



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

inconscio

e antropologia

ISSN 2499-8729

Livio Boni / Giacomo Clemente / Raffaele De Luca Picione / Rita Dodaro / Olivier Douville / Giovanni Fava / Salvatore Inglese / Giuseppe Maccauro / Francesco Novelli / Ivan Rotella / Arianna Salatino / Marco Valisano



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 12 - Inconscio e Antropologia
Dicembre 2021

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 04-02-2000

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 12 - Inconscio e Antropologia
Dicembre 2021

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alumni, 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

Caporedattrice

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, Andrea Saputo, Emiliano Sfara

Responsabile della comunicazione

Nello Maruca

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale

Lo spettro dell'uomo. Tra inconscio e antropologia

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi p. 8

Inconscio e Antropologia

*Entre magie et idéologie: les deux versants de la croyance
chez Octave Mannoni*

Livio Bonip. 20

*Quel inconscient entre psychanalyse et anthropologie
aujourd'hui ?*

Olivier Douville.....p. 40

*Astragali e chimere in eccesso o in assenza di padri: culture,
migrazioni, psicopatologie*

Salvatore Inglese.....p. 104

*Automatismo e ripetizione: ritualità e psicopatologia nel
pensiero di Ernesto de Martino*

Giuseppe Maccauro, Raffaele De Luca Picione.....p. 138

*La linea e il nome dell'uomo: a proposito di una rimozione.
Derrida lettore di Leroi-Gourhan*

Francesco Novelli.....p. 163

Inconsci

Soggettivazione significativa e precostruzioni semantiche. La posizione dell'inconscio in Les vérités de La Palice di Michel Pêcheux

Giacomo Clementep. 188

Oblio, rimozione e conflitto nella storia: l'influenza freudiana nel pensiero di Nicole Loraux

Rita Dodarop. 208

Theodor Lipps e la nascita della psicoanalisi

Ivan Rotellap. 224

Note critiche

Ontologia o morfologia? Alcune note intorno a Sulla svolta ontologica, a partire da Philippe Descola

Giovanni Favap. 239

Raccontare storie. Al cinema con lo psicoanalista di Vittorio Lingiardi

Arianna Salatino.....p. 248

Il vero per davvero. Contributo per un bilancio critico della svolta ontologica in antropologia

Marco Valisano.....p. 257

Notizie biobibliografiche sugli autori..... p. 273

Automatismo e ripetizione: ritualità e psicopatologia nel pensiero di Ernesto de Martino

Giuseppe Maccauro, Raffaele De Luca Picione

1. Introduzione

È molto difficile delineare un quadro esaustivo dei rapporti che intercorrono fra due discipline, l'antropologia e la psicoanalisi, che soprattutto nel corso del '900 hanno percorso strade parallele, o talvolta strettamente intrecciate. Amplissimo sarebbe infatti l'elenco degli autori che, dal fronte degli studi psicologici, hanno rivolto l'attenzione al dato etnografico, o a quello della ricerca antropologica, trovandovi risorse, affinità, ed una comune propensione per l'esplorazione degli strati più profondi della storia e della psiche umane. Un'immagine che molto aveva colpito l'antropologo italiano Ernesto de Martino, forse, ci permette meglio di ogni altra di comprendere i motivi di un legame tanto significativo: è quella con cui Ernest Jones descriveva l'anticamera dello studio viennese di Sigmund Freud - il padre della psicoanalisi, appassionato di antichità egizie, greche, etrusche, e dei manufatti di civiltà ancora più arcaiche - dove gli oggetti raccolti nel corso dei suoi viaggi in Italia e in Grecia trovavano posto e costituivano un campionario di mondi sommersi (de Martino, 1963, pp. 145-146). Una passione da

“geologo” per gli strati più profondi della storia di un’umanità ancora immersa nelle illusioni della sua stagione infantile, ma anche un’indicazione significativa della direzione in cui procede l’indagine psicologica, orientata verso il fondo, verso gli strati primitivi della psiche, che i sedimenti dei successivi sviluppi hanno coperto e nascosto.

Sono numerose le circostanze in cui l’autore più importante dell’antropologia italiana, Ernesto de Martino, riconosce l’esistenza di un rapporto di consanguineità culturale fra i due campi d’indagine richiamati, e a partire dalla sua ipotesi di una *Stimmung* comune fra antropologia e psicologia, il nostro lavoro di indagine vuole approfondirne uno dei concetti chiave, quello di *presenza*, mettendone in evidenza i legami con il dibattito psicologico del tempo, con particolare attenzione alle questioni sollevate da un autore, Pierre Janet, il cui nome ricorre sovente in alcune delle pagine più significative di de Martino (cfr. Maccauro, 2016).

de Martino segue le strade aperte dagli indagatori dell’inconscio sin dagli anni in cui prepara il suo lavoro su *Il mondo magico* (1948), il testo in cui appaiono ormai definiti alcuni dei problemi centrali della sua riflessione: pensiamo al concetto di *presenza*, ma anche alla descrizione delle modalità attraverso le quali, nel mondo antico, il rischio della crisi della presenza viene fronteggiato attraverso il ricorso alle stereotipie del rito magico-religioso. Pierre Janet, che aveva pubblicato un libro importante intitolato *L’Automatisme psychologique* (1889) e che non era insensibile al tema delle possibili relazioni fra fenomeni patologici e forme di comportamento primitive - anni dopo, nelle sue conferenze al Collège de France, sarebbe ritornato sugli studi su *L’anima primitiva* (1927) di un altro importante autore francese, come Lucien Lévy-Bruhl (cfr. Janet, 1929, pp. 161-166)

- attraverso il concetto di *automatismo* forniva a de Martino una possibile chiave concettuale per l'interpretazione dei fenomeni complessi e decisivi che questi avrebbe trattato sia ne *Il mondo magico*, sia, dieci anni dopo, in *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958).

2. Etnologia e psicopatologia ne *Il mondo magico*

L'attenzione di de Martino per l'opera dello psicologo francese Janet ha origine negli anni in cui lo studioso napoletano si concentra sul tema del magismo dei popoli primitivi e inizia a raccogliere i materiali per la stesura di quella che diventerà la sua seconda monografia, *Il mondo magico* (cfr. Talamonti, 2001, pp. 163-178). L'opera sul magismo, pubblicata nel 1948, ebbe un'ampia diffusione in Italia e fu accolta da giudizi contrastanti (cfr. Severino, 2012), divenendo un piccolo caso letterario e una prima, significativa panoramica su quei problemi che de Martino metterà al centro della propria riflessione fino alla fine della sua vita: ne *Il mondo magico*, talvolta liquidato frettolosamente come fase parentetica della sua produzione, de Martino sembra indicare molto nettamente i problemi che lo affasciano e che resteranno costantemente al centro della sua riflessione, anche quando smetterà le vesti di etnologo dei popoli extraeuropei, per dedicarsi alle sopravvivenze magiche delle civiltà contadine del Sud Italia, o alla crisi della civiltà borghese occidentale.

La ripresa del testo janetiano ha, per de Martino, una funzione innanzitutto comparativa: si annuncia qui, nelle prime pagine de *Il mondo magico*, quel tratto caratteristico della sua ricerca, che si alimenta dal confronto fra il dato etnologico e quello clinico, o fra *apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, per

richiamare il titolo di uno dei suoi ultimi lavori pubblicati prima di morire. Non è questo l'aspetto che intendiamo però approfondire. L'apporto fornito dalle letture di Janet riguarda la formulazione di uno dei concetti cardine dell'antropologia demartiniana, vale a dire quello di *presenza*, cioè quel sentimento che connette il piano dell'esistenza soggettiva con quello culturale, storico e sociale, sentimento primario ma anche sempre precariamente raggiunto del proprio *avere senso* all'interno di un *mondo dotato di senso*, costruzione sempre al rischio di una *crisi*, la quale genera la perdita di distinzione nel suo farsi storico tra soggetto e oggetto, fra pensiero ed azione, fra forma e materia (cfr. de Martino, 1958).

Per inquadrare correttamente il problema che intendiamo trattare, occorre innanzitutto ricordare che l'analisi demartiniana si colloca dentro un più ampio quadro teorico di critica della "metafisica del soggetto" occidentale e di polemica contro l'ipotesi storica del concetto di realtà maturato in Occidente dai secoli della Rivoluzione scientifica, e da allora - secondo de Martino - di fatto mai messo in discussione. Accogliendo suggestioni caratteristiche della temperie culturale del suo tempo, de Martino indirizza lo sguardo alle manifestazioni della cultura umana che, perfettamente coerenti e integrate all'interno del contesto delle società primitive, "viste da Occidente" acquisiscono i tratti tipici del comportamento patologico, perché inconciliabili con l'immagine del soggetto cartesiano e kantiano: un soggetto padrone delle proprie rappresentazioni, per il quale l'emersione dal mondo della natura, e la capacità di contrapporsi ad essa, ha perso il carattere drammatico della lotta dell'uomo primitivo contro il rischio di "perdere la presenza". È dentro questa lotta che rintracciamo la funzione storica del mondo magico - un mondo per il quale «l'individuazione non è un fatto,

ma un compito storico, e l'esserci è una realtà condensa» (de Martino, 1948, p. 76) - dei suoi istituti culturali e dei suoi stregoni, ed è dalla storia di questa lotta che de Martino intende ricavare un'immagine più complessa e consapevole della presenza e delle sue manifestazioni.

La parte essenziale del “dramma storico” del mondo magico fa parte - e riannodiamo qui il filo del discorso sul rapporto con la psicologia (cfr. De Luca Picione, 2017; Id., Lozzi, 2021) - dell'immenso patrimonio di memorie inconscie dell'uomo contemporaneo, la solida base di saperi e pratiche che l'abitudine storica ha reso improblematiche: la già ricordata distinzione fra soggetto e oggetto, che impedisce alla presenza di identificarsi con gli elementi del mondo circostante; la percezione del reale come *fatto* distinto dalla propria rappresentazione; la consapevolezza che le leggi cui la natura deve obbedire non hanno nulla a che fare con le forze soprannaturali, demoniache o angeliche, che la fantasia umana sovente partorisce. All'interno di questo quadro di stabili acquisizioni culturali, tuttavia, forme di comportamento antiche possono riaffiorare dalle profondità dell'inconscio storico e configurarsi in seno all'attuale consuetudine come patologiche. Vengono in mente le parole di Freud, consegnate alle *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), in merito al fatto che «gli stati primitivi possono sempre ristabilirsi: quel che vi è di primitivo nella psiche è veramente imperituro» (Freud, 1915, p. 46), a rimarcare l'esistenza di sopravvivenze arcaiche negli individui “moderni”, che la malattia lascia emergere e rende osservabili. È una prospettiva, come vedremo, tutt'altro che lontana da quella in cui de Martino si riconosce.

Nei numerosi passaggi che dedica a Janet, de Martino ricorre alla trattazione del problema dell'*automatismo psicologico* proprio

per fornire una chiave di lettura del concetto di presenza e per evidenziarne, in particolare, le insospettabili profondità storiche e il dinamismo delle sue configurazioni più antiche. Elementi rimossi certamente, ma attivi e vitali, che la scienza moderna rubrica come fenomeni paranormali (quando non semplicemente patologici) perché non disposta a riconoscere la storicità - e anche la negoziabilità - di ciò che si colloca all'opposto, nel regno della "normalità".

Lo stesso Janet d'altronde problematizza l'assunzione di una definizione di automatismo psicologico che non risulti eccessivamente riduttiva, semplicistica o meccanica:

un'attività automatica è, per alcuni autori, non soltanto un'attività regolare e rigorosamente determinata, ma anche un'attività puramente meccanica e assolutamente priva di coscienza. Questa interpretazione è stata all'origine di numerose confusioni e molti filosofi si rifiutano di riconoscere nella mente umana un automatismo, che tuttavia è reale e senza il quale molti fenomeni sarebbero inspiegabili, perché ritengono che ammettere l'automatismo voglia dire abolire la coscienza e ridurre l'uomo a puro meccanismo di elementi materiali e insensibili. Noi crediamo che sia possibile ammettere simultaneamente e l'automatismo e la coscienza, e dare così soddisfazione a coloro che constatano nell'uomo una forma di attività elementare completamente determinata come quella di un automa, e a coloro che vogliono conservare all'uomo, persino nelle sue azioni più semplici, la coscienza e la sensibilità. In altri termini, non ci sembra che, in un essere vivente l'attività che si manifesta all'esterno attraverso il movimento, possa essere separata da una certa forma di intelligenza e di coscienza che l'accompagna all'interno, e *il nostro scopo è quello di dimostrare non solo che c'è un'attività umana che merita il*

nome di automatica ma anche che è legittimo designarla come un automatismo psicologico (Janet, 1889, p. 20).

Il caso ripreso da de Martino, citando da *L'automatisme psychologique*, di alcune pazienti di Janet a Le Havre, è indicativo di questo orientamento. Nell'automatismo mentale si manifesta un disturbo della coscienza personale con una serie di svariati sintomi (amnesie, fughe, trance dissociativa, fenomeni di depersonalizzazione, etc.) che favoriscono l'instaurazione di idee fisse che rischiano di dominare incontrastate una coscienza oramai ridotta alla sua forma rudimentale e con un campo di attenzione sempre più ristretto (Ortu, 2013, p. 16). Tra le cause che determinano l'indebolimento dell'attività sintetica delle funzioni psichiche superiori, privilegiando in maniera esclusiva l'attività automatica e la restrizione coscienziale, si possono annoverare fattori traumatici, emozioni intense, stati di esaurimento (sindromi asteniche), suggestioni ipnotiche.

Janet aveva saputo dimostrare che il potere della suggestione, in determinati soggetti, poteva addirittura provocare conseguenze sul loro corpo, di fatto costringendo - questa la lezione che de Martino traeva dall'esempio - a riconsiderare l'opposizione fra mente e corpo, o fra spirito e natura, e a ridefinire le possibilità di influenza dell'elemento psichico sul dato naturale, argomento che è poi "l'uovo di Colombo" per dimostrare la realtà dei poteri magici:

La condizione necessaria della ricerca scientifica in atto è costituita dalla presenza di un universo *dato*, che l'individuo empirico non può immediatamente darsi a volontà [...]. Ora proprio a questo punto si fa manifesto lo scandalo costituito per il naturalista dalla possibilità di una fenomenologia paranormale

e dal problema dei poteri magici. Infatti ciò che caratterizza il dominio paranormale è proprio la sospensione della legalità naturale a profitto di singoli individui empirici, per esempio della signora Léonie di Le Havre (de Martino, 1948, p. 51).

L'apertura sulle novità apportate dalla ricerca sulla psicologia paranormale, che nel primo capitolo de *Il mondo magico* viene accolta per dimostrare la realtà dei poteri magici e per definire il concetto di «natura culturalmente condizionata» (*ivi*, pp. 51 e sgg.), ricorre successivamente nel capitolo dedicato al *Dramma storico del mondo magico*, che racchiude il cuore teorico del libro demartiniano. Qui il tema della storicità del concetto di realtà e della magia come concreta possibilità operativa dell'uomo origina una singolare frizione con l'analisi - estremamente problematica - del concetto di presenza: l'apporto della psicologia, se così possiamo esprimerci, diventa per de Martino indicativo del contrasto fra la complessità del problema costituito dalla presenza, e l'inadeguatezza delle categorie interpretative abitualmente adottate per la sua analisi:

Se il dramma esistenziale magico è caratterizzato dalla presenza insidiata che si riscatta dal rischio di non esserci nel mondo, allora sia il momento del rischio che quello del riscatto, sia il rischioso scompagnarsi della compagine della presenza, sia il controllo e il padroneggiamento di questa perdita di orizzonte, debbono essere giudicati *per entro la individualità del dramma storico concreto* che caratterizza la magia. L'errore di una psicopatologia non consapevole dei suoi limiti sta proprio nel fatto che essa tende a fare astrazione proprio da questa *storicità*, e a tutto agguagliare nella indifferenza storiografica dei concetti di "sintomo", "sindrome", "delirio", "fobia", ecc. (*ivi*, pp. 156-157).

Mancato riconoscimento della storicità della presenza e delle sue “sindromi”, dunque, come limite interpretativo delle scienze maturate sul terreno saldo della coscienza occidentale, che non distingue il comportamento morboso del paziente psicastenico (cfr. *ivi*, p. 157) - il riferimento è ancora a Janet e alla sua ipotesi di una «caduta della “tensione mentale”»¹ (*ibidem*) - dalla coerenza che assumono i medesimi atteggiamenti se inseriti nel quadro di una cultura, la cultura magico-primitiva, in cui il processo di costituzione della presenza è ancora in corso. Ma a quale modello di storicità corrisponde il processo di sviluppo della presenza, dal mondo magico fino a quello attuale, in cui la ragione dispiega interamente la sua forza di controllo sul mondo naturale?

Sembra che ancora una volta sia alla psicopatologia che de Martino si rivolge per tentare di comprendere i caratteri del processo dinamico che ha prodotto l'idea contemporanea del soggetto cartesiano e kantiano, solidamente eretto sul principio dell'autocoscienza, al punto da rimuovere la storia millenaria delle sue cadute. Pierre Janet, in parte persistendo nell'approccio “antistoricistico” già denunciato da de Martino, ricorda che «le idee che invadono lo spirito durante le ruminazioni rappresentano le idee di un'altra età, le idee dell'infanzia, pensieri di una civiltà antica e inferiore o di un ambiente sociale

¹ La tensione psicologica dell'individuo consiste nella capacità di elevare l'energia psichica a un certo livello nella gerarchia delle funzioni psichiche (dai livelli più elementari e semplici a quelli più complessi e dotati di processo sintetico e integrativo). Essa consiste nella combinazione di: 1) l'atto di concentrare e unificare i fenomeni psicologici in una nuova sintesi mentale; e 2) il numero di fenomeni psicologici sintetizzati in questo modo. Il grado di tensione psicologica di individuo, pertanto, si mostra come il livello massimo raggiungibile nella gerarchia delle funzioni mentali (cfr. Ellenberger, 1970, p. 437).

più umile e idee analoghe al sogno» (*ivi*, p. 158). Come a dire che, nella malattia, riemergono quegli strati primitivi che nel tempo la civiltà ha superato e rimosso. Il processo di formazione e solidificazione della presenza, dunque, anziché seguire il percorso della “fenomenologia dello spirito”, inteso come progressivo affinamento e maturazione all’insegna del dispiegarsi della ragione, pare transitare da un sentiero più tortuoso, fatto di salti in avanti e precipitose ricapitolazioni del passato (cfr. Massenzio, 2022). Un passato che può essere rimosso, dimenticato nelle profondità dell’inconscio, ma mai cancellato, e che segue come un’ombra lo sviluppo presente.

Emerge in conclusione un profilo del concetto di presenza che, nato dalla volontà di de Martino di allargare la «autocoscienza della nostra civiltà» (de Martino, 1948, p. 3), finisce addirittura per includere al suo interno scelte e pratiche culturali aliene rispetto ad essa, o addirittura antagoniste. Fu questo uno dei motivi che indussero Benedetto Croce a riservare una recensione particolarmente severa al libro di de Martino (cfr. Croce, 1948) il cui intento di contribuire alla rielaborazione in chiave storicistica dei problemi dell’etnologia, finiva addirittura per rinnegare – era questo l’aspetto più problematico, per Croce – il principio della storicità del reale, e delle categorie attraverso le quali la storia viene prodotta e viene interpretata.

Un giudizio più disteso, su *Il mondo magico*, è certamente possibile. Enzo Paci, nella sua recensione (cfr. Paci, 1950, pp. 85-92), individuava un aspetto essenziale, che a posteriori de Martino avrebbe riconosciuto come veritiero: ne *Il mondo magico*, più che l’origine della storia della presenza, de Martino ne esibiva la dimensione strutturale, e quindi sovrastorica. Una dimensione che è fatta di esposizione al rischio permanente, certamente, ma anche – aggiungeremmo noi – di obbedienza ai

meccanismi psicologici che la innervano in profondità, generando gli automatismi, o le forme di ricapitolazione, che costituiscono l'essenza dell'agire mitico-rituale, e che saranno ulteriormente approfonditi da de Martino nel prosieguo del suo percorso di lavoro.

3. I rituali del cordoglio: automatismo, crisi, riscatto

Nove anni dopo l'uscita de *Il mondo magico* Ernesto de Martino pubblica il primo di tre importanti lavori monografici dedicati all'analisi degli istituti culturali delle plebi rustiche del Sud Italia. Si tratta di lavori che esorbitano dal campo dello studio delle culture primitive, luogo elettivo delle ricerche del primo de Martino, la cui attenzione si è nel frattempo focalizzata sul tema delle sopravvivenze degli antichi costumi in seno alle società contadine del mondo contemporaneo. *Morte e pianto rituale nel mondo antico* - che forse in modo improprio è stata a lungo ritenuta l'opera inaugurale di una fase della produzione demartiniana segnata dalla prevalente attenzione per il folklore meridionale - rappresenta un singolare sviluppo di alcune questioni lasciate aperte da *Il mondo magico*, al cui nucleo l'autore fa riferimenti molto espliciti sin dalle prime pagine introduttive dell'opera.

Il baricentro di *Morte e pianto rituale*, in effetti, resta quello della *crisi della presenza*, cardine della antropologia demartiniana e asse teorico delle due monografie che seguiranno, di lì a pochi anni: *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Rispetto a *Il mondo magico*, tuttavia, l'approccio al problema della presenza e delle sue crisi si è profondamente trasformato, e si è arricchito di nuove suggestioni. *Morte e pianto rituale*, lo si

accennava, si inserisce nel solco aperto nove anni prima da *Il mondo magico*, ma allo stesso tempo segna una presa di distanza da quel libro, e dalla audacia di alcune delle posizioni lì sostenute, prima fra tutte l'ipotesi del *magismo* come momento inaugurale della storia della civiltà e della vita spirituale dell'uomo. Possiamo qui solo accennare ai problemi teorici cui questa concezione del magismo aveva dato luogo. Basti allora richiamare la già citata polemica sorta con Benedetto Croce che, all'indomani della sua pubblicazione, sottolineava l'impossibilità di individuare e delimitare nella storia un'età in cui le categorie dello spirito umano non fossero ancora del tutto formate: nella storia dello spirito, che è eterno, non è lecito istituire un prima e un dopo, né avanzare l'ipotesi che l'aurora dell'uomo si possa collocare in un mondo popolato di sciamani e maghi (Croce, 1948, p. 202). Quella critica, che nell'incipit di *Morte e pianto rituale* de Martino dichiara di aver recepito (de Martino, 1958, p. 15) spinge l'antropologo napoletano a ricalibrare il problema della presenza e delle sue crisi, di fatto abbandonando il piano dell'analisi storica, per spostarsi sul terreno di una antropologia dalla connotazione marcatamente filosofica: crisi della presenza, dunque, non più come elemento da collocare nel vuoto nulla della preistoria, ma come dimensione "esistenziale", che riguarda l'uomo di ogni tempo. Così de Martino in un passaggio del suo lavoro che meglio ci permette di cogliere il senso della nuova prospettiva:

se è sommamente contraddittoria la pretesa di voler distendere in una immaginaria storia culturale questo nulla della cultura e della storia, "il rischio" di "tale annientamento" esiste, dispiegandosi in tutta la sua potenza nelle civiltà cosiddette

primitive, e riducendosi via via ed assumendo modi meno aspri e più mediati con l'innalzarsi della vita culturale (*ivi*, p. 16).

Resta centrale, verrebbe da dire, il problema del nulla e dell'annientamento della presenza. Tuttavia, de Martino rinuncia alla pretesa di dare una lettura di questo nulla come abisso della storia dal quale, inspiegabilmente, la presenza è sorta, e dichiara la necessità di seguire la crisi della presenza nelle sue tortuosità e nelle sue precipitose discese, perché qui, nella crisi, troviamo qualcosa di sempre attuale e concreto: troviamo la dialettica fra il rischio di sprofondare nella follia e le numerose tecniche rituali adoperate dalle società umane per sottrarsi a questo rischio.

L'apporto del dato clinico deve essere inquadrato all'interno di questa cornice specifica, fatta di continuità e discontinuità rispetto all'approccio adottato ne *Il mondo magico*. La comparazione dell'immagine della presenza in crisi alle patografie riveste, come d'altra parte accadeva anche nel libro sul magismo, un valore decisivo per chiarire i modi del manifestarsi del crollo della presenza; tuttavia occorre rilevare un elemento di profonda novità: in *Morte e pianto rituale* la comparazione col dato clinico serve a chiarire in modo originale le forme, i movimenti e le stereotipie su cui avviene la plasmazione del rito vero e proprio, che alla malattia mentale si ispira e, al contempo, da essa vuole distinguersi. È in particolare in questa seconda accezione che il tema dell'automatismo psicologico viene ripreso e rifunzionalizzato.

«Tutta la storia della follia», rileva de Martino citando direttamente dall'*Automatismo psicologico* di Janet, «dipende dalla debolezza della sintesi attuale, che è debolezza morale essa stessa, "misericordia psicologica"» (*ivi*, p. 22). Avevamo già letto un richiamo al tema janetiano della "potenza morale", e del suo

attenuarsi in corrispondenza dell'insorgere della malattia mentale, ne *Il mondo magico*. Ora in *Morte e pianto rituale* la miseria psicologica si manifesta non più nella condizione *olon* e *latali*² in cui cadevano i primitivi de *Il mondo magico*, ma nei modi della catatonìa, della ebetudine, o negli scatti nervosi e incontrollati delle contadine lucane di fronte al cadavere della persona amata. La morte rappresenta il nodo esistenziale cui si ricollegano le infinite forme della crisi e le infinite possibilità per la presenza di dileguarsi. L'automatismo resta, in *Morte e pianto rituale*, la modalità nella quale il crollo dell'*ethos* della presenza si manifesta, e in cui si realizza il processo di scomposizione e distruzione della facoltà degli individui di mantenere un margine di autonomia, o di possibilità di scelte culturali, al cospetto della storicità che sporge.

de Martino descrive la crisi proprio nei termini di una presenza che perde progressivamente la propria capacità di agire e di distinguere fra se stessa e il mondo improvvisamente divenuto freddo e inospitale. I contenuti di questo mondo, fatto di oggetti

² De Martino ne *Il mondo magico* descrive quelle situazioni in cui il soggetto si ritrova a non essere più padrone del proprio corpo, situazioni nelle quali si può instaurare una sorta di relazione imitativa rivolta sia verso oggetti che ad altri individui: «In un'area di diffusione che comprende (almeno in base agli accertamenti finora eseguiti) la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, è stato osservato una singolare condizione psicologica in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti. Questa condizione, chiamata *Latali* dai Malesiani, *Olon* dai Tungusi, *Irkunii* dagli Yukagiri, *Anurak* dagli Yakuti, *Menkeiti* dai Koriaki, *Imu* dagli Ainu è stata osservata e descritta da parecchi autori. Nello stato *latali*, così come è descritto da Sir Huger Clifford, l'indigeno perde per periodi più o meno lunghi, e in grado variabile, l'unità della propria persona e l'autonomia dell'io, e quindi il controllo dei suoi atti. In questa condizione, che subentra in occasione di una emozione o anche soltanto di qualche cosa che sorprende, il soggetto è esposto a tutte le suggestioni possibili» (De Martino, 1948, p. 71).

estranei e incomprensibili, non vengono più mediati e rivestiti di simboli culturali, ma entrano nella presenza in modo immediato e incontrollato «finché in un supremo conato di rinuncia a sé e al mondo la volontà entra in blocco spasmodico [...]. Nei casi più avanzati questo instabile equilibrio di stimoli si riduce a una polarità praticamente automatica, accompagnata da flessibilità cerea, da ecolalia e da ecomimia» (*ivi*, p. 33).

Non è questa, tuttavia, l'unica forma in cui si manifestano, e vengono registrati, comportamenti e atti che rimandano a modalità di condotta automatiche. È infatti l'intera struttura dei riti del cordoglio che si presta ad essere letta e interpretata in questa prospettiva. Il collegamento fra rito e automatismo può essere istituito da una duplice angolazione: da un lato il rito è infatti ripresa simbolica dell'automatismo come malattia; dall'altro è istituzione, come si vedrà, di un rapporto con la realtà della morte che può essere definito automatico nella misura in cui esautora la presenza del compito di sopportare "da sola" il peso del cordoglio, e le offre la possibilità di elaborare il lutto secondo uno schema tradizionale, precostituito e collettivo.

Procediamo con ordine e consideriamo la prima delle due prospettive. Nel capitolo dedicato al *Lamento funebre lucano* de Martino osserva e descrive, attraverso la raccolta del dato etnografico, il processo genetico dei riti del cordoglio. Aderendo alle forme tipiche del tecnicismo religioso - altrove descritte dallo stesso antropologo napoletano (cfr. de Martino, 1995, pp. 79-81) - i rituali del cordoglio nascono da un'attenta osservazione della realtà della crisi. Ciò che nel lutto può manifestarsi come malattia, offre il materiale del simbolismo religioso attivato dal rito: convulsioni, comportamenti autolesionistici, parossismi, svenimenti, sono tutti comportamenti tipici della persona *attassata* (questa la parola che i contadini utilizzavano per

descrivere la condizione di prostrazione psicologica della persona sconvolta dal dolore), ovvero della presenza delirante che recede verso la crisi. Ma sono anche le forme in cui si compie il rituale del cordoglio vero e proprio: il pianto può configurarsi come “malattia”, ma se ripresa sul piano simbolico, se recitata - è di fatto una “recita” quella delle lamentatrici professionali osservate da de Martino - la sintomatologia si trasforma nel principio della cura:

Ovviamente né l'assenza totale e la scarica convulsiva, né l'ebetudine stuporosa e il *planctus* irrelativo costituiscono il lamento funebre rituale: tuttavia per comprendere la struttura istituzionale del lamento come tecnica del piangere occorre tener presente innanzi tutto questi aspetti particolari della crisi del cordoglio. Il lamento funebre lucano è infatti da interpretarsi come ripresa e reintegrazione culturale dell'ebetudine stuporosa e del *planctus* irrelativo in quanto rischi a cui è esposto chi è colpito da lutto (de Martino, 1958, p. 83).

Le forme di risposta automatica di fronte allo spettacolo scandaloso della morte vengono infine teatralizzate nel lamento rituale e in questo modo neutralizzate nel loro potenziale distruttivo. Si simula la malattia, e la progressiva guarigione, per esorcizzare il timore di una malattia da cui non si può guarire. Tocchiamo dunque il secondo aspetto della nostra analisi, che concerne il rapporto fra ritualità ed automatismo. È doveroso premettere che, nell'accezione in cui verrà adesso considerato, l'automatismo non rientra più all'interno della dimensione patologica della crisi del cordoglio, ma in quella della sua risoluzione. La lamentazione tradizionale - seguendo uno schema che è tipico sia dei rituali del cordoglio osservati in

Lucania, sia di quelli richiamati da de Martino e facenti parte del patrimonio della cultura popolare euro mediterranea - segue una «mimica d'obbligo», una «gesticolazione prescritta» (*ivi*, p. 93). Mimiche e gesti che sono oggetto di accurata analisi storica da parte di de Martino, e che hanno nella rigida stereotipia il loro carattere più importante: ripetizione, reiterazione, adesione alle prescrizioni contenute nel patrimonio della tradizione collettiva rappresentano i caratteri di garanzia della efficacia del rito, oltre che della professionalità di chi lo esegue (ancora una volta è opportuno sottolineare che de Martino, in Lucania, si rivolge direttamente alle *prefiche*, tipica figura di lamentatrici professionali). La lamentazione, se così possiamo esprimerci, va eseguita “come da copione”:

Quando si deve eseguire il lamento bisogna sciogliersi le chiome: le chiome sciolte fanno parte del «modello» della lamentatrice in azione, e il modello va rispettato con fedeltà rituale. Durante l'esecuzione il lamento è accompagnato da un determinato movimento ritmico del busto a destra e sinistra, come per una ninna-nanna, o avanti e indietro, con appropriati gesti delle mani, secondo il modello di un discorso particolarmente vibrante e impegnato. Questi modelli mitici sono i più diffusi nell'area che è stata esplorata: ma in determinati villaggi, o in rapporto a determinate forme di lamentazione, altri moduli sono stati tradizionalizzati, e valgono come modello da rispettare (*ivi*, p. 93).

Nel corso di una delle osservazioni - si trattava in particolare di una lamentazione cui aveva assistito nel paese di Pisticci, nel materano - de Martino rileva il carattere quasi ossessivo del movimento della *prefica*, che «agita da prima il fazzoletto sul

cadavere e quindi lo porta al naso, iterando indefinitamente il gesto», nel quadro di un rito cui l'antropologo non manca di riconoscere «una sorta di andamento automatico, che lo rende prevedibile al pari dell'orbita di un pianeta» (*ivi*, p. 94). È una osservazione importante, che merita di essere analizzata ulteriormente. L'automatismo del rito, in questo caso, rimanda all'affermarsi della cosiddetta «presenza rituale del pianto» (*ivi*, p. 112), che si affianca e, in alcuni casi, sembra soppiantare la presenza egemone della persona nel pieno possesso delle proprie funzioni mentali. Si replica nel rito, dunque, quel tratto che è tipico, nella teoria di Janet, dei fenomeni di dissociazione psichica. Va ricordato qui che, in riferimento alla dissociazione psichica, Janet tratta quei fenomeni psicopatologici quali alterazione della personalità, disgregazione psicologica, dissociazione isterica, esistenze simultanee e successive, stati di coscienza alterati (in situazioni di intense emozioni, ipnosi, suggestione, etc.). Nelle parole di Lingiardi e Mucci, la dissociazione consiste in una separazione verticale, un clivaggio degli stati dell'Io, così che i contenuti mentali vengono a trovarsi in una serie di coscienze parallele (cfr. Lingiardi, Mucci, 2013). Notevole attenzione negli ultimi decenni viene sempre più rivolta nell'ambito della psicoanalisi e della clinica del trauma alla nozione di dissociazione, rilevando come essa sia una nozione non solo schiacciata sulla morbosità ma anche su aspetti evolutivi, difensivi e adattivi (per una rassegna internazionale completa e aggiornata sul tema si veda Craparo, Ortu, van der Hart, a cura di, 2020). Nel contesto dei rituali del cordoglio analizzati da de Martino, tuttavia, lo sdoppiamento della presenza non possiede carattere patologico, ma è risultato del volontario processo di “catabasi” della lamentatrice verso lo strato patologico del cordoglio come crisi. Nel quadro della

tradizione euro mediterranea del lamento funebre, de Martino riconosce alla mimica stereotipata delle professioniste del pianto una «funzione ipnogenica» (de Martino, 1958, p. 109): così l'antropologo napoletano commenta le immagini fotografiche di una lamentazione avvenuta nel nuorese e riportate in appendice a *Morte e pianto rituale*, nel suggestivo *Atlante figurato del pianto*:

In altre sequenze del lamento di Forni le lamentatrici accoccolate presso la bara eseguono il discorso con una oscillazione in avanti del busto, verso il cadavere, abbassando ogni volta ambo le mani nella stessa direzione, come per un discorso particolarmente impegnato e vibrante: questa mimica forma un complesso isocrono di gruppo, un gestire per così dire “corale”, per cui ciascuna lamentatrice arriva nello stesso tempo delle altre allo stesso punto dell'orbita mimica tradizionalmente prescritta e indefinitamente percorsa e ripercorsa, il che conferisce alla scena un'apparenza di automatismo collettivo, o almeno di un patire freddamente calcolato e previsto nelle sue manifestazioni espressive (*ivi*, p. 110).

La dimensione inautentica e insincera del pianto rituale, qui come altrove in *Morte e pianto rituale*, serve ancora una volta a richiamare la realtà dello sdoppiamento fra la presenza rituale, tecnicamente evocata come in una sorta di un rito sciamanico, e quella egemone, che agisce protetta dall'incedere del rito, senza il quale verrebbe colmata e travolta dal dolore della perdita.

4. Conclusioni

In conclusione di questa riflessione, troviamo che il contributo della teoria dell'automatismo in *Morte e pianto rituale*, nel quadro dell'analisi demartiniana delle tecniche del cordoglio, si è rivelato centrale. Ciò accade per due motivi: il primo è che l'automatismo, non diversamente da quanto già sostenuto da de Martino ne *Il mondo magico*, descrive lo s fibrarsi della presenza, ed il suo recedere verso il basso, verso la crisi; in seconda istanza l'automatismo ci è sembrato una delle chiavi di lettura per comprendere le modalità di funzionamento del rito. Il rito, infatti, si costituisce in rapporto *mimetico* con la crisi, di fatto riprendendo le manifestazioni patologiche della presenza distrutta dal dolore e trasponendole sul piano controllato dell'istituto del cordoglio. Automatismo, al livello di ripresa culturale del rischio, non è più segno del manifestarsi della crisi, ma strumento tecnico della sua risoluzione. Il movimento automatico, reiterativo e corale delle lamentatrici lucane ha proprio la funzione di istituire col tempo storico, che è il tempo irreversibile della morte, un rapporto protetto e mediato dal simbolismo culturale. L'automatismo, dunque, si costituisce come strumento tecnico per accedere ad una dimensione culturale dalla quale guardare allo scandalo della morte senza correre il rischio di restarne pietrificati.

C'è anche un altro elemento, ad un livello più profondo, che il rapporto fra rituali del cordoglio e automatismo rende osservabile. Un elemento che riguarda l'antropologia demartiniana in senso lato e che ci conduce ben al di là della sola, pur complessa, questione dell'analisi degli istituti culturali delle popolazioni contadine del Sud Italia. Tali istituti ci indicano soltanto uno degli infiniti modi in cui si manifesta la civiltà

umana, da de Martino definita, è un passaggio estremamente suggestivo di *Morte e pianto rituale*, «come la potenza formale di far passare nel valore ciò che in natura corre verso la morte» (*ivi*, p. 224).

Uno dei capitoli conclusivi della sua monografia del 1958, de Martino lo dedica al nesso fra il pianto rituale e la “passione vegetale”, il momento culminante dell’anno agricolo presso le società di coltivatori, ovvero il raccolto: un momento di precarietà esistenziale acuta, paragonabile per intensità e gravità, alla vista del cadavere di una persona amata, e per questo impossibile da affrontare senza lo scudo protettivo del rito religioso. È cifra comune dei rituali del raccolto richiamati da de Martino - tutti ricadenti nell’area euromediterranea - istituire la *sacra simulatio* che deresponsabilizza il mietitore al momento di recidere l’ultimo fascio di grano, o l’ultimo grappolo d’uva della vite. La pratica del raccolto si iscrive infatti all’interno di un quadro mitico, dove «tutto accade come se non si trattasse di mietere» (*ivi*, p. 265): la figura del mietitore si identifica, qui, con quella di un cacciatore che afferra infine la sua preda, sottraendo all’atto della deflorazione della terra - e allo spettacolo spaventoso che ne consegue, quello del vuoto vegetale - i tratti della precarietà del presente.

Sono i momenti critici, in definitiva, a richiedere l’azione protettiva del mito. Un’azione che si concretizza - nel lamento funebre, come nella “passione vegetale” - nel richiamare un orizzonte mitico, che impedisca all’uomo di riconoscere se stesso come attore storico. «Stare nella storia come se non ci si stesse» (de Martino, 1995, p. 75): è in questi termini che de Martino sintetizza la funzione degli apparati religiosi. Oppure, si potrebbe aggiungere, stare nella storia al modo di chi, con sapienza tecnica sviluppata e affinata nel corso di intere generazioni,

volontariamente procura un abbassamento della propria “tensione morale” ed entra nel regime protetto del comportamento “automatico”.

Bibliografia

Craparo, G., Ortu, F., van der Hart, O. (a cura di) (2020), *Riscoprire Pierre Janet: Trauma, dissociazione e nuovi contesti per la psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano.

Croce, B. (1948), *Intorno al ‘magismo’ come età storica*, in Id. (1949), pp. 193-208.

Id. (1949), *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari.

De Luca Picione, R. (2017), *La funzione dei confini e della liminalità nei processi narrativi. Una discussione semiotico-dinamica*, in *International Journal of Psychoanalysis and education*, vol. 9, n. 2), pp. 37-57.

Id., Lozzi, U. (2021), *Uncertainty as a Constitutive Condition of Human Experience: Paradoxes and Complexity of Sensemaking in the Face of the Crisis and Uncertainty*, in *Subject, Action, & Society: Psychoanalytical Studies and Practices*, vol. 1, n. 2, pp. 14-53.

de Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 2022².

Id. (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021².

Id. (1963), *Etnologia e storiografia religiosa nell’opera di Freud*, in Id. (1993), pp. 145-151.

Id. (1993), *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma.

- Id. (1957), *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id. (1995), pp. 75-98.
- Id. (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce.
- Freud S., (1915) *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Ellenberger, H. (1970), *La scoperta dell'inconscio*, tr. it., 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1972.
- Janet, P. (1889), *L'automatismo psicologico*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2013.
- Id. (1929), *L'Évolution psychologique de la personnalité*, L'Harmattan, Paris 2005².
- Lingiardi, V., Mucci, C. (2014), *Da Janet a Bromberg, passando per Ferenczi*, in *Psichiatria e psicoterapia*, vol. 33, n. 1, pp. 41-62.
- Maccauro, G. (2016), *La scoperta dell'inconscio: l'etnologia di Ernesto de Martino fra psicanalisi e sciamanesimo*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CXXVI, pp. 2-19.
- Massenzio, M. (2022), *Un pensiero inquieto*, in de Martino (1948), pp. VII-LX.
- Ortu, F. (2013), *La Psicopatologia di Pierre Janet*, in *Psichiatria e Psicoterapia*, vol. 33, n. 1, pp. 11-30.
- Paci, E. (1950), *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino.
- Severino, V. S., (2012) *Cronaca della prima ricezione de Il Mondo magico (Italia, 1948-1955)*, in *Quaderni di "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio" e "Territori e culture"*, vol. 14, pp. 167-204.

Talamonti, A. (2001) *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, in *Antropologia*, vol. I, pp. 55-79.

Id. (2005) *Lecture da Janet*, in *Appendice a Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero* (a cura di C. Gallini), Liguori, Napoli.

Abstract

Automatism and Repetition: Rituality and Psychopathology in Ernesto de Martino's Thought

The contribution aims to highlight the links between the anthropological perspective and the psychoanalytical and psychopathological perspective that emerge from the definition of the concepts of *presence* and *crisis of presence* in the thought of the Italian anthropologist Ernesto de Martino. The present work focuses specifically on the concept of *psychological automatism*, developed by the French psychiatrist Pierre Janet. de Martino uses it in some of his most important works, such as *Il mondo magico* (1948) and *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958). The most salient passages of this path and the evolution of this dialogue are illustrated.

Keywords: Ernesto de Martino; Pierre Janet; Presence; Psychological Automatism; Magic.