

RELIGIONE E SENSIBILITÀ
SU ALCUNI MOTIVI “ESTETICI” IN ERNESTO DE MARTINO
Francesco Lesce*

Abstract

The article focuses the function of the «sensibility» in what is named by Ernesto De Martino the soteriological drama of «presence». In De Martino's early studies on religion, the sacred is qualified as a «technique of the presence towards herself». In this framework, the primacy accorded to technical aspects of the sacred compared to the doctrinal ones highlights the troubled «human genesis» characterizing and giving impetus to the real religious life. Therefore, religious experience represents a protective instrument that operates through the mythical-ritual symbolism. Our hypothesis is that the protective strategy of religious experience finds its main involvement center in the body. For this reason, religion is analyzed here as a technique of the sensibility and the theme of presence is understood in its particular “aesthetic” relevance.

Keywords: Ernesto De Martino, Religion, Ritual, Sensibility, Body, Aesthetics.

Ierogenesi, forma estetica e storicità

Questo articolo nasce da un'ipotesi di ricerca intorno all'opera di Ernesto De Martino: si tratta di chiarire quale sia la funzione della «sensibilità» nel dramma soteriologico della «presenza». La «preistoria» del concetto di *presenza* ci induce a risalire agli studi giovanili di De Martino sulla religione,

* Università della Calabria.

in cui la prima interpretazione della sfera propriamente magica del religioso prende corpo nel breve scritto *Il concetto di religione* (1933)¹. Qui la *Weltanschauung* magica e, più in generale, di tutte le «religioni inferiori» è rilevata per contrasto all'abbandono sottomesso che caratterizza il misticismo. L'energia impersonale, o le potenze superpersonali, scrive De Martino, «possono essere regolate dal soggetto, promosse per quel che giovano e stornate per quel che nuocciono»². Lontana dalla sfera dell'inerzia mistica, l'azione magica convoca energie al servizio di un dominio sull'oggetto. «In ogni pratica magica, vista *ab intra*, noi vediamo una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentramento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede»³.

S'intuisce, in queste battute d'esordio, il motivo principale che, negli anni a venire, avrebbe occupato il centro degli interessi demartiniani: il dramma della presenza e la sua concreta articolazione nel simbolismo mitico-rituale. Tralasciando qui alcuni passaggi indubbiamente rilevanti del percorso di De Martino, che la letteratura critica ha ampiamente ricostruito⁴, è da rilevare come a partire dai primi anni Cinquanta si delinei nitidamente la posizione del nostro autore sul tema del «sacro» concepito in maniera esplicita quale «tecnica della presenza verso se stessa»⁵. In questo caso, la preferenza accordata all'aspetto tecnico rispetto alla componente dottrinale conferisce particolare rilievo all'esperienza, e cioè alla «genesì umana» che dà impulso e accompagna la reale ierogenesi. «La esperienza religiosa in atto

¹ Ernesto De Martino, *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV (11), pp. 325-329; rist. in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54. Il testo corrisponde all'*Introduzione*, opportunamente modificata, alla dissertazione di laurea che De Martino dedica ai *Gephyrismi eleusini*. L'articolo è con rigore analizzato da G. Sasso, in *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 50 sgg.

² Ernesto De Martino, *Il concetto di religione*, cit., p. 49.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, cit., capitoli 1-6; Pietro Angelini, *Il concetto demartiniano di magia. Tra il 1932 e il 1938* e Roberto Pàstina, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*; entrambi i saggi pubblicati in Clara Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005, pp. 43-56 e pp. 115-129.

⁵ Ernesto De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», vol. XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25.

– scrive De Martino – vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio *quel* nume e proprio *quel* rapporto»⁶. L'elemento operativo di questo speciale rapporto è dato dal simbolismo mitico-rituale, cui afferisce la costituzione reale – ossia drammatica – della «presenza». Esposta al proprio fatale dileguare, quest'ultima convoglia le sue energie nell'opera di contrasto alla natura: la sua crisi, pertanto, si configura quale impedimento nel «dialettizzare il vitale con l'ethos e col logos»⁷. È sotto la luce fioca di una tale impotenza, così come di ogni sua brillante risoluzione, che il dispositivo religioso, colto nei suoi tangibili sviluppi, pone la corporeità al centro della scena rituale⁸. Per tale motivo ci pare lecito considerare la religione quale *tecnica della sensibilità* le cui prestazioni esteriori modellano l'umana drammaturgia mediante l'attivazione del nesso mito-rito. L'aspetto tecnico, in questo caso, assegna un'importanza non marginale alle variazioni pratiche ed esteriori che la sensibilità manifesta nei diversi contesti in cui opera la forma rituale. Per esempio, stracciarsi le vesti, tagliarsi i capelli, percuotersi ripetutamente la testa con entrambe le mani sono espressioni simboliche che aderiscono al corredo gestuale del cordoglio entro ambienti comunitari nei quali il distacco dalle condizioni naturali non oltrepassa certi limiti e l'arco dell'esistenza individuale, nel quadro della vita collettiva, si presenta disseminato di rischi che richiedono un'adeguata risposta rituale. Le manifestazioni sensibili operanti nella dialettica drammatica in un siffatto ordine esistenziale – definibile come «primitivo» – risulteranno con ogni evidenza stravaganti, perfino insignificanti, in contesti più evoluti ove l'elaborazione della medesima dialettica assume configurazioni

⁶ Id., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», n. 28, vol. XXVIII, 1, pp. 89-107; rist. in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 128; ora anche in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo Editore, Lecce 1995.

