L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

9

l'inconscio e lo spazio

ISSN 2499-8729

Cassandra Basile
Sergio Benvenuto
Paolo Carignani
Gioele P. Cima
Claudio D'Aurizio
Raffaele De Luca Picione
Deborah De Rosa
Christophe Fradelizi
Michele Gallone
Alfonso Lombardi
Francesca Monateri
Janaina Namba
Stefano Oliva
Luigigiovanni Quarta
Tamara Sandrin
Tommaso Tuppini

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche
Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review

Indice

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio e lo spazio

L'inconscio e lo spazio
Intervista a Paolo Carignani
Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva.....p. 16

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry
Cassandra Basile.....p. 46

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan
Raffaele De Luca Picione.....p. 60

Terra incognita *: « espace » et « inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*
Christophe Fradelizi.....p. 89

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan
Alfonso Lombardi.....p. 114

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico
Tamara Sandrin.....p. 138

Essere padroni delle proprie velocità
Tommaso Tuppini.....p. 155

Inconsci

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik
Sergio Benvenuto.....p. 179

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto
Deborah De Rosa.....p. 204

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano
Michele Gallone.....p. 225

Les fondements biologiques de la psychanalyse
Janaina Namba.....p. 252

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino
Luigigiovanni Quarta.....p. 277

Note critiche

Le vie della sublimazione: a proposito di Sublimazione *a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis*
Gioele P. Cima.....p. 299

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società
Francesca Monateri.....p. 312

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 326
I seminari de *L'inconscio*.....p. 331

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/153

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino[1]

Luigigiovanni Quarta

1. Premessa. Un'interrogazione sul reale

In un denso racconto, recentemente ripubblicato in Italia, Arthur Machen si impegna nella descrizione di un anziano etnologo, rifiutato dalla sua comunità accademica di riferimento, che si muove sulla strada oscura di un interrogativo che lo attanaglia da tempo: e se quel mondo intermedio, costituito da folletti, *trickster*, streghe e stregoni, magia e riti fosse qualcosa di più che l'opera di simbolizzazione dell'umana forza culturale; se cioè «quegli esseri prodigiosi non fossero semplici *simboli* di un'antica realtà, ma *fossero stati reali essi stessi*, una volta, anche se col tempo la loro immagine s'era venuta trasfigurando» (Machen, 1895, pp. 100-101)?. Ovviamente, si tratta di un'opera letteraria di fine Ottocento, non particolarmente significativa dal punto di vista della trattazione etnologica e filosofica.

Tuttavia, l'interrogazione sulla parzialità dei nostri modelli esplicativi del mondo e dei soggetti in esso immersi non è

[1] Per la stesura di questo articolo devo ringraziare sentitamente Fabio Dei, Antonio Fanelli e Marianna Nardi, per i consigli, le critiche e le discussioni fertili su questi temi e sull'opera di de Martino.

circoscrivibile puramente all'invenzione letteraria. Ordini di problemi simili sono stati posti, in un contesto culturale molto differente, quello dello storicismo, e in una disciplina lontana dalla letteratura, l'antropologia, da uno dei principali studiosi italiani del Novecento, Ernesto de Martino.[2] Questo tipo di indagine ha un impianto fortemente epistemologico, tanto che, nel prosieguo della sua opera, la riflessione sulla *realtà* dei poteri magici tenderà a sfumare, lasciando emergere invece una prospettiva sempre più storicista ed esistenzialista.[3] Per questo motivo, in questo testo, mi concentrerò maggiormente su questa progressione verso la risposta fenomenologico-esistenzialista, ragionando su come questa permetta di instaurare un dialogo sempre più fecondo con la psicologia analitica.

---

[2] Per una prospettiva generale sull'uomo e sull'opera, importanti contributi sono stati forniti da Charuty (2009), Gallini (a cura di, 2005) e Angelini (2008). Di notevole interesse sono anche il volume monografico di *aut aut* a cura di Beneduce e Taliani (2015), e il lungo saggio critico di Dei e Fanelli (2015) che accompagna la nuova edizione del 2015 di *Sud e magia* (1959).

