

## Il 'mondo magico' dei *gephyrismi eleusini*

Riti, miracoli e streghe a partire dal giovane De Martino  
di Chiara Cappiello\*

ABSTRACT

The paper analyses the link between magic and religion in Ernesto De Martino's thought, starting from his thesis on *gephyrismi eleusini*. The thesis – published for the first time in its original version in «Archivio di Storia della Cultura» (XXXI, 2018) – shows a conception of religion already charismatic and close to magic, detecting in the graduate student the early features of the author of *Il mondo magico*.

– Contributo ricevuto su *call for papers* il 25/08/2018. Sottoposto a *peer review*, accettato il 11/09/2018.

### I \_ Religione e magia

La fisionomia del giovane De Martino ha, a partire dagli anni Novanta, per più motivi e in vari suoi aspetti, attirato un'attenzione crescente da parte degli studiosi<sup>1</sup>. Leggere la tesi di laurea del futuro etnologo, redatta sotto la guida di un relatore del calibro di Adolfo Omodeo, va in direzione di questo interesse, permettendo di distinguere *in nuce* elementi che saranno centrali nella riflessione dell'autore del *Mondo magico*.

La tesi, edita sinora solo in maniera parziale e frammentaria<sup>2</sup>, è stata di recente pubblicata<sup>3</sup> in forma integrale e originaria grazie al lavoro compiuto sul dattiloscritto conservato negli Archivi della

'Federico II'. Il testo originario presenta limiti propri di un lavoro giovanile – dal punto di vista formale, certa sciatteria nell'apparato di note e citazioni; nei contenuti, un andamento non sempre chiaro –, poi corretti nei due articoli rielaborati e ritagliati per la stampa da De Martino. Tuttavia le pagine battute a macchina dal giovanissimo Ernesto non sono affatto prive di interesse. Andando oltre le imperfezioni, infatti, nella forma inedita e unitaria della tesi è già possibile rintracciare chiari indizi del nesso tra magia e religione che, attraverso la costruzione teorica del *Mondo magico* e i suoi sviluppi, caratterizzerà il pensiero del De Martino maturo.

L'intreccio tra la sfera del sacro e quella della magia è al cuore stesso del-

\* Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli.

la concezione del futuro storico delle religioni, che si fa studioso delle tecniche volte a padroneggiare il cosmo e la presenza, esposta al continuo rischio di andare in frantumi nell'aspro fluire della storia. Le pagine che seguono sono dedicate all'esame di tale connessione. In esse si cercherà di mostrare come le prime riflessioni sul concetto di religione, l'interesse per la violenza rituale dei *gephyrismi eleusini* e per la figura di Baubô vadano, già nel giovanissimo De Martino, in questa direzione. Negli scritti degli anni '50, su cui ci si soffermerà in conclusione, la religione verrà esplicitamente a identificarsi con la magia, attraverso il dispositivo crisi-riscatto della presenza teorizzato nel *Mondo magico*.

## 2 \_ I *gephyrismi eleusini*

Il lavoro sui *gephyrismi* si apre con una *Introduzione metodologica*, dove Ernesto, studente brillante ma anche presuntuoso, pretende di discettare teoricamente sulla religione, confrontandosi con lo storicismo e l'irrazionalismo. Di essi, il giovane individua supposti limiti, avanzando, anche se in maniera non del tutto lineare, in direzione di una soluzione teorica che superi entrambi: un'impresa non da poco per un laureando, che a quel tempo si professava già «storico delle religioni dei primitivi»<sup>4</sup>. Si tratta di uno sforzo degno di analisi e di considerazione, in quanto precocissima testi-

monianza, oltre che della *vis* anche polemica propria della prosa demartiniana, dell'attenzione alla dimensione magica del sacro.

La concezione della religione come attività e prassi, ai confini con la magia, trova una delle sue radici nelle tensioni irrazionalistiche proprie del giovane Ernesto, che si riflettono anche, sul piano politico, in un fascismo dai tratti mistici e religiosi fondato sullo stretto nodo tra politica e fede<sup>5</sup>. L'interesse per la magia e la meta-psichica<sup>6</sup> costituisce d'altra parte una cifra costante della riflessione demartiniana, non circoscrivibile alla sola opera del '48. Ma veniamo alle pagine del dattiloscritto.