⁷ Id., *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut Aut», 31 (1956), p. 21.

⁸ Il legame tra la sfera del sensibile-corporeo e la tecnica religiosa è dato nel riflesso di una determinazione ancor più profonda della corporeità come istanza antropogenetica per la quale l'assunzione del «corpo proprio» colloca la ri-nascita dell'uomo – il suo distacco dal corpo materno – tra memoria e trascendimento, appartenenza e progetto. Tale istanza è esplicitamente tematizzata in Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi 2002, pp. 618-619.

verosimilmente meno ostentate⁹. Accanto al rilievo storicistico qui assegnato alle prestazioni della sensibilità, si rende necessario un ulteriore chiarimento: i risultati più fecondi che è lecito attendersi dall'incontro fra estetica, etnologia storicista e scienze religiose dipenderanno, in larga misura, dall'intendere con la parola «estetica» una riflessione critica che ha per oggetto non già l'arte, ma l'intero ambito dell'esperienza sensibile (*aisthesis*), cioè la qualità e le prestazioni della sensibilità umana implicate nei processi *tecnici* di tutela ed elaborazione valoriale del rapporto presenza-mondo. Nella declinazione che tale prospettiva viene ad assumere in risonanza con la visione di De Martino, l'estetica tematizza il modo specifico con cui la presenza umana interagisce con le contingenze del mondo esterno e ne fa *esperienza* (ossia oggetto di «trascendimento») nella dialettica del vitale e dell'utile¹⁰. L'analisi del nodo operativo che qualifica la vita religiosa, nella sua complessa graduazione dalle forme più rozze a quelle più elevate, contribuisce a delineare i tratti di un'esperienza estetica nel cuore della scena rituale, ove si dispiega la dialettica drammatica dell'esserci. Individuato sotto questa luce, l'oggetto della riflessione estetica è costituito dalle modalità attraverso cui il sensibile della labilità e del cordoglio è trasfigurato nel sensibile dell'«opera che vale». Quand'anche l'arte possa giungere a rivestirvi una funzione, è chiaro che entro tale orizzonte il fuoco del problema sarà dato dall'esperienza corporea umana, colta nell'atto della sua fragile e problematica esposizione al «senso»¹¹.

Già nell'opera del 1948, laddove il «dramma magico» era descritto da De Martino come un «entrare in rapporto col “maligno” (cioè con la propria

⁹ Adelina, una contadina di Valsinni rese a De Martino una preziosa testimonianza, a proposito del lamento funebre. Le «persone per bene», a differenza dei contadini – disse – «vengono al cimitero, ma non piangono [...]. Nel cuore loro piangono, ma le bocche, le bocche non piangono»; in Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 73.

¹⁰ In riferimento alla dialettica fra il vitale e l'utile, l'originale posizione demartiniana emerge nella relazione critica che essa stabilisce con le posizioni di Benedetto Croce. Si veda sull'argomento Sergio Fabio Berardini, *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in «Paradigmi», 2/2013, pp. 35-50.

¹¹ Un tale approccio all'estetica – ove è percepibile l'evidente eco kantiana – ha recentemente conosciuto importanti sviluppi sul terreno di una riflessione critica che articola il nesso fra corpo, sensibilità, tecnologia e potere. Sul l'argomento, ci limitiamo a segnalare alcuni fra i più recenti studi di Pietro Montani, in particolare *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma 2009; *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Laterza, Roma-Bari 2010; *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

angosciosa labilità), e nell'acquistare il potere di combatterlo e scacciarlo»¹², tale potere era pensato come controllo delle «aperture del corpo» e conversione della loro forza in «mezzo di potenza»¹³. D'altro canto, così come il negativo si palesava in *segni sensibili* – come alcuni esempi del «magismo arunta» parevano attestare¹⁴ – il processo di «restaurazione della presenza» mediante l'esorcismo mitico-rituale avrebbe nella sostanza coinciso col «reintegrare la sensibilità perduta e ridotta»¹⁵. L'analogo motivo soteriologico, mirante al ripristino della sensibilità smarrita, abita il cuore della scena rituale nel mondo delle «plebi rustiche» del Mezzogiorno d'Italia, ove il corpo, nel complesso dei suoi segni indicatori, costituisce tanto l'oggetto del «negativo» quanto il vettore di soggettivazione delle pratiche reintegranti¹⁶.