[3] Problemi in parte simili a quelli di de Martino sono stati, più di recente, posti da Eduardo Viveiros de Castro, con lo scopo di espandere il modello ontologico di separazione tra la datità del mondo naturale – che è uno – e la molteplicità dei soggetti conoscenti. L'inversione operata dall'antropologo brasiliano, che come de Martino usa ampiamente alcuni scritti di filosofia e psicologia contemporanea – in particolare, Gilles Deleuze e Félix Guattari – ha al suo interno un'interrogazione sul reale: è possibile che – seguendo la metafisica indigena amazzonica – i mondi siano infintamente più di quelli che noi concepiamo? (cfr. Viveiros de Castro, 2002; Id. 2009; Id. 2012). Sul confronto tra Viveiros de Castro e de Martino mi permetto di segnalare un lavoro in corso di pubblicazione, nel quale tento di mettere a confronto, segnalando possibili sovrapposizioni e necessarie divergenze, l'operazione ontologica del primo Viveiros de Castro con quella storicista del secondo (Quarta, 2019).

Le domande che attraversano l'intera opera demartiniana, infatti, si concentrano fortemente sul rapporto esistente tra l'uomo e il mondo e la forma dialettica che questo rapporto assume. Un mondo, tuttavia, che non può essere ridotto alla datità cui si rivolge la ragione naturalista ma che, invece, si costituisce come «la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori» (de Martino, 1977, p. 70). Il problema antropologico ed esistenziale che una tale definizione pone alla ragione umana è che, come acutamente nota de Martino, essa si produce all'interno di una polarità, di una tensione, di un *dramma* irriducibile: da un lato, il conato estremo affinché il modo non debba finire; dall'altro, la consapevolezza che, invece, esso possa finire. Tale *dramma* viene ripreso ininterrottamente dall'etnologo, che lo pone al centro di tutti i suoi lavori, tanto di quelli più teorici e comparativi – *Il mondo magico* (1948) e *La fine del mondo* (1977) – quanto di quelli più propriamente etnografici – *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961).

Tra i primi lavori e le elaborazioni più mature, tuttavia, si evidenziano delle differenze. Se, infatti, in *Il mondo magico* il tema della fine del mondo era legato direttamente alla struttura intrinseca del mondo arcaico (cui si accompagna l'inerente labilità della presenza), in *La fine del mondo* il tema diventa quello di decifrare i sintomi della condizione angosciante che si ingenera nella relazione con il negativo che si affaccia alla coscienza. Dall'apparato mitico-rituale si transita verso il *Weltuntergangserlebnis*, lo schizofrenico vissuto di fine del mondo. Certo, non è questo un semplice passaggio dal collettivo all'individuale, come ben sottolinea de Martino nel saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, apparso nel 1964 sulla rivista *Nuovi argomenti*. Al crollo schizofrenico

del mondo si accompagnano infatti esperienze più sfumate, che aderiscono alla sensibilità generale di un'epoca – quella borghese – e che si manifestano nell'arte figurativa, nella letteratura, nella filosofia contemporanea. Da qui, i riferimenti e le analisi dei testi di Sartre, Moravia, Lawrence, Heidegger. E si accompagnano, d'altra parte, a elaborazioni più collettive, come nella trattazione della crisi da parte del cristianesimo, dei movimenti profetici e millenaristici nel mondo contemporaneo, del marxismo europeo.

2. Lo scandalo dei poteri magici, tra cultura e psicologia

Ne *Il mondo magico*, opera nella quale si vede instaurarsi questa relazione feconda con la psicologia, la domanda che muove le analisi dell'etnologo riguarda la *realtà* dei poteri magici.[4] Si tratta di indagare la possibilità – scandalosa, per de Martino – secondo la quale la magia e i poteri magici, così come molteplici esperienze che, in Occidente, vanno a comporre il quadro delle esperienze parapsicologiche, e che de Martino nomina sotto l'etichetta di poteri paragnomici, telecinesi, telepatia, dermografismo e timpanismo suggestivo, non rispondano a costruzione errate o irrazionali, ma si offrano come vere e proprie positività. Sulla base di uno stringente confronto tra la letteratura etnografica a lui disponibile – che concerne prevalentemente gli aspetti legati alla *trance*

