dalle contingenze esterne, e, appunto perciò, sia pure come semplice gioco, è tuttavia potente e profondo e non lascia disperdere la forza vitale (p. 181).

Kant si dissocia da Hufeland in merito al ruolo giocato dal matrimonio nel garantire lunga e buona vita. Muove critiche di metodo, perché, sostiene Kant, non vi sono molti casi in cui questa correlazione è evidente, ed è inoltre preferibile separare – questo è il punto che ci interessa precisare – il piano sociale da quello naturale. La dietetica di Kant è, dunque, qualcosa di molto diverso dalla Macrobiotica: il suo principale obiettivo – sottolinea Tonetti – è quello di contrastare le sensazioni morbose attraverso la forza dell'animo sollecitato dalla filosofia, sulla concentrazione di attività intellettuali appaganti. Kant dà, addirittura, consigli pratici che attinge alla sua esperienza personale per combattere l'ipocondria e l'insonnia. E così anche il desiderio

di mangiare e bere in assenza di appetito possono essere contrastate, secondo il grande filosofo, spostando semplicemente l'attenzione su altro.

Molti altri sarebbero gli aspetti da approfondire grazie alle citazioni testuali e le analisi compiute da Tonetti, ma lasciamo al lettore l'esplorazione e la curiosa scoperta di questo libro, che getta un ponte quanto mai utile da ripercorrere oggi, tra l'atteggiamento del passato e quello attuale incalzato dalle promesse transumaniste, nei confronti dell'imperitura sfida dell'umanità alla via della longevità, giunta ormai a insperate tappe, per giunta inedite da un punto di vista evolutivo.

Emiliano Loria

Erica Onnis, *Metafisica dell'emergenza*, Rosenberg & Sellier (Collana "Le Scienze"), Torino 2021, 272 pp.

Cosa accomuna lo spazio-tempo a un formicaio o a un ingorgo stradale? Si tratta di fenomeni estremamente differenti che, tuttavia, condividono un elemento fondamentale che ne definisce l'essenza: si tratta di fenomeni emergenti. Ma cosa significa, per un fenomeno, essere emergente?

Il testo *Metafisica dell'emergenza* rappresenta il tentativo da parte di Erica Onnis di offrire un fondamento e una chiarificazione filosofica della questione senza, perciò, entrare in conflitto con l'impresa scientifica. Fin dalle prime pagine viene ribadito come l'emergentismo si sia sviluppato "all'interno" del più generale progetto naturalistico per giustificare l'esistenza di fenomeni apparentemente non riducibili alle basi fisiche, senza postulare l'esistenza di leggi e principi che ne negassero i presupposti. Un punto sul quale l'autrice tornerà a più riprese nel corso della ricerca ribadendone così la centralità: non si tratta di impugnare l'egida dell'emergentismo per destabilizzare, dall'esterno, l'edificio naturalistico della scienza. L'obiettivo che il testo persegue, al contrario, è quello di valorizzare l'emergentismo come quella posizione che, *aggiungendosi* al riduzionismo, giustifichi un ampliamento dall'*interno* delle pretese e dei metodi della scienza. Onnis attribuisce questa intuizione già agli emergentisti britannici: tra il XVIII e il XIX secolo autori come Mill, Samuel Alexander, Lloyd Morgan e Broad posero le basi per una distinzione che ancora oggi è ritenuta rilevante tra emergenza ontologica ed epistemologica. Entrambe le prospettive contribuivano a restituire un'immagine del mondo come plurale e stratificata, caratterizzata da una molteplicità di livelli, ognuno dei quali popolato di fenomeni particolari che esibiscono novità e irriducibilità. A questa consapevolezza, tuttavia, non si legava un rifiuto del riduzionismo né tantomeno del naturalismo. Seguendo l'interpretazione di

Humphreys, l'autrice sostiene che l'origine di una rigida contrapposizione tra emergentismo e riduzionismo è più recente e coincide con l'affermarsi del *microriduzionismo* come visione metafisica del mondo, parallelamente allo sviluppo scientifico del primo Novecento. In particolare, la scoperta del Dna, lo sviluppo della meccanica quantistica e la consapevolezza del ruolo dell'elettromagnetismo per la determinazione delle proprietà chimiche convinsero gran parte della comunità scientifica della tesi per cui "esisterebbe una micro-spiegazione per ogni fenomeno naturale più o meno complesso, una spiegazione del comportamento macroscopico del sistema nei termini del comportamento dei suoi micro-costituenti fisici" (p. 17). La ripresa degli studi sull'emergentismo non tardò tuttavia ad arrivare e coincise con la consapevolezza dell'impossibilità di ricondurre tutti i fenomeni complessi e le loro spiegazioni alle leggi fisiche. In realtà, fa notare l'autrice, è già all'interno della fisica che si consuma il dissenso. Si tratta, ad esempio, del problema dell'inconciliabilità della meccanica quantistica con la teoria della relatività e l'ormai decennale questione della gravità quantistica.