Religioni primitive: tecniche protettive rudimentali

Nell'opera di De Martino, il rilievo conferito alla sensibilità nella dialettica drammatica della presenza si evidenzia in ispecie nelle indagini etnografiche sui «relitti folklorici» del Mezzogiorno d'Italia, dove il simbolismo mitico-rituale trova una sua tangibile concrezione in eventi cerimoniali: balli, canti, lamentazioni funebri, ecc. arricchiscono il corredo delle azioni corporee che traducono operativamente l'implicazione della presenza nel nodo rituale. Prima di passare ad un esame fenomenologico di alcuni casi, occorre rilevare il contributo offerto dalle tecniche rituali afferenti ai popoli «primitivi» e alla «bassa magia cerimoniale» nell'ambito del progresso storico della religione, quindi anche nel quadro della ricerca storiografica. De Martino ritiene, a tal riguardo, che «le stesse religioni cosiddette "primitive", con i loro numerosissimi momenti critici esistenziali, con la loro intensissima

¹² Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di C. Cases, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 103.

¹³ Ivi, p. 166.

¹⁴ Si pensi alla descrizione delle azioni che il maligno perpetra contro l'uomo che va peregrinando, offerta da Ted Strehlow e citata in ivi, pp. 99-101.

¹⁵ Ivi, p. 102.

¹⁶ Si rilegga sotto questa lente tutta la prima parte di Ernesto De Martino, *Sud e magia*, con prefazione di Umberto Galimberti, Feltrinelli, Milano 2004, intitolata «Magia lucana»: pp.15-85. Si vedano inoltre: Id., *I canti dell'amore e delle nozze; I lamenti funebri e l'esperienza arcaica della morte; Le colonie albanesi calabro-lucane*, tutti e tre i saggi pubblicati in Id., *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di L.M. Lombardi Satriani e L. Bindi, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Infine, Id., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett. – 31 Ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995.

esperienza del rischio, con le loro minutissime destorificazioni dell'umano operare, e con i loro angustissimi orizzonti umanistici possono essere oggetto di ricerca storiografica solo se in esse riusciremo a scorgere il movimento dialettico che dal rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana attraverso la ripresa tecnica di questo rischio, mette capo a un modo di esserci nella storia, il quale, per angusto che sia, non può mancare, se quelle religioni assolsero la loro funzione culturale»¹⁷. Non è superfluo ricordare che l'interesse di De Martino per il mondo magico è, sin dall'inizio, mediato dall'esigenza di avviare una complessa operazione di verifica culturale della moderna coscienza europea. Per tale scopo, una «radicale riforma» interna alle limitate categorie di osservazione dei fenomeni culturali alieni è necessaria: ciò indurrà De Martino a riferire la propria prassi teorica all'ambito della tradizione storicista¹⁸. Nell'orizzonte dello storicismo – per il quale l'etnologia costituiva prima di allora un «cimento sconosciuto» – le culture magiche rivelano il loro contributo, quand'anche limitato, all'agone quotidiano per la formazione e la tutela dei valori dello spirito. Lungi dall'apparire effetto di «superstizioni popolari» (*Aberglauben der Völker*) o «aberrazioni di menti deboli» (*Verrirungen des schwachen Verstandes*) – come avvenne invece nel riflesso dell'idealismo hegeliano – l'esistenza di un vissuto religioso presso popoli poco progrediti, nell'alveo di una valutazione storicisticamente mediata della sua singolarità culturale, risulterà indispensabile per l'approdo ad un «umanesimo più ricco». «Senza dubbio – dirà De Martino – la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi la affatica, la reale liberazione dello “Spirito”»¹⁹.

¹⁷ Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 139.

¹⁸ Si veda Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997. Nel 1953, in una lettera invita a Eugenio Cirese, De Martino sottolinea l'importanza, per le sue ricerche, di poter assumere la parte migliore dell'eredità culturale nazionale: «a me sembra che se vogliamo fondare gli studi etnologici in Italia occorre farli dialogare con la tradizione De Sanctis-Croce-Gramsci, cioè con la nostra più recente tradizione storicista»; cfr. «La Lapa», a. I, n.1, p. 3.

¹⁹ Id., *Il mondo magico*, cit., pp. 221-222. Di Hegel si veda *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1830), Auf d. Grundlag ed. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe »Suhrkamp-Tasdienbuch Wissenschaft«, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, § 392, p. 52; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 655.