[4] Sulla serietà dell'interrogazione demartiniana riguardo all'ampliamento delle positività conoscibili e alla messa in prospettiva del concetto di realtà in *Il mondo magico*, l'analisi di Dei (1987) fornisce elementi essenziali sia per chiarificare il perimetro del dibattito sia per scongiurare una lettura relativista di de Martino.

sciamanica, alla chiaroveggenza, al signoreggiamento del fuoco[5] – e gli esperimenti di psicologia e parapsicologia,[6] de Martino pone il problema antropologico nei termini che seguono:

> I documenti che abbiamo allineato sono già sufficienti a porre il problema della realtà dei poteri magici, nel senso che invitano il pensiero a prendere una decisione alla quale non gli è possibile sottrarsi. La prima reazione del ricercatore è di trarsi d'impaccio dichiarando che i poteri magici sono a priori impossibili [...]. Ma quale che sia la motivazione di questo a priori, il fatto è che il documento etnologico non consente la negazione del problema. Per quanto l'argomento possa sembrare strano, o inquietante, o addirittura scandaloso, la sola presenza dei documenti precedentemente allineati impegna il pensiero in un agone inevitabile, e lo spinge per una via che dovrà ormai percorrere sino in fondo (de Martino, 1948, pp. 21-22).

L'accostamento del documento etnografico a quello psicologico, certo, ne *Il mondo magico* appare ancora profondamente strumentale. È il mezzo attraverso il quale si può *prendere sul serio* l'evento che proviene dall'esperienza

---

[5] Si intende, qui, una pratica rituale attraverso la quale è possibile camminare su un letto di tizzoni ardenti o maneggiare oggetti infuocati senza riportare danni fisici legati alle alte temperature. De Martino fa riferimento ad un'ampia messe di dati etnografici reperiti attraverso le opere di Basil Thomson, T. M. Ocken, Walter Edward Gudgeon, Martin Gusinde, Sergej Michajlovič Shirokogoroff.

[6] I riferimenti principali sono il testo di Pierre Janet, *L'automatisme psychologique* (1889), Alberto von Schrenck-Notzing, Eugène Osty e Charles Richet. Sulla valorizzazione della dimensione della metapsichica e della parapsicologia risulta estremamente utile la postfazione di Silvia Mancini alla versione francese de *Il mondo magico*, a partire dalla quale, in Francia, si è generata un'aspra polemica tra Giordana Charuty (2001), fortemente legata all'ortodossia storicista demartiniana, e Silvia Mancino e Bertrand Méheust (2002).

lontana di popoli arcaici, non relegando immediatamente questi dati al regno della irrazionalità, ma utilizzandoli come una possibilità di apertura del pensiero all'esercizio della critica e del dubbio (*ivi*, p. 22). Si tratta, insomma, di trovare una corrispondenza tra lo *scandalo* dei popoli lontani e lo *scandalo* interno all'Occidente, che ci obbliga a confrontarci a dati irriducibili al modello egemonico,[7] riconoscendone la loro dimensione puramente storica e contingente.

Questo scandalo apre la coscienza storica al problema dell'*esserci-nel-mondo*, ovvero alla capacità dell'umano di contrapporre al rischio della caduta nella datità una produzione culturale che garantisca l'aderire dell'uomo a un orizzonte progettato secondo i valori. Nondimeno, la presenza di temi psicologici non si risolve solo in una funzione strumentale. Nel