Mentre la scienza procede nella sua impresa di ricerca e chiarificazione delle regolarità dei fenomeni del mondo, la filosofia e le sintesi teoriche tentano di incasellare in maglie concettuali rigide la complessità del reale. Motivandone l'inefficacia, Onnis s'impegna in un tentativo di de-mistificazione delle pretese del fisicalismo rintracciando, in esso, l'eredità di un materialismo non meglio giustificato. Come visione del mondo, infatti, il fisicalismo atomistico generativo riconduce tutti i poteri e le proprietà dei fenomeni del mondo agli elementi della fisica, mancando, tuttavia, di una chiara descrizione della loro natura. Ciò accade perché la fisica è una scienza in continua evoluzione che rivaluta costantemente i propri presupposti. Rimandare agli sviluppi della fisica futura l'isolamento di quegli elementi e di quelle leggi che fissino la *fondamentalità* significa affidarsi a un principio euristico e lasciare irrisolti numerosi problemi. Concetti come quello dell'eredità causale, della realizzazione e della riducibilità non esauriscono il novero delle questioni che riguardano la *natura delle relazioni* e il *perché* di certe configurazioni all'interno della natura. Un approccio rigidamente categoriale, che adotta una visione monodimensionale del mondo, finisce per escludere dall'insieme degli eventi accettabili tutti quelli che non rientrano nei presupposti del modello. Tale assunto, commenta l'autrice, è presente anche in gran parte dei teorici dell'emergentismo. Questi, nel tentativo di arginare le pretese del riduzionismo fisicalista, tendono a isolare una serie di proprietà universali e generali dei fenomeni emergenti che non sono riducibili a quelle dei loro componenti. Queste proprietà – identificate dai più con l'*irriducibilità ontologica*, l'*irriducibilità epistemologica* e la *novità causale* – vengono assunte come principi monolitici di distinzione che separano i vari livelli d'indagine, introducendo

così varietà nella natura. Onnis cerca di mostrare la preferibilità di un approccio pluralista e multidimensionale che, piuttosto che isolare e separare, cerca di integrare e conciliare i vari approcci e le varie prospettive all'interno di un quadro ontologico ed epistemologico definito dalla sua natura aggrovigliata e diffusa. I fenomeni emergenti, sostiene l'autrice, sono largamente diffusi in natura e la loro esistenza riflette una tendenza della materia ad assumere configurazioni complesse e variegate. Tale differenziazione non segue peraltro una legge generale di composizione, per cui si darebbero proprietà e principi condivisi da *tutti i fenomeni emergenti*. L'alternativa è quella di identificare un *Cluster* di proprietà che i fenomeni emergenti istanziano in misura maggiore o minore, presentando così, tra di loro, somiglianze di famiglia e non rigida identità. Il superamento di una rigida impostazione categoriale esige parallelamente una rivalutazione di quei concetti generalissimi attraverso cui tipicamente indaghiamo e classifichiamo i fenomeni del mondo. È il principio di causalità quello che più di tutti incarna l'ideale della riduzione e della separazione: una visione del mondo plurale esige che la causalità non venga ridotta all'esercizio individuale di poteri genetici, ma consideri al contempo l'efficacia di proprietà come quelle strutturali, relazionali e spaziali che, pur non *producendo direttamente un effetto, fanno la differenza* per l'evoluzione del processo. Ecco che questi interi multidimensionali presentano regolarità ed eccentricità non direttamente riducibili, eppure identificabili: l'emergenza diviene un principio conciliabile e integrabile con la riduzione, a patto che questa si consideri come uno strumento metodologico *tra gli altri* e rinunci alle sue pretese metafisiche di visione del mondo.

Il testo di Onnis rappresenta il tentativo riuscito di condurre una seria riflessione filosofica in dialogo attento con la scienza: un dialogo mai polarmente conflittuale, bensì sempre attento alla conciliazione e al rispetto delle parti in gioco. In questo senso il lavoro di Onnis assume un meta-significato nella misura in cui diviene l'esempio perfetto di un'apertura dei confini della filosofia alla pratica scientifica e una reciproca permeabilità della scienza al rigore di un'analisi filosofica che, in quanto *filosofia nella scienza*, costruisca quei ponti concettuali che ne sorreggano le fondamenta mentre indicano la strada da percorrere.