Il mondo magico (1948) offre una prima descrizione del dramma storico specifico delle culture primitive. Qui la labilità della persona magica è commisurata al rischio di non esserci in un mondo culturalmente qualificato: tale dramma non è tuttavia da ricercare nel puro dato negativo della precarietà, bensì nella tensione polare fra il «rischio di non esserci» più e la «volontà di esserci come presenza». Il cedimento della presenza rappresenta difatti «solo uno dei due poli del dramma magico: l'altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza che vuole esserci nel mondo»²⁰. Dalla correlazione processuale di tali elementi interagenti emerge «la funzione protettiva delle pratiche magiche», attiva in condizioni di labilità della presenza in vista di una sua ricomposizione come centro operativo di oggettivazione, di decisione e di scelta²¹. Gli scritti successivi di De Martino chiariscono il dispositivo di tutela della presenza in quanto il riferimento al piano «metastorico» assolve in esso una duplice funzione: a) «fondare un orizzonte rappresentativo stabile» ove la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, e dunque di reintegrazione culturale; b) far funzionare il piano metastorico mediante l'iterazione di identici modelli operativi nei quali il gesto rituale *destorifica* il divenire, ovvero riassorbe la proliferazione disordinata degli accadimenti in un ordine nel quale il negativo è riplasmato – passando dallo stato di potenza avversa irrelativa a quello di potenza avversa controllata – e l'ordine storico è finalmente istituito. «In quanto orizzonte stabile della crisi – scrive De Martino – la magia offre il quadro mitico di forze magiche, di fascinazioni e possessioni, di fatture e di esorcismi, e istituzionalizza la figura di operatori magici specializzati; con ciò il vario possibile perdersi della presenza è ripreso in configurazioni, in simboli, in sistemi univocamente definiti di influenze metastoriche, in prospettive di pronti soccorsi da parte di esorcisti e di guaritori. In quanto operazione stereotipa di riassorbimento del negativo nell'ordine metastorico, la magia è più propriamente rito, potenza del gesto e della parola cerimoniali, efficacia permanente di una certa definita materia sensibile»²². Ora, che il «gesto» e la «parola» cerimoniali riescano a ripetere

²⁰ Ernesto De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 73-74.

²¹ «La magia lucana è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalla crisi di “misericordia psicologica” e a ridischiudere mediatamente – cioè in virtù di tale protezione – le potenze operative realisticamente orientate»; Id., *Sud e magia*, cit., p. 95.

²² Ivi, pp. 96-97. Si veda anche Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., p. 122. Per un'analisi della «destorificazione», si rinvia a M. Massenzio, *Il problema della destorificazione*, in «La Ricerca Folklorica», 13 (1986), pp. 23-30; Id., *Religione e*

la scena originaria in un *hic et nunc* trasfigurato nel valore dell'opera umana, dimostra fino a che punto essi appartengono in pieno alla storia. In altre parole, malgrado l'angustia di cui risente l'opera valorizzante, rimane assodata la collocazione della magia nel quadro storico delle tecniche protettive e dei sistemi tecnici socializzati. Difatti, quand'anche si dia attraverso forme rudimentali e anguste, il regime protetto di esistenza che la bassa magia cerimoniale istaura, elegge la storia come luogo della presenza ricomposta in un ordine di realtà²³.

Sacra simulatio

Le istanze documentarie di cui la ricerca ha potuto giovare in seguito alle spedizioni etnografiche di De Martino in Lucania, Puglia e Calabria, offrono un contributo essenziale al fine di acclarare che le azioni rituali delle umili genti del Sud testimoniano di un sistema culturale coerente. Inoltre, l'inclusione del mondo primitivo e rurale nel progresso storico della civiltà umanistica è giustificata alla luce della tensione morale e psicologica che, seppur limitata, risulta efficace nel salvare la presenza già al livello delle basse forme di magia cerimoniale. L'omologia strutturale fra l'esorcismo magico e le tecniche protettive che sostanziano le forme di vita religiosa più «elevate» è pertanto precisata: il motivo comune fra questi due livelli di elaborazione della ierogenesi è dato dal nucleo soteriologico che li definisce. Magia bassa e religione elevata salvano la presenza dalla deriva del naufragio esistenziale «nei modi di una semantizzazione simbolica che dà determinazione all'indeterminabile»²⁴. Alla presenza costantemente

magia nella prospettiva dell'umanesimo etnografico, in Carlo Tullio Altan e Marcello Massenzio, *Religioni simboli società*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 54-59. Si veda inoltre G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, cit., cap. 9 – *Religione e destoricizzazione* –, pp. 283-304.

²³ L'identificazione – mediante l'opera umana resa intelligibile dal pensiero – di storia e realtà costituisce il principio fondamentale dello storicismo di De Martino. Esso condiziona per intero la sua visione del simbolismo mitico-rituale, garantendo l'inclusione del mondo magico nella storia. In un saggio del 1955, De Martino scriverà: «Che cos'è lo storicismo? È una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia, e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano»; Id., *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in «Nuovi Argomenti», n. 14, 1955, p. 89.