La concezione della religione come mito («conato filosofico», «travestimento ed abbozzo di concetto») attribuita a Croce pone, attraverso la riduzione a mera *philosophia inferior* e l'esclusione della dimensione culturale in quanto «espressione di un'etica edonistica», il problema di una «inoperosità»<sup>7</sup> del sacro che deve, già per il giovanissimo Ernesto, essere corretta attraverso il nesso indissolubile con il rito.

In tale direzione è necessario ascoltare la *viva vox* dei «sinceri credenti»: sono anzitutto questi ultimi, «non certo filosofi della loro credenza» («un concetto nessuno lo ha pregato mai», scriverà icasticamente De Martino), a riconoscere che «la religione è anche *praxis*», ossia «*pathos* che si effonde nel culto». La religione non è riducibile al mito: essa è insieme mito e culto.

Mito e culto sono momenti eterni e correlativi dell'esperienza religiosa, e considerarli al di fuori del loro rapporto equivale a renderli inintelligibili. Il mito non è per sé ma per il culto, il culto non è per sé ma per il mito: il mito si prolunga necessariamente nel culto, il culto si obiettivizza necessariamente nel mito<sup>8</sup>.

È l'«esperienza religiosa» (il rimando è ad autori come Rudolf Otto o anche Vittorio Macchioro), che consiste nella «concreta ed eterna relazione di mito e culto»<sup>9</sup>, a costituire la materia e l'oggetto propri di una storia delle religioni. Quest'ultima, animata dall'interesse per le «vissute esperienze religiose», ricomponne nella sua integrità, «nell'atto di una singola esperienza religiosa, storicamente circostanziata», «quel che l'analisi si è industriata di separare». In ciò la storia delle religioni si distanzia dal metodo scientifico, «profondamente inumano», che restituisce solo «brandelli di organismi» con cui «l'uomo non può simpatizzare»<sup>10</sup>.

Il giovane Ernesto non pone l'accento sulla presa di distanza che si sta consumando rispetto a Croce, nel cui nome, con alcuni blandi correttivi, parrebbe, a un primo superficiale sguardo, sempre di stare. Al lettore non deve però sfuggire il nodo cruciale delle riflessioni demartiniane, che non stanno nell'alveo crociano: il futuro etnologo pone l'accento sul culto, sul rito, sull'aspetto pratico dell'*esperienza religiosa*, intesa come *operatività*, qualcosa di direttamente congiunto alla 'realtà

magica'. È qui in germe l'attribuzione di un carattere positivo e culturale a dimensioni primigenie, neglette dallo storicismo ortodosso.

Se la religione non si identifica col mito, ma è insieme, essa sola, mito e culto, ciò significa che non è identica alla filosofia, che in sé la risolverebbe superandola, ma mantiene un suo carattere peculiarissimo e, di conseguenza, che la storia delle religioni ha un carattere speciale, in quanto «storia dei culti che si svolgono dai miti e dei miti che si svolgono dai culti»<sup>11</sup>. Essa, inoltre, può essere svolta solo in relazione «alla storia tutta quanta delle singole civiltà»<sup>12</sup>. Anche questa presa di posizione ci avvicina al De Martino successivo, che intenderà inserire il materiale etnologico entro una dimensione storicistica e non naturalistica: i miti ed i riti, presi di per sé e «astrattamente considerati e come '*decerpti*' dalla loro circostanziata storicità» sono suscettibili solo di «classificazioni naturalistiche»<sup>13</sup>.

Appurato che i fenomeni religiosi devono essere intesi, rifuggendo da una prospettiva naturalistica, come esperienze fatte di una componente mitica e di una rituale, il giovane studioso aggiunge poi un altro elemento: la ripetizione, intesa come un fatto culturale e differenziata dalla meccanica ripetizione che si trova in natura.

Per questi fenomeni [*quelli religiosi*] si avverte qualcosa di 'fermo', di 'meccanico', quasi che per essi valga la naturalistica legge di

causa e non il libero fine. A distanza enorme di tempo e di spazio alcuni sviluppi sembrano riprodursi con sconcertanti analogie. [...]