Jacopo Colelli

Lisa Bortolotti è professoressa di filosofia all'Università di Birmingham, affiliata sia al Dipartimento di Filosofia che all'Istituto di Salute Mentale. Lisa è una filosofa delle scienze cognitive, interessata alle credenze, alla razionalità, all'agentività e alla salute mentale. Tra le sue pubblicazioni recenti figurano le monografie *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs* (OUP, 2020) e *Why Delusions Matter* (Bloomsbury, 2023). Lisa è direttrice della rivista *Philosophical Psychology*. È anche ricercatrice nel progetto EPIC (Epistemic Injustice in Healthcare), finanziato da un Wellcome Discovery Award.

Valentina Petrolini è una filosofa della psicologia e della psichiatria. Attualmente lavora come ricercatrice postdoc Juan de la Cierva presso l'Università dei Paesi Baschi (UPV/EHU), dove fa parte del gruppo di ricerca Lindy Lab (Language in Neurodiversity). La sua ricerca si concentra sul confine tra salute mentale e patologia e sulla nozione di vulnerabilità ai disturbi mentali. Ha inoltre svolto ricerca su temi legati a affettività, emozioni e umori in relazione alla psicopatologia.

Veronica Caselli ha recentemente completato la laurea magistrale in Filosofia presso l'Università di Parma. La sua ricerca si muove tra la filosofia della scienza, la filosofia teoretica e la filosofia della psichiatria. Ha difeso recentemente una tesi magistrale sulla formazione dei deliri, ed è interessata ad approfondire ulteriormente il ruolo svolto dalle emozioni all'interno del delirio, con un'enfasi particolare sulla vergogna.

Simone Capozzi dottorando in comunicazione all'Università Pompeu Fabra, si è laureato in Scienze Cognitive (2020) e in Scienze filosofiche (2022) presso l'Università Roma Tre. I suoi interessi di ricerca vertono sulla storia delle scienze delle mente, le pratiche estatiche nella contemporaneità, l'opera di Ernesto de Martino. Fa parte del "Grupo de Estudios de Martino".

Marcello Mustè, filosofo e storico della filosofia, insegna Filosofia teoretica alla Sapienza Università di Roma. Tra i più recenti libri pubblicati: *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci* (Viella, 2018), *In cammino con Gramsci* (con G. Vacca, Viella, 2020), *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci* (Viella, 2022).

Maria Serafini è laureata in Filosofia a La Sapienza di Roma e in Scienze Cognitive e Scienze Filosofiche a Roma Tre, dal 2022 è dottoranda e membro dell'An-Icon ERC Advanced Program presso l'Università La Statale di Milano, dove si occupa di lutto virtuale, ritualità funebre e *digital death*.

Maria Cristina Pompa insegna Antropologia all'Università Federale di Sao Paulo. È autrice di molte pubblicazioni su temi di antropologia della religione, movimenti socio-religiosi, storia indigena e delle missioni. Negli ultimi tempi si dedica alla diffusione dell'opera di Ernesto de Martino in Brasile.

Paolo Pecere insegna Storia della filosofia all'Università Roma Tre. Si occupa dei rapporti tra filosofia, scienze della natura e psicologia nell'età moderna e contemporanea. Tra i suoi libri: *La filosofia della natura in Kant* (Pagina, 2009), *Il dio che danza. Viaggi, trance, trasformazioni* (Nottetempo, 2021), *La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive* (Carocci, 2023).

Ulrich van Loyen è etnologo e studioso di letteratura. Dopo aver ricoperto vari incarichi accademici in Italia e in Germania, attualmente insegna *Teoria dei media* all'Università di Siegen. La casa editrice Meltemi ha pubblicato il suo ultimo lavoro: *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città* (2020).

Stefano de Matteis insegna antropologia culturale all'Università Roma Tre e Ethnography Study and Methods presso la Pontificia Università Gregoriana. Si è occupato di rappresentazioni simboliche, pratiche performative e processi rituali. Il suo ultimo libro è *Il dilemma dell'aragosta. La forza della vulnerabilità* (Meltemi, 2021).

Francesco Remotti è professore emerito di Antropologia culturale, socio dell'Accademia delle Scienze di Torino e dell'Accademia dei Lincei, ha compiuto ricerche etnografiche e storiche tra i Banande della Repubblica Democratica del Congo e sui regni dell'Africa equatoriale. Il suo ultimo libro, scritto con Marco Aime e Adriano Favole, è *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione* (UTET, 2020).

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di luglio 2023