²⁴ Il rimando è a Sergio Fabio Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, in particolare il cap. 1:

minacciata da fattori negativi, quali tracce di influssi animati da forze avverse, la religione offre un riparo simbolico più ampio rispetto alle risposte cerimoniali articolate dal mondo magico. Tale scarto è da De Martino evidenziato a più riprese. Di certo, la differenza ricade non già sulla funzione salvifica, la quale resta comune ai due uffici sacri, né sull'incardinamento nell'orizzonte umanistico, il quale è in entrambi i casi posto dall'autore come esistente, ma sul diverso grado di sviluppo e di complessità del processo di mediazione dei valori che ha luogo in ciascuna forma. Sicché, «quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine di magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna»²⁵.

D'altra parte, è il caso di ricordare qual è la direzione inaugurata dal pensiero di De Martino dopo l'opera del '48. Difatti, se ne *Il mondo magico* è affermata una realtà che è descritta come magica *in sé*, successivamente De Martino preferirà parlare di «orizzonti simbolici» e di tecnica del «come se», oltre che di «protezioni» e di «veli», oppure di «piani metastorici» separati dalla realtà, quindi di «alienazione» magico-religiosa²⁶. In questo nuovo paesaggio che si apre, la finzione mitico-rituale si precisa ancora una volta quale operatore di protezione; tuttavia la presenza che dilegua è ora reintegrata mediante un dispositivo tecnico di alienazione controllata (il «*détour* della religione»), in cui si produce quella che in alcuni appunti il nostro autore definirà «uccisione momentanea della storia»²⁷. In breve: contro il rischio di alienazione assoluta (la «destorificazione irrelata») l'ufficio della religione oppone il gioco di un «comportamento separato da quello profano», poiché mediato da regole rituali («destorificazione istituzionale»). Racconto mitico e comportamento stereotipato si saldano nel blocco rituale mediante cui si scongiura la deriva caotica dell'indeterminato. Scrive De Martino:

la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che *arresta* la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un

Indeterminazione e simbolo rituale. Alcune osservazioni filosofiche sulla Terra del rimorso, pp.17-41.

²⁵ Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 133. La differenza fra magia e religione riaffiora in Id., *Morte e pianto rituale*, cit., p. 40 e in Id., *Sud e magia*, cit., p. 123.

²⁶ Sergio Fabio Berardini, *Presenza e negazione*, cit., p. 37, nota 45.

²⁷ Ernesto De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 139.

orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stesso trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa. Qui è dato già scorgere il carattere *tecnico* della ripresa religiosa, poiché in luogo della alienazione irrelativa e delle diverse inautenticità esistenziali che ne derivano viene ora istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che segnala, ferma e riporta a sé l'alienazione²⁸.

Un esempio di questa tecnica di domesticazione è dato dal «lamento rituale» nella sua capacità di *oggettivare* il dolore istituendo un regime di destorificazione nel transito che «attenua l'asprezza dell'insopportabile situazione storica reale» (*questo* lutto, che ha colpito *me*) mediante la «regola della periodicità dei ritornelli emotivi»: in tal modo si stabilisce un rapporto con le «tentazioni irrelative della crisi» che ne sospende l'azione nefasta attraverso il regime ordinato del *planctus* ritualizzato.

Nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa, cioè la loro reintegrazione culturale e il loro dischiudersi verso il mondo dei valori²⁹.

Il "sensibile" della destorificazione

Qui veniamo al cuore della questione, rivelato in alcuni momenti incisivi di una fenomenologia storica in cui l'opera del sensibile si precisa quale cardine del nesso crisi-reintegrazione. In *Morte e pianto rituale* (1958), il fuoco del problema è identificato nell'exasperazione con cui l'episodio della morte ribadisce il conflitto natura/cultura. L'irruzione dell'evento luttuoso, la sua radicale estraneità all'umano ordine della scelta e della decisione genera la «crisi del cordoglio» come parossistica rivelazione di un possibile collasso della presenza umana nel mondo. Il rito del lamento funebre – elaborato

²⁸ Id., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 130.

²⁹ Id., *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 83-84.

secondo «unità dinamica di parola, di melopea e di gesto»³⁰ – costituisce lo strumento culturale con cui l'individualità afflitta fronteggia gli effetti potenzialmente deleteri che accompagnano il passaggio nefasto della morte. Il «saper piangere» secondo moduli rituali avvia l'aspra fatica dell'umana presenza volta a ripristinare i propri meccanismi di *oggettivazione* al cospetto dell'*inoggettivabile*: si tratta di negare «ciò che passa irrevocabilmente senza di noi» ricollocando il morire in un «orizzonte di scelta culturale», in maniera tale che il morire stesso si trasfiguri in evento luttuoso e l'ignuda morte passi nel «valore». De Martino rinviene il fenomeno nel corso di diverse esplorazioni etnografiche in Lucania, ma nelle fasi di rielaborazione storico-teorica si avvale di documenti folklorici e letterari antichi. I dati rinvenuti in territorio lucano costituiscono per De Martino un rilievo integrativo alle fonti antiche, compensando la penuria di elementi che tale documentazione rivela circa il rapporto fra perdita della presenza, crisi del cordoglio e ritualità della lamentazione funebre. Inoltre, l'analisi sul campo dischiude il principio per il quale il lamento funebre lucano non è che un «relietto del lamento antico»³¹. D'altro canto, l'orizzonte mitico di tale legamento simbolico appare angustiato e sconvolto «dalla millenaria storia cristiana», per cui di esso ben poco resta di utilizzabile al fine di una comparazione feconda. Ad ogni modo, sia in quel che rimane di un relietto folklorico, sia nella più ampia documentazione antica, è rilevata l'elaborazione dell'evento luttuoso tramite l'impiego di moduli letterari, mimici e melodici serbati nella memoria culturale di ciascuna lamentatrice. Conferisce un particolare rilievo al nostro discorso il fatto che l'attenzione di De Martino non si orienti unicamente al contenuto del lamento (la vita del defunto, i particolari della sua malattia, ecc.), ma altresì alla forma del suo ordine esteriore. Evidentemente, la ritualizzazione del pianto – il conferimento di un significato simbolico alla lamentazione – risolve la «caotica scarica parossistica» in un repertorio limitato di stereotipie mimiche in cui gli atti violenti sono riplasmati in un rinvio all'orizzonte metastorico che ne attenua la potenza nefasta, scongiurando l'ipotesi di gesti dannosi o perfino suicidi. In tal senso, il lamento funebre lucano è colto nelle azioni rituali che riplasmano «il gridato e l'ululato in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e ritornello sia dato orizzonte al discorso individuale»³². L'eventuale esplosione incontrollata, espressione del

³⁰ Ivi, p. 72.

³¹ Ivi, p. 68.

³² Ivi, p. 80.

«*planctus* irrelativo» è così contenuta entro *regimi di sensibilità culturalmente accettabili e ritualmente efficaci*. Alcuni documenti antichi attestano, a tale riguardo, la presenza di stereotipie mimiche in cui si modera il *planctus* nell'antico lamento funebre rituale. Eccone un elenco relativamente breve, ma significativo: «incidersi le carni, graffiarsi a sangue le gote o gli avambracci, percuotersi (il viso, la testa, la fronte, il petto, i fianchi, le gambe); decalvarsi, strapparsi la barba, voltolarsi nella polvere o nella cenere o cospargersene il capo, stracciarsi i vestiti, scalzarsi, farsi crescere la barba o i capelli».³³ Si tratta di schermi comportamentali che vertono sul corpo, nei quali la regola di iterazione drammatica e destorificante del vissuto critico corrobora la simulazione simbolica. I mezzi tecnici, quali «ritornelli emotivi» e «ritmi mimici», convalidano in ciascun atto ripetuto la forza del modello metastorico. Il cospargersi il capo di cenere avviene «come se si fosse cremati; il lasciarsi cadere per terra come se si fosse folgorati da morte»; altri atti di avvilito e di abiezione «raffigurano in forme relativamente più blande e attenuate il come se della volontà di morire»³⁴. De Martino riserva un'attenzione particolare alle mimiche connesse al «percuotersi ritmico»: il *kopetòs* rituale accompagna la traslazione simbolica dal cadavere come contenuto critico della circostanza luttuosa al morto come «memoria morale e come valore». Il gesto del percuotersi la testa con entrambe le mani, ampiamente testimoniato dal materiale archeologico greco ed egiziano, oltre che da alcuni indici folklorici, è individuato come una forma di «risoluzione simbolico-rituale delle tentazioni indiscriminatamente autolesionistiche del *planctus* irrelativo»³⁵. Il percuotersi riveste, in tal caso, la funzione simbolica di esibire dinnanzi al morto il cordoglio in tutta la sua ampiezza, in maniera che, vedendo, egli si plachi, e placandosi «desista dal vessare i vivi». Inoltre, qui emerge la valenza apotropaica del gesto simbolico, dunque il carattere agonale sotteso alla mimica del rito. In tale ordine il corpo si converte in oggetto significante: su di esso si riverberano, in forme simbolizzate, i rischi connessi alla perdita della presenza di fronte all'evento luttuoso e allo smarrimento di tutte le risorse in grado di far trapassare l'evento medesimo nel valore. La centralità dell'elemento sensibile nel corredo di tecniche deputate a fronteggiare la crisi è evidente, anche nei tentativi di operare un controllo rituale dei rischi del «furore», dell'«erotismo» e della «fame». Ciascuno di questi tre casi rinvia a un ordine

³³ Ivi, p. 186.

³⁴ Ivi, p. 187.

³⁵ Ivi, p. 198.

la cui efficacia, ancora una volta, investe la corporeità: il furore distruttivo si trova trasposto nei gesti di vendetta e nell'agonismo rituale; l'erotismo si risignifica nei giuochi lascivi e nelle esibizioni oscene; la cieca bulimia è riassorbita nel rito del banchetto funebre. In merito all'antico banchetto funebre, De Martino tiene conto di alcuni indici che provengono sia dal materiale etnologico sia da quello folklorico, i quali attestano forme di «necrofagia rituale funeraria» che s'incaricano di riprendere il sintomo di crisi in un'esperienza di riappropriazione ideale del morto. In tal caso, spiega De Martino, «lo stomaco come sepolcro media quell'uccidere i morti in noi che è il compito del lavoro del cordoglio»³⁶.