[7] Il modello egemonico va qui inteso come il mondo positivista delle scienze naturali. Il confronto tra un'analisi storico-culturale e l'approccio scientifico al reale è un tema più volte ripreso ne *Il mondo magico*, in particolare per sottolineare quanto lo scetticismo intrinseco nel secondo sia un carattere distintivo della «boria culturale» dell'Occidente nella sua declinazione più contemporanea. Tema, peraltro, fortemente valorizzato anche da Croce, che vi ritorna nel saggio *Intorno al magismo come età storica* (1949), nel quale, pur criticando fortemente l'operazione di storicizzazione delle categorie supposta da de Martino, egli non si distacca per nulla dalla polemica anti-naturalista mossa dal suo allievo. Uno dei passi più rilevanti di questo *j'accuse* lo si ritrova nell'analisi degli esperimenti sui poteri paragnomici cui fa seguito l'aspra condanna di Wilhelm Wundt. Riprendendo, in modo polemico, il giudizio che Wundt aveva formulato a proposito dei lavori Richet sulla telepatia, de Martino ripercorre la differenziazione tra la scienza di Copernico, di Newton, di Leibniz, di Kant e «un mondo di spiriti folletti, di maghi e di "medi"». Da una parte, il mondo delle grandi leggi universali, che fondano l'approccio naturalista al mondo – definito, da de Martino, *dogmatico* –; dall'altra, un mondo intriso di soggettività, di «singoli individui empirici» (cfr. de Martino, 1948, pp. 49-50). Appare evidente come, nell'esplorazione demartiniana, la propensione dogmatica si costituisca come problema rispetto a una seria indagine del mondo.

cammino che porta de Martino da *Il mondo magico* a *La fine del mondo*, infatti, ci sono altre discorsività che si insinuano costantemente nella riflessione dell'autore, la psicologia e la psicopatologia, con le quali egli ingaggia un dialogo serrato, confrontandosi, sul piano teorico, con alcuni dei maggiori esponenti di area tedesca e francese: Pierre Janet, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Ludwig Binswanger, Henry Ey, Alfred Storch.[8] Si notano già, ne *Il mondo magico*, degli echi della psicanalisi che verranno, nelle ricerche successive, affrontati in modo più specifico e sistematico. Alcuni elementi, in particolare, ci fanno presupporre una certa consonanza con temi peculiari della psicanalisi e, più nel dettaglio, della psicanalisi freudiana. Sono tutti contenuti nel secondo dei tre capitoli che compongono *Il mondo magico* e riguardano, in qualche misura, il rapporto che si produce tra l'evento culturalmente non ordinato e la reazione del soggetto. Il capitolo, infatti, inizia con una attenta descrizione dello stato *olon* tra i Tungusi, uno stato nel quale si possono trovare alcuni soggetti nei quali un forte shock emozionale causa una rinuncia alla propria soggettività specifica, portando a una situazione di profonda ecolalia: «il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento» (*ivi*, p. 72).

Al di là del fatto che alcuni degli stati psicologici che de Martino tratta rimandino più propriamente a certe forme di disturbo schizofrenico, è interessante notare come il rapporto tra la presenza e la sua crisi sia fortemente mediato dall'improvviso manifestarsi di un evento proveniente dall'esterno, dal mondo.

[8] Richiami sui rapporti tra de Martino e la psicologia si ritrovano in Gallini (1977), Ginzburg (1979), Satta (2005), Talamonti (2005a; 2005b), Angelini (2015), Beneduce (2015).

Come nella nevrosi traumatica, ampiamente studiata da Janet e Freud,[9] l'evento produce una fissazione del sintomo che implica un'abdicazione protettiva delle funzioni cognitive coscienti o, nel lessico demartiniano, «ravvisiamo una presenza che abdica senza compenso». Ed egli prosegue: «la presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza» (*ivi*, p. 72). Questa possibilità reale e radicale, qui schematizzata in un evento individuale, che riguarda singoli soggetti, è una possibilità immanente ai mondi umani, prodotta dall'incombere minaccioso di un *nulla* che è *oltre* e che, con il suo semplice presentarsi alle soglie dei mondi culturalizzati, mette in discussione la loro più concreta esistenza. Come con la teoria del trauma in Freud e Janet, qui si riconosce anche una fortissima covergenza, financo lessicale, con la teoria della fissazione in Binswanger, determinata dal fatto che «la presenza si è "incastrata" in un determinato modello di esperienza da cui non [...] riesce più ad allontanarsi» (Binswanger, 1952, p. 347).
Ad ogni modo, tale esperienza del nulla che incombe è incessantemente descritta dall'antropologo nei termini di un'angoscia della presenza che annuncia la realtà possibile della sua negazione. Una simile angoscia richiama quella definita nel Freud di *Al di là del principio di piacere*, laddove essa è definita come «una certa situazione [...] di attesa del pericolo o di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto» (Freud, 1920, p. 198). Angoscia che, ci ricorda il padre della psicanalisi, non ha in sé nulla di distruttivo ma, anzi, rappresenta un meccanismo protettivo rispetto all'insorgere della nevrosi traumatica.

[9] Si vedano Freud (1915-1917) e Janet (1889).

Così come in de Martino questo stato angoscioso dell'esperienza vissuta, propria dell'umano, obbliga a collocarsi in un mondo orientato al valore, ovvero intriso dell'opera umana che si contrappone all'avanzare informe del negativo. Siamo dunque nel cuore del *dramma* – che andrebbe riletto nella sua ambivalenza semantica, come rimando figurativo a una situazione di estrema gravità e come *mise en scène* estremamente reale – della presenza, che invoca gli strumenti della cultura, magici o meno che siano, in favore di una restaurazione dell'ordine dell'umanamente programmabile. Siamo appunto al cuore della tensione e della polarità cui sopra si faceva riferimento, tra il dover essere del mondo e il poter non essere in nessun mondo possibile. Ed è in questa oscillazione costante tra i due poli che si incunea la cultura a garantire al soggetto la possibilità di ancorare la propria presenza. La cultura si offre quindi come un insieme complesso di strumenti che consentono, soprattutto sul piano del *simbolo*, di far sì che il divenire, da una parte, e l'eterno ritorno dell'identico, dall'altra, non comportino lo scioglimento della presenza in un mondo ostile e nullificato.

3. Il dramma della presentificazione: simbolo e sintomo

Su questo dramma si innesta la rilettura demartiniana della psicologia e della psicopatologia. La seconda, infatti, gli permette di riflettere sulla somiglianza tra i vissuti personali di sprofondamento dell'ordine culturalmente costruito – il *Weltuntergangserlebnis* – mentre la prima gli consente di stabilire dei parallelismi con la manipolazione e l'efficacia della dimensione simbolica. In *La fine del mondo*, il problema della

presenza è costruito attraverso una forte risonanza con il problema del crollo del mondo individuale, della vita al di fuori della comunità.

> Il segno interno della mondanità, ciò che costituisce il suo carattere fondamentale di normalità, è la sua progettabile intersoggettività, il suo appartenere a una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata [...]. La perdita della "normalità" del mondo è il perdersi della sua storicità, il suo uscire dal cammino che dal "privato" porta al "pubblico"» (de Martino, 1977, pp. 100-102).

Si tratta, qui, di comprendere come, anche nel vissuto individuale, si produca una specifica costruzione della presenza – dell'Io che dialettizza con il mondo, in termini più specificamente psicanalitici – che, però, opera in senso opposto rispetto all'ordine della cultura.
È una costruzione della crisi che si fonda in stretta analogia con la psichiatria esistenzialista. Specificamente di Binswanger, che ricorda come sia essenziale comprendere che, nella schizofrenia, l'ordine strutturale della presenza «"viene meno" e mostra delle fessure», ordine cui segue un intervento specifico della presenza al fine di risolvere tale disorganizzazione (Binswanger, 1957, p. 252). Questa disorganizzazione, identificata dall'antropologo italiano nella inversione del rapporto tra pubblico e privato, tra chiusura del sé in uno spazio separato e apertura alla vita comunitaria è precisamente ciò che gli permette di articolare uno spazio di differenza tra risposta psicanalitica e risposta magico-rituale, tra simbolo-sintomo e simbolo-rito.
È, cioè, ciò che gli consente di instaurare, da una parte, uno scambio proficuo con la psicologia analitica ma, dall'altra, di

prenderne immediatamente le distanze. E questa ambivalenza la si avverte con forza nella concettualizzazione dinamica del rapporto tra mito e rito: il rito è la tecnica specifica che permette al mito, e al piano simbolico in esso contenuto, di rendersi attivo nella sua impresa di esorcizzazione del negativo, di destorificazione. Il rito è il mezzo attraverso cui il mito può realmente mascherare il fluire della storia. Il rapporto rito-mito, insomma, permette di reintegrare «le alienazioni operanti nell'inconscio» (de Martino, 1977, p. 137) senza retrocedere da quel piano metastorico che garantisce di vivere in un *come se*: di essere nella storia come se non lo si fosse. Ed è proprio in questi riferimenti apparentemente minuti, nella dimensione dell'inconscio – ripresa anche in *La terra del rimorso* –, del simbolo, del sogno, che de Martino istituisce prossimità e differenze rispetto alla psicanalisi.[10] Il dispositivo mitico-rituale, infatti, e la tecnica psicanalitica mettono in mostra innegabili punti di contatto, soprattutto nella gestione del simbolo (cfr. de Martino, 1963, pp. 146-147; Id., 1962, pp. 22-35). È l'autore stesso che si spinge ad asserire una omologia tra la «iterazione rituale del mito nella vita religiosa e l'abreazione come momento fondamentale della terapia psicanalitica» (de Martino, 1977, p. 135).

Ovviamente, viene subito in mente il racconto offerto da Freud nel secondo capitolo di *Al di là del principio di piacere*: un bambino che gioca con un rocchetto a cui è avvolto un filo,

[10] Angelini ricorda come per de Martino «"addormentarsi è un atto rischioso [...] perché il sopravvenire del sonno indebolisce la solidità dei limiti della presenza e apre la possibilità della coscienza onirica" [...]. Lo stato oniroide, nelle sue diverse forme, è la zolla sotto cui cova ed esplode, se non disattivata, la mina del "non esserci in alcun modo al mondo" – che non riguarda però il sogno in sé, ma il sogno non condivisibile: il sogno del buio» (Angelini, 2015, p. 103).

lanciandolo lontano da sé – facendolo scomparire – e riportandolo a sé – facendolo ricomparire.[11] In questo gioco lo psicanalista intravede un modello specifico di gestione simbolica attraverso il quale il bambino può controllare affettivamente il distacco dalla figura materna. Gioco che, appunto, stabilisce un controllo che richiama un «elevato grado culturale» del bambino e che, in quanto prodotto culturale, evita la produzione del trauma. Tanto in Freud quanto in de Martino, il gioco, il sogno, il mito hanno questa caratteristica comune: di essere un'elaborazione culturale raffinata che impone una specifica abolizione dello spazio e del tempo *normale*. E attraverso l'abolizione del rapporto storico di spazio e tempo, il dispositivo mitico-rituale e la tecnica psicanalitica operano un passo indietro.[12] Si volgono al passato e discendono in un regno infero. Per entrambe la catabasi si istituisce come passo essenziale per procedere in un percorso di risalita al regno della storia, per la prima, e della coscienza, per la seconda. E tuttavia non parliamo della stessa anabasi per due ragioni.

---

[11] Non è di secondaria importanza segnalare che l'uso che de Martino fa dell'esempio fornito da Freud è solo parzialmente coincidente con la riflessione psicoanalitica. In Freud, infatti, il caso del bambino e del rocchetto serve a costruire la realtà della pulsione di morte. In de Martino, invece, proprio grazie all'evidenza dell'elevato sviluppo culturale del gioco, l'esempio è funzionale ad affermare un parallelismo con l'utilizzazione mitico-rituale del simbolo, al fine di produrre un universo umano culturalmente orientato al valore, capace, proprio per questo, di superare il senso destrutturante dell'esperienza della morte – tra le tante forme che può assumere il negativo.

[12] Sul senso dell'operare *un passo indietro*, nonostante un ampio riferimento agli studi di Claude Lévi-Strauss (cfr. de Martino, 1962, pp. 31-35), il riferimento storico-culturale principale di de Martino è Mircea Eliade (1957).

Per l'antropologo, il tempo mitico è un tempo senza storia e proprio per questa ragione riesce a produrre quel passo indietro, quel *come se* attraverso il quale la presenza si reintegra. Nella psicanalisi, invece, il tempo è già il tempo storico dello sviluppo individuale e l'abreazione permette di riportare a livello di coscienza ciò che, in quanto rimosso, apparteneva al dominio dell'inconscio (cfr. Freud, 1920, pp. 201-203). Ci si rivolge al passato e si fa un passo indietro per attivare il ricordo traumatico che si è installato nel nostro tempo, in quello dell'infanzia, pur in modo non cosciente. Il passo indietro del mito, invece, è quello di un'eco delle origini, un ritorno rituale nel tempo non storico di una fondazione dell'umano. Due simboli da riattivare, certamente; ma in tempi differenti e con esiti storici differenti – sebbene, tuttavia, con simili finalità, cioè il superamento di una crisi.

In una certa misura, la differenza più grande è proprio in quel passaggio dal pubblico al privato e dal privato al pubblico che segna la distanza tra la psicanalisi, dove il simbolo diventa sintomo, chiuso in sé stesso, e il mondo magico, o qualsiasi mondo culturalmente orientato, che, invece, dischiude il simbolo nella direzione dell'affermazione del valore, cioè dell'umano operare. E questa distanza, rielaborata in molti appunti presenti in *La fine del mondo*, è chiaramente riassunta in un breve passo del saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*:

> Sotto la spinta della psicanalisi fu [...] scoperta l'omologia fra la rivissuta iterazione rituale di un mito delle origini e l'abreazione nel corso della terapia psicoanalitica, e fu dallo stesso Freud abbozzata una distinzione fra la "coazione a ripetere" e l'attiva ripetizione del giuoco e del rito. Ma fu soprattutto merito dello Jung l'aver messo in rilievo il

> dinamismo del simbolo, e cioè il suo carattere di ponte che dischiude il passaggio dalla crisi alla reintegrazione, dal passato che torna in modo cifrato e irrelato al presente che nella decisione responsabile determina il passato e il futuro, dal *sintomo* chiuso, isolante e passivamente subito all'apertura verso il mondo dei valori culturali (de Martino, 1962, p. 50).

4. Conclusioni. Lo scandalo dell'altro e il nuovo umanesimo

Ciò che ho voluto mostrare, quindi, è che la relazione che il pensiero demartiniano instaura con la psicologia è fruttuosa e approfondita, e accompagna lo studioso in un dibattito serrato che dura lungo tutta la sua vita intellettuale. Un dibattito a senso unico, certo, nel quale possiamo riflettere più sulle appropriazioni linguistiche e semantiche operate da de Martino che sull'instaurarsi di un vero e proprio campo di lavoro comune tra etnologia storicista e psicanalisi. Le ragioni di questa appropriazione sono più profonde di una semplice e parziale convergenza teorica. Porre il problema della realtà dei poteri magici, del funzionamento del dispositivo mitico-rituale, così come del mondo simbolico, dell'inconscio, della psicologia e della parapsicologia; porre il problema dello *scandalo* che nella coscienza storica contemporanea questi elementi dell'umano suscitano; porre questo tipo di interrogativi vuol dire aprire la stessa coscienza storica alla possibilità di uno *scandalo* ancora più profondo che si manifesta nell'incontro con l'altro, con l'alieno.

È un modo specifico di superare le aporie identitarie cui possono condurre, in modo differente, tanto il relativismo esasperato quanto l'etnocentrismo sordo alla differenza. Si tratta, allora, di edificare – come in qualche modo ha fatto la

psicanalisi, da un lato, e l'antropoanalisi di Binswanger, dall'altro, con la messa in prospettiva storica del rapporto culturalmente fondato tra normalità e anormalità, tra ordine e disordine[13] – un nuovo umanesimo, capace di includere e arricchire quel comune orizzonte storiografico all'interno del quale si dà e si eternizza l'opera di valorizzazione dell'uomo.
È quindi un modo di superare l'asfittico panorama offerto dal «sapere meramente naturalistico», incapace di accogliere in una riflessione più ampia il dato inconsulto, l'elemento di quella «natura culturalmente orientata» che si sottrae al legalismo imposto a un mondo interamente depauperato dal soggetto. Scrive de Martino

> In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica di delle dimensioni umane *oltre* la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente (de Martino, 1977, p. 321).

La capacità di superare la prospettiva del dogmatismo ideologico – qualsiasi forma esso assuma – vuol dire, quindi, garantire alla coscienza storica la possibilità concreta di arricchirsi delle infinite manifestazioni in cui l'opera umana si è data forma. L'ampliamento dell'orizzonte storiografico, compito che de Martino si impone da *Il mondo magico* fino a *La fine del mondo,* ci pone di fronte, allora, alla paziente

[13] Da questo punto di vista, osservazioni importanti si possono ritrovare in *Il caso di Lola Voss* (cfr. Binswanger, 1949).

costruzione di un pensiero che si offre nella forma specifica del pensiero critico.

Bibliografia

Angelini, P. (2008), *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.

Id. (2015), *Sogno e civiltà. Notizie sull'ultimo lavoro di De Martino*, in *aut aut*, n. 366, pp. 79-103.

Beneduce, R. (2015), *Angoscia e volontà di storia*, in *aut aut*, n. 366, pp. 149-183.

Id., Taliani, S. (a cura di) (2015), *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, volume monografico di *aut aut*, n. 366.

Binswanger, L. (1949), *Il caso di Lola Voss*, tr. it., in Id. (1973), pp. 269-345.

Id. (1952), *La Fissazione (Verstiegenheit)*, tr. it., in Id. (1973), pp. 346-353.

Id. (1957), *Introduzione a* Schizofrenia, tr. it., in Id. (1973), pp. 251-268.

Id. (1973), *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma.

Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di) (2019), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.

Charuty, G. (2001), *Le retour des métapsychistes*, in *L'Homme*, n. 158-159, pp. 353-364

Id. (2009), *Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, Marseille.

Croce, B. (1949), *Intorno al magismo come età storica*, in de Martino (1948), pp. 242-253.

de Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2017[3].
Id. (1959), *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015[2].
Id. (1961), *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Il Saggiatore, Milano 2002.
Id. (1962), *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013.
Id. (1963), *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in de Martino (1993), pp. 145-151.
Id. (1964) *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in Id. (1977), pp. 547-579.
Id. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019[2].
Id. (1993), *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma.
Dei, F. (1987), *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino tra razionalità e relativismo*, in *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena*, n. 8, pp. 179-208.
Id., Fanelli, A. (2015), *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, in de Martino (1959), pp. IX-LLII.
Eliade, M. (1957), *Miti, sogni e misteri*, tr. it., Rusconi, Milano 1976.
Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
Id. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Gallini, C. (1977), *Introduzione*, in de Martino (1977), pp. IX-XCIII [questa introduzione compare solo nella prima edizione del 1977].

Id. (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli.

Genovesi, F. (a cura di) (2019), *I racconti delle tenebre*, Einaudi, Torino.

Ginzburg, C. (1979), *«La fine del mondo» di Ernesto De Martino*, in *Quaderni storici*, vol. 14, n. 40, pp. 238-242.

Janet, P. (1889), *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris.

Machen, A. (1895), *La storia del sigillo nero*, tr. it., in Genovesi (a cura di) (2019), pp. 71-110.

Mancini, S., Méheust, B. (2002), *La réponse des « métapsychistes »*, in *L'Homme*, n. 161, pp. 225-237.

Quarta, L. (2019), *«Penser autrement», ovvero l'impresa filosofica di un antropologo*, in *Giornale Critico di Storia delle Idee*, n. 2/2019, pp. 301-319 [in corso di pubblicazione].

Satta, G. (2005), *Le fonti etnografiche de* Il Mondo Magico, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 57-78.

Talamonti, A. (2005a), *La labilità della persona magica*, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 79-114.

Id. (2005b), *Letture da Pierre Janet*, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 163-178.

Viveiros de Castro, E. (2002), *Il nativo relativo*, tr. it., in Brigati, Gamberi (a cura di) (2019), pp. 107-144.

Id. (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris.

Id. (2012), *Prospettivismo cosmologico in Amazzonie e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University febbraio-marzo 1998*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2019.

Abstract

An Anthropology of Scandal. Magical-ritual Devices and Psychology in Ernesto de Martino

We recognize the presence of a dialogue with psychoanalysis in the entire intellectual production of Ernesto de Martino. Both the literature on trauma, and the relation between symbols and the psychoanalytical technique are grounds to measure the cultural functioning of magical devices. For de Martino, myth is a true story where we might catch sight of man's attempt to protect himself from the negative. From the reality of magic powers until psychopathologies, his work aims to reflect on the scandal of the encounter with the Other that allow us to reach the real human purpose: to construct a new humanism.

Keywords: Magical Devices; Humanism; *Dasein*; Dehistorification; Symbol.