Ma si tratta di un'apparenza: il meccanismo di quei fenomeni religiosi non è decreto della natura, ma dello spirito. È lo spirito che tende a farsi natura e che ha, per così dire, il pudore di 'diventare'. È lo spirito che impedisce al 'deus absconditus' una divulgazione che equivarrebbe alla perdita della sua religiosa virtù: pertanto questo voler farsi natura non è natura, ma volere, che incarna un'esigenza eterna dello spirito umano<sup>14</sup>.

Il «pudore di 'diventare'» attribuito allo spirito e la resistenza a una divulgazione che, snidando il dio nascosto, ne dissolverebbe le religiose virtù, richiamano in germe concetti che emergeranno con chiarezza nella molto successiva teorizzazione della destorificazione, *pia fraus* che si contrappone all'*asprezza della storicità*.

Il giovane Ernesto si fa anche critico di una spiegazione psicologica dell'*esperienza religiosa*, ricondotta, come nel caso di Schleiermacher o di Otto, a sentimento e, in questo senso, è polemico con la fenomenologia, evidenziando i limiti di quella *viva vox* in precedenza citata positivamente, che metterebbe capo a riflessioni appartenenti «più alla religione in atto che alla filosofia della religione»<sup>15</sup> – una critica che, come vedremo, verrà ripetuta in futuro. A ciò che De Martino considera psicologismo è attribuito tutt'al più un valore descrittivo in rela-

zione all'esperienza religiosa: lungi dal ritrovarne il concetto, il *quid*, esso si limiterebbe a studiarne le manifestazioni.

La dimensione 'sentimentale' cui richiama la *viva vox* del credente, che allontana da una analisi fredda e astratta, può essere, ancora, il punto di partenza per la ricerca filosofica sulla religione, se la si intende in un senso diverso, nei termini del «carattere spirituale», più che sentimentale, proprio di un'operosa e pratica attività umana: «La filosofia ricerca cosa è la religione in termini di filosofia dello spirito: poiché solo di un'attività ben nostra, che sia espressione d'un nostro bisogno, anelito, infingimento od altro, è lecito dare il concetto»<sup>16</sup>.

Colui che per primo avrebbe considerato la religione in questa giusta direzione è Vico, secondo cui

La religione non è imposta da calcolo di tiranni o di preti, ma sorge da una disposizione fantastica, meravigliata, trepidante e vereconda dell'uomo dinanzi all'imperversare delle forze naturali; ed il mito non è allegoria, ma barbarico sentire contrapposto al filosofico intendere<sup>17</sup>.

Quella vichiana, che ora – con i suoi «poeti teologi», detentori della «sapienza aurorale del genere umano» e la «fascinosa teoria degli uomini fanciulli, animatori della natura e favellanti con essa» – viene invocata a proposito della religione è la stessa autorità cui, quasi

vent'anni più tardi, si farà menzione a proposito del *mondo magico*<sup>18</sup>.

Vico insiste su questa barbarica mente degli uomini fanciulli, immersa nei sensi, rintuzzata dalle passioni, seppellita dai corpi, e ciò non pertanto robustissima e indomita; su questa corpulentissima fantasia che si turbava delle sue stesse creazioni tanto erano potenti, e le adorava dopo averle finte<sup>19</sup>.

In Vico De Martino ritrova anche la dimensione pratica della religione: essa «non è solo mito, universale fantastico, sebbene anche sinonimo di moralità: il 'timor di Dio' è la prima base del virtuoso operare».

Questa breve ricognizione, in cui si è visto il giovane Ernesto confrontarsi criticamente con lo storicismo crociano e la fenomenologia, e richiamarsi all'autorità vichiana, mostra come in pagine teoriche ancora acerbe, ma intelligenti e vive, un punto fermo sia rintracciabile nel ruolo attribuito alla «prassi» religiosa, da connettere alla dimensione mitica, altrimenti inintelligibile. È questo il nodo su cui De Martino sceglie di chiudere il saggio pubblicato sul *Concetto di religione*, con una significativa citazione da Bergson:

I gesti del nuotatore sembrerebbero stupidi e ridicoli a colui che dimenticasse che vi è dell'acqua, che quest'acqua sostiene il nuotatore, e che i movimenti dell'uomo, la resistenza del liquido, la corrente del fiume,

debbono essere considerati insieme come un tutto unico<sup>20</sup>.

L'attenzione alla prassi rituale e a gesti che solo se precisamente contestualizzati appaiono pregni di significato è la stessa molla che starà alla base dell'interesse per mondi culturali diversi da quelli della razionalità occidentale e che condurrà all'identificazione della religione con la magia. «La religione d'Eleusi, risolta in una somma di riti, di credenze, di templi, di pietre iscritte, di suppellettili sacre, è nient'altro che una volgare mascherata: ché solo l'interesse per ciò che è umano può dignificare»<sup>21</sup>.

Nella seconda parte della tesi – controcanto pratico, nelle intenzioni del giovane autore, della prima parte teorica – è possibile individuare altri due importanti indizi della precoce tensione demartiniana verso il fondo magico della religione: il tema della violenza rituale, connesso a una concezione del sacro come *ira hominum*, e la figura 'stregonessa' (nel senso del *Mondo magico*) di Baubô.

Questa sezione del testo è dedicata all'analisi dei *gephyrismi*, un particolare rituale proprio della celebrazione dei misteri eleusini, che si teneva il 19 Boedromione (il terzo mese del calendario attico, corrispondente al nostro settembre-ottobre) nel corso della processione dei misti da Atene ad Eleusi e durante l'attraversamento del ponte sul fiume Cefiso, che univa le due città. Loro caratteristica peculiare sono gli insulti rituali,

che, ricostruisce De Martino, erano in origine lanciati da una *πόρνη* (una figura mascherata) ai personaggi più in vista della processione – lo ricorda Eracleone – e successivamente, secondo Ammonio, solo iscritti sul ponte. Lo studio dei *gephyrismi* testimonia l'interesse del futuro etnologo per le forme primitive della vita religiosa e, in particolare, per la violenza rituale, che ritornerà in seguito, a partire dalla proposta di programma a Pettazzoni per la scuola di perfezionamento<sup>22</sup> e da un piccolo ma importante scritto, che si citerà fra un attimo.

È lo stesso De Martino a legare, nelle *Notizie sull'operosità scientifica e sulla carriera didattica* per il concorso alla cattedra di Storia delle religioni del 1958, il tema della tesi con un altro rito di carattere simile, cui però, a differenza dei *gephyrismi*, aveva potuto assistere in prima persona perché appartenente non solo a un tempo arcaico ma persistente nel presente. Si tratta di un esempio di violenza rituale che fu sempre nel suo animo approfondire, ossia le offese rivolte a S. Gennaro che tarda a compiere il miracolo (o la magia?) della coagulazione del sangue dalle sue cosiddette «parenti». Nel saggio sul *Concetto di religione* c'è il riferimento esplicito al tema:

Chi ha assistito all'invettiva delle parenti di San Gennaro per estorcere al santo il miracolo, sa bene quanta iracunda passionalità [...] vi sia nelle loro apostrofi, e come anche nei versetti, che esteriormente suonano di lode e

di esaltazione, sia ravvisabile allora – quando siano ascoltati nella 'viva vox' di chi li pronuncia – un'intonazione collerica 'sui generis', che nulla ha di profano, uno strano metro che, nelle frequenti iterazioni, s'illumina tutto di un veemente potere di incantazione e di esorcismo. In quest'esperienza specificamente magica dov'è dato di rintracciare quello 'smarrimento della propria autonomia e di se stesso', quel bisogno 'di lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere', che sarebbero la radice della religione?<sup>23</sup>

La violenza rituale si fonda su una dimensione religiosa basata non sul «sentimento creaturale» del *Sacro* ma su di un'«animosità sacrale», a proposito della quale De Martino rifletteva, in polemica con Otto, già nell'introduzione metodologica della tesi:

[...] il sentimento creaturale non è per nulla un riflesso necessario del 'Numinoso' nella consapevolezza di sé; in altra temperie religiosa l'imperversare del Nume solleciterà una spiccata animosità sacrale nell'individuo e nel gruppo<sup>24</sup>.

Ciò conduce il discorso sulla religione al confine con la magia.

Tutto il mondo della magia è dominato dalla figura del soggetto esaltato e rinvigorito nell'azione (nella pratica magica): disposizione eccezionale che è l'essenza dei riti magici e che si accentua fino a costituire la veste esteriore del rito stesso (*Pugne sacre*, xenoforo-

bia rituale, vivaci dialoghi tra cori di uomini e cori di donne, ingiurie ai duci durante i trionfi, riso rituale, *αἰσχρολογία, τωθασμός*, etc.)<sup>25</sup>.

In questo importante passaggio del contributo sul *Concetto di religione* (che non si trova nella tesi ma che, con ogni probabilità, era già da prima nell'animo di De Martino), al «falsissimo» misticismo di Gentile, fondato su un preteso «sentimento di dipendenza» e sullo «slancio mistico» verso un «nume sovrappotente, [...] che ha in pugno i destini degli uomini» e che «si propizia, si prega e [...] si adora nell'intimità della coscienza», viene contrapposta la «*Weltanschauung* della magia e, in genere, di tutte le cosiddette religioni inferiori», fondate invece su

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<sup>26</sup>.

Immediatamente connessa ai ragionamenti fatti nella tesi in questa direzione è la riflessione svolta alcuni anni dopo nello scritto del '38 cui si faceva riferimento, *Ira deorum*:

Un'esplorazione [...] nella fenomenologia della prassi religiosa, pone in luce esempi copiosi di violenza rituale, di un'ira, cioè, del

credente verso il nume [...]. Il dominio della violenza rituale è vastissimo: vi appartengono le bestemmie, le offese, i turpiloqui, gli atti violenti incorporati in una prassi determinata, e aventi scopo apotropaico e catartico, come le ingiurie ai capitani e agli eroi durante il trionfo, la xenofobia rituale, le bestemmie scagliate contro il nume, ecc.; vi appartengono più generalmente tutti gli atti magici, poiché anche quando la violenza non si appalesa nella forma esterna del rito, vive tuttavia nella disposizione d'animo di chi lo pratica, sotto forma d'un concentrato tenace ribelle convogliamento e potenziamento di energie. Sarebbe senza dubbio interessante e suggestiva una compiuta esplorazione nel dominio della violenza rituale, condotta nell'intento di determinarne con maggior precisione il significato religioso<sup>27</sup>.

Trascurando che «il *tremendum* mitico, in una sfera religiosa più propriamente magica, eccita, nel rito, una reazione violenta»<sup>28</sup>, Otto avrebbe dunque trascurato, ribadisce qui significativamente il futuro etnologo, la tematizzazione di un'*ira hominum*, a fronte dell'*ira deorum*.

Gli interessi che ruotano attorno al tema affrontato nella tesi di laurea mostrano dunque il giovanissimo Ernesto interessato all'aspetto magico della religione. Un'ulteriore prova di ciò è l'attenzione data al mito di Iambe e di Baubô, cui sono dedicati ben due dei capitoli centrali della tesi. Il punto di partenza è l'ipotesi di Creuzer, secondo cui la *πόρνη*

cui fanno riferimento gli antichi sarebbe «una donna che ripete nel rito la parte di Iambe e Baubô», ossia della serva diligente e operosa che rasserena Demetra con «lazzi e motteggi», nel caso di Iambe, o con «una sconcia esibizione», nel caso della vecchia Baubô, inducendo, in entrambi i casi, la dea «a rompere il digiuno ed a bere il ciceone»<sup>29</sup>, la bevanda a base di orzo e menta che veniva ritualmente assunta durante i misteri eleusini e che assieme al digiuno costituiva elemento propedeutico fondamentale all'iniziazione. La processione di misti raggiungeva, al calar del sole, il ponte tra Atene ed Eleusi, accolta da figure mascherate con motteggi e gesti osceni e, all'apparire delle prime stelle, proprio come Demetra al cospetto di Iambe/Baubô, rompeva il digiuno.

La figura di Baubô, i cui gesti, finalizzati alla risoluzione della crisi da cui è colpita la dea in lutto, non sono poi così lontani da quelli di una fattucchiera, e lo strumentario dell'aiscologia (i 'discorsi osceni') si configurano come dispositivi magici e rituali di riscatto, a partire dal pianto mitico di Demetra. È proprio per questo aspetto che, nell'ottica del nesso tra riti funebri e agrari, Demetra sarà poi citata in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Nel paragrafo dedicato a *Furore, lascivia, fame e rituale funerario*, in particolare, si fa riferimento all'Inno pseudomerico, considerato il riflesso mitico di un rito dell'antico cerimoniale attico, «che non doveva essere dissimile dalla

parte sostenuta dalla 'buffona sarda'»<sup>30</sup>.

Il giovane Ernesto – lo si evince anche dalle righe dedicate al sardonico – è colpito dalla circostanza significativa che dal lutto, attraverso il motteggio, sbocci una Demetra ridente: dal configurarsi, in altri termini, del riso come mezzo magico e rituale di rinascita. De Martino, non ancora laureato ma già aspirante (e sedicente) storico delle religioni, è attirato da una dinamica che potremmo definire di 'crisi e riscatto', e dal significato che assumono in senso mitico-rituale riso, invettive e oscenità, osservate nel contesto specifico dell'animosità sacrale propria dei *gephyrismi eleusini*. La connessione tra lascivia, furore e rito sarà poi sempre tenuta d'occhio dal futuro etnologo, come saranno ancora osservati con attenzione i rituali propri del mondo agricolo e contadino.

I riti assumeranno nella sua prospettiva – lo si vedrà nel paragrafo successivo – la funzione di tecniche per combattere una crisi di oggettivazione, identificata, in certi contesti culturali, con il rischio del cordoglio, che si può connettere alla fine della vita, ma anche alla fine del raccolto: due aspetti che si intrecciano già nel mito di Demetra e di Persefone, che va via per sei mesi ma poi torna sempre, in una catabasi mai disgiunta dall'anabasi, e nei misteri eleusini, che costituivano anche una risposta all'alternarsi delle stagioni e del ciclo vita-morte.

## 3 \_ Religione è magia

Negli scritti degli anni '50<sup>31</sup>, la tendenza presente *in nuce* fin dalla tesi di laurea giunge a compimento. Religione e magia vengono esplicitamente identificate, attraverso l'aggiunta di un tassello teorico fondamentale: il meccanismo crisi-riscatto della presenza, nucleo fondante del *Mondo magico*. Tale identificazione è il risultato di fondamentali svolgimenti teorici rispetto al capolavoro demartiniano, dove la magia è concepita come dispositivo culturale legato solo a una fase aurorale della storia umana. Nell'opera del '48 il mondo magico e l'azione dello sciamano appartengono a un'epoca precategoriale, in cui si individua l'origine della presenza – che, lungi dall'essere ipostatizzata come data e garantita, viene studiata nella sua genesi storica – e della civiltà. De Martino veniva così paradossalmente ad avvicinarsi a Lévy-Bruhl e a Durkheim, e a padre Schmidt, al centro della polemica sull'origine della religione, criticati proprio su questo punto nella sua prima opera<sup>32</sup>.

La questione «logica» della storicità delle categorie, cui si unirà l'accusa di irrazionalismo – obiezione «etica», in anni di stregoni totalitari, alla «venerazione» che De Martino aveva dimostrata, agli occhi di Croce, per lo sciamano –, è l'elemento polemico presente in entrambe le recensioni al *Mondo magico* comparse sulla «Critica»<sup>33</sup>. Anche in risposta alle obiezioni, il De Martino degli anni '50

ripensa la tesi della storicizzazione delle categorie, senza però mettere in discussione la teoria della crisi e del riscatto della presenza, che, anzi, da dramma storico di un mondo circoscritto, diviene dramma esistenziale che «solo l'uomo minaccia e che solo l'uomo sa misurare»<sup>34</sup>. Si legge nella prefazione alla seconda edizione del *Mondo magico*, pubblicata quasi contemporaneamente a *Morte e pianto rituale*:

Rimeditando le obiezioni [...] abbiamo successivamente respinto la postulazione di un mondo magico come età storica impegnata a fondare la presenza nel mondo, prima e indipendentemente dal dispiegarsi delle singole categorie del fare [...]. Vi è però nel *Mondo magico* un *nucleo valido*, e cioè la tesi della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo e la scoperta di un ordine di tecniche (alle quali appartengono e magia e religione) destinate a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura<sup>35</sup>.

La crisi non è più la minaccia cui è esposto l'uomo primitivo, ma il *vulnus*<sup>36</sup>, il «peccato originale»<sup>37</sup> che colpisce l'esistenza umana immersa nella storia. Accettare la critica di Croce, negare un'epoca precategoriale che fondi l'io, significa allora che il rischio della perdita della presenza, non più legato alle supposte albe della civiltà, contamina l'intera storia umana, e che, proprio mentre

sembra ricomporre lo stacco dallo storicismo, De Martino in realtà lo acuisce in maniera radicale.

È in questa nuova stagione teorica che magia e religione si identificano. Alla ridefinizione del concetto di crisi corrisponde la rielaborazione del riscatto culturale, strumento del quale non è più il *Cristo magico*, ma la destorificazione religiosa. Con le spedizioni etnologiche nel Sud Italia i ragionamenti 'a tavolino' e le tesi nate e sviluppatesi a partire dal *Mondo magico* si confronteranno poi con la concretezza della vita dei contadini meridionali.

Negli scritti teorici degli anni '50 De Martino torna a interrogarsi sul concetto di religione, attraverso il confronto critico con la fenomenologia, da un lato, e la filosofia crociana, dall'altro. L'approccio di van der Leuw, apprezzato in virtù della polemica antipositivistica<sup>38</sup> che lo accomunerebbe allo storicismo, viene accusato di irrazionalismo<sup>39</sup> in quanto, non diversamente dal credente, considera il sacro come «un mistero che non si può spiegare»<sup>40</sup>. Critiche analoghe vengono mosse a Otto per la confusione tra «scienza storica della vita religiosa e vita religiosa in atto»<sup>41</sup>.

Nella prospettiva demartiniana, in linea con quanto veniva affermato già nella tesi di laurea, c'è una radicale «incompatibilità fra il praticante e lo storico», il cui metodo deve essere quello «del capire»<sup>42</sup> e il cui ufficio è di «ricostituire nella dinamica culturale la coerenza del numi-

noso, cioè la sua genesi, la sua struttura e la sua funzione»<sup>43</sup>, ossia la produzione di valori e la protezione dal rischio in un determinato mondo culturale<sup>44</sup>. Quella prescritta negli anni '50 allo storico delle religioni è la stessa direzione che era stata indicata negli anni '40 allo storico interessato a studiare il 'mondo magico'. Ciò dipende dall'identità stabilita nella teoria demartiniana tra religione e magia. Tale identità emerge anche dal confronto con la patologia psichica. Il rapporto rintracciato negli anni '50 fra storia delle religioni e psicologia è analogo a quello in precedenza rinvenuto tra quest'ultima e l'etnologia. I comportamenti della «presenza malata», facenti capo alla destorificazione irrelativa, nettamente distinta da quella istituzionale e condivisa<sup>45</sup>, hanno in entrambi i casi un «valore euristico» per analizzare il rischio – la crisi – su cui si modella il riscatto culturale. Alla storia delle religioni negli anni '50 sono poi rivolte critiche che hanno il medesimo tono di quelle mosse all'etnologia negli anni '40: il naturalismo va corretto con lo storicismo ed è fondamentale non fermarsi al dato, ma ricostruire la genesi dei processi. La storia delle religioni, al pari della storia del magismo, è volta a

rigenerare nel pensiero la nascita dell'umano: ma non già di quella nascita che avvenne una volta per sempre dal grembo della natura e che nel gergo antropologico si chiama omizzazione, ma di quella che continuamente è messa in causa nella vita culturale<sup>46</sup>.

È un errore opporre la magia alla religione, considerando la prima caratterizzata dalla «costrizione, da parte dell'operatore magico, di energie numinose scarsamente configurate e prive di connotazioni morali» e la seconda dalla «sottomissione a figure divine con le quali la preghiera e il sacrificio stabiliscono un rapporto morale». La sfera del sacro è definita da De Martino «mitico-rituale» e «magico-religiosa»<sup>47</sup>, dove entrambe le coppie sono inscindibili nella concretezza della vita religiosa, ricondotta all'operatività della cultura umana come centro produttivo di valori.

Il concetto di religione del De Martino maturo si discosta al contempo da quello di Croce (la religione come *philosophia inferior*) e da quello di Otto (la religione come «apriori» dotato di «autonomia formale»), per configurarsi come una «tecnica» che, lungi dall'aver un nucleo irrazionale irriducibile, risulta integralmente analizzabile dal pensiero storiografico<sup>48</sup>. La religione è una «politica» e una «diplomazia» vitale, costituendo per una civiltà «un sistema organico di tecniche vitali di difesa», «una terapia e una profilassi» dal rischio di non esserci<sup>49</sup>. In questa prospettiva, persino Dio e il Demonio sono definiti «strumenti tecnici». Tramite il dispositivo mitico-rituale e tramite la ripetizione – che, inserita in una dimensione culturale, si distingue da una parte da quella 'ingenua' propria delle leggi naturali e, dall'altra parte, dalla coazione a ripetere propria del sintomo – il sacro

maschera la storicità<sup>50</sup>. È questo il processo della *destorificazione istituzionale*<sup>51</sup>, «*sacra simulatio*» o «*pia fraus*»<sup>52</sup>, grazie alla quale «si sta nella storia come se non ci si stesse»<sup>53</sup>. 'Come se': la destorificazione è «ipocrisia»<sup>54</sup> e paradosso<sup>55</sup> in quanto non implica una reale uscita dalla storia, che non significherebbe altro che, da una parte, «una insanabile opposizione tra religione e cultura» e, dall'altra, il «suicidio fisico o psichico», ma «il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino si matura l'umano»<sup>56</sup>.

Quelli che si sono toccati in relazione al pensiero dello studioso maturo sono in fondo elementi emersi anche attraverso i passi della sua tesi di laurea, a partire dalla quale si può, già nell'Ernesto giovanissimo e ancora studente, verificare la presenza dell'interesse per la religione come dimensione attiva sul piano della prassi, ai confini con la magia. La riflessione teorica sul sacro come nesso di mito e culto, il rimando a una concezione di esso come 'esperienza' e come operatività umana, l'attenzione alla violenza rituale e all'«animosità sacrale» delle religioni primitive, messe a fuoco attraverso il mito di Demetra e il riscatto rappresentato dalla stregonesca Baubō, possono essere letti come indizi in questa direzione. La tesi sui *gephyirismi eleusini* è allora non solo una fonte privilegiata per ricostruire la fisionomia del giovane De Martino ma anche un documento che mostra in trasparenza e come in boccio i tratti dell'autore del *Mondo magico*.

\_ NOTE

1 \_ A partire da R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in Id. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa 1990, pp. 41-67. Cfr. anche G. SASSO, *Ernesto de Martino tra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001; G. CHARUTY, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010; E.V. ALLIEGRO, *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», 6 (2017) 1, pp. 169-317. Per altri riferimenti si rimanda per limiti di spazio a C. CAPIELLO, *Ira hominum. Magia e religione nella tesi di laurea di Ernesto de Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXI (2018), pp. 513 sgg., dove si inquadra preliminarmente il laureando, soffermandosi anche sul rapporto con Omodeo e gli altri maestri.

2 \_ Le due sezioni di cui consta la tesi sono state pubblicate da De Martino separatamente e dopo un lavoro di rielaborazione: *Il concetto di religione*, «La Nuova Italia», IV (1933) 11, pp. 325-329; *I Gephyrismi*, «Studi e materiali di Storia delle Religioni», X (1934), pp. 64-79; poi ristampate in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di P. Ferretti, R. Altamura, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47 sgg., da cui si citerà. Sulla tesi cfr. R. DI DONATO, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999; G. SASSO, *Ernesto de Martino tra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.

3 \_ In «Archivio di Storia della Cultura», XXXI (2018), pp. 547-591 – d'ora in poi citato

con la sigla *GE* –, dove la trascrizione del dattiloscritto è introdotta dal mio saggio su *Ira hominum. Magia e religione nella tesi di laurea di Ernesto de Martino*, cit. Il lavoro si inserisce nel più ampio contesto di attività svoltesi intorno alle cattedre di Teoria e storia della storiografia e di Storia della filosofia contemporanea dell'Università Federico II di Napoli, con la realizzazione di tesi di laurea e di dottorato, di giornate di studio e di pubblicazioni che hanno coinvolto studiosi giovani o già affermati.

4 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Lettera a «L'Universale»*, «L'