Sensibilità caotica e disordine rituale

Lo studio dei documenti antichi – anche in relazione ai casi ora esaminati – mostra la profondità storica di un fenomeno che l'indagine etnografica in territorio lucano rileva come in via di dissoluzione. Analoga sorte spetterà al «tarantismo»: fenomeno storico-religioso al quale De Martino rivolge la sua attenzione nel corso di un'esplorazione sul campo condotta nell'estate del '59. Le primitive fioriture medievali di questo fenomeno sono attestate da vari documenti relativi all'esorcismo musicale degli avvelenati dal morso della taranta; la sua storia risulta invece intrecciata con le «forme egemoniche di vita culturale» e le «influenze modellatrici o disgregatrici che ne derivano»³⁷. Anche in questo caso fu determinante il ruolo del cristianesimo. In tal senso, la sopravvivenza del tarantismo attestata alla fine degli anni Cinquanta nelle antiche contrade pugliesi rivela tanto i limiti del processo espansivo della civiltà cristiana quanto la pervicacia nei suoi tentativi, in quanto formazione culturale egemonica, di assorbire il differenziato panorama delle formazioni religiose minori sino a dissolverlo.

È noto come al tarantismo De Martino attribuisca – contro l'ipotesi medica che riconduceva il fenomeno a una malattia – la piena autonomia d'istituto religioso fondato sul simbolismo mitico-rituale in quanto elemento di reintegrazione culturale dell'individuo nella società. Tale complesso simbolico è articolato in maniera tale da offrire un orizzonte di «evocazione», di «deflusso» e di «risoluzione» del contenuto conflittuale generato dal «cattivo passato», quale poteva essere l'originaria soggezione, in particolare

³⁶ Ivi, p. 205.

³⁷ Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Net, Milano 2009, p. 35.

delle donne contadine, ad un destino non scelto che riemergeva costantemente col suo rigurgito opprimente. Non diversamente dal caso già esaminato del lamento rituale, qui il dispositivo tecnico-destorificante agisce nell'immanenza della forma rituale qualificandone l'operatività istituzionale. Nel momento in cui insorge «la crisi dell'avvelenato», è in questione la maniera in cui il frangente critico è risolto attraverso l'iterazione disciplinata di stereotipie gestuali, ovvero con l'ausilio di una prassi codificata che attualizza il mito in *azioni concrete ed esteriori*: danzare secondo la «disciplina del ritmo», annusare piante aromatiche, percepire determinati colori. Nella sua funzione di esorcismo coreutico-musicale-cromatico, il rito conferisce forma – ossia colore, ritmo e melodia – all'indeterminato dell'esperienza, facendo defluire le cariche conflittuali del «negativo», perciò ripristinando la presenza umana in quanto centro, ancorché fragile, di decisione e di scelta. Il riferimento all'esplorazione coreutico-musicale³⁸ e cromatica³⁹, oltreché olfattiva⁴⁰, conferisce un'importanza peculiare e qualificante ai movimenti del corpo e alla coscienza percettiva cui si giunge attraverso la percezione e i sensi nella concreta elaborazione del complesso mitico-rituale. Dall'insorgere della crisi al delinarsi degli «orizzonti simbolici di ripresa e deflusso» i *sensi* tracciano il confine fisico-simbolico entro il quale avviene l'evento rituale. In ciascun caso esaminato è dunque ribadita l'implicazione integrale della sensibilità nelle tecniche rituali: musica, danza, nastri colorati, erbe aromatiche, specchi e altalene modellano le prassi esteriori e formano il corredo degli oggetti estetici nell'ordine culturale della «taranta». Tanto più significativa deve dunque apparire – alla luce di quanto finora detto – la singolare rarefazione che proprio l'elemento sensibile registra entro il processo di «disgregazione culturale» di cui il

³⁸ «Il tarantismo comincia, prosegue e termina – come rito in atto – nella elementarissima prospettiva di un ridischiudersi alla esistenza storica collocandosi *pro tempore* sotto la protezione della ripetizione ritmica, sicura e prevedibile al pari dell'orbita di un pianeta»; *ivi*, p. 135.

³⁹ «Allo stimolo dei suoni faceva riscontro quello dei colori, al bramoso ascoltare certi strumenti come per assorbire ritmo e melodia si accompagnava il fissare avidamente lo sguardo su certi colori, e infine alla musica sgradita o stonata corrispondeva il colore ostile, suscitatore di impulsi aggressivi e di impeti di collera»; *ivi*, p. 150.

⁴⁰ «I vasi di basilico, di cedrina, di menta e di ruta erano impiegati durante l'esorcismo come stimolo olfattivo: la tarantata di tanto in tanto odorava queste piante aromatiche allo stesso modo come contemplava i colori dei drappi e dei nastri, o si accostava a questo o quello strumento per entrare con esso in particolare rapporto. In altri termini l'evocazione non si compiva soltanto attraverso suoni e colori, ma anche gli aromi potevano avere la loro parte, per quanto relativamente minore»; *ivi*, p. 131.

tarantismo si fa espressione alla fine degli anni Cinquanta. De Martino poté rilevare i segni della disarticolazione caotica del rito dentro il santuario di Galatina, in occasione dei festeggiamenti in onore di S. Paolo. L'immagine straziante delle donne che si dimenano urlanti nella Cappella di Galatina è la segnatura di una più che drammatica revoca del legame organico che univa la sensibilità, la forma rituale e l'opera valorizzante. Ora, fra le macerie di un rito inoperante e decaduto, le manifestazioni sensibili appaiono agli occhi dell'etnologo «senza nesso dinamico» e «senza ordine finalistico», un insieme disordinato di azioni e gesti fra di loro irrelati poiché privi di un sostegno mitico-rituale efficace e coerente.

Ora, davanti ai nostri occhi, non vi era che un intrecciarsi di crisi individuali, senza orizzonte [...]; non vi erano né la musica, né i nastri colorati, né l'ambiente raccolto del domicilio, né il vario simbolismo messo in moto dall'esorcismo musicale in azione: e in assenza di questo tradizionale dispositivo di evocazione e di deflusso i tarantati naufragavano. Di tanto in tanto sembravano accennare a qualche passo di danza, battendo il ritmo palma contro palma, o addirittura togliendosi le scarpe, suola contro suola; oppure tentavano per breve tempo di levare canti ora gai e ora melanconici, ritmi di tarantelle e nenie funebri: ma come se si aggrappassero per qualche istante a rottami di un naufragio affioranti sulle onde di un oceano tempestoso, e poi perdessero la presa, essi erano ben presto risommersi dalla crisi incalzante⁴¹.

L'icastica descrizione di De Martino pone un problema che impegna il nostro presente. La fine di un mondo culturale e il dispiegarsi in esso di «esperienze anestetiche», perché incapaci di legare organicamente le prestazioni della sensibilità ad un ordine culturale coerente, ci interroga oggi sul destino di una civiltà che alla religione come elemento di reintegrazione culturale della presenza umana nella società ha sostituito un altro modo di reintegrazione fondato sul dominio razionale della natura e sul controllo tecnico della vita. L'etnologia storicista e la scienza religiosa ci offrono un contributo ragguardevole alla conoscenza storiografica delle tecniche magico-religiose della sensibilità in quanto strumenti che qualificano, entro forme culturali definite, la posizione drammatica dell'uomo nella storia. I contesti nei quali quelle tecniche operavano appartengono, in larga misura al nostro passato; diversamente, il dramma della presenza umana rimane vivo, e non v'è

⁴¹ Ivi, p. 111.

narrazione sulla «post-storia» che possa risolverlo. Di certo nell'attuale tempo storico l'attitudine performativa della sensibilità non può prescindere dal ruolo che le tecnologie del controllo e dell'immagine svolgono nei processi elaborativi che oggi concorrono a dialettizzare il vitale con l'*ethos*. Qui l'esperienza di una sensibilità pienamente tecnicizzata dispiega i suoi percorsi di tutela e di riorganizzazione creativa del valore. In essi la presenza umana, per sua natura esposta all'imprevedibile e al contingente, non cesserà di generare e rigenerare in forme interattive il «senso»⁴². In un orizzonte nel quale la sfera del sacro è entrata «in agonia» e «la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale»⁴³, occorre ripensare la progettazione tecnologica della presenza in un quadro ove le diverse forme di valorizzazione (economica, morale, religiosa, filosofica, estetica) possano convivere senza escludersi. Questa visione plurale si rende effettiva arginando il rischio di assolutizzare una forma di valorizzazione umana (il tecnicismo). È su questo terreno che la civiltà moderna si impegna a ordinare una società e una cultura dotate di un simbolismo che sia espressione della storia umana. Per entro questo nuovo orizzonte la ricerca filosofica è chiamata a operare.

⁴² Pietro Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit. Si veda inoltre Mauro Carbone, *Filosofia-Schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano 2016. Nell'analisi di Carbone la sfera del «sensibile» è mobilitata in un quadro di riflessione che interroga, in modo particolare, gli effetti della rivoluzione digitale sull'intera dimensione della vita sociale. In tale prospettiva, la reintegrazione della presenza nel mondo è vincolata al piano di una «esperienza schermica»: un con-esserci sensibile e corporeo nell'universo degli schermi.

⁴³ Cfr. Ernesto De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 65, in cui si legge: «Il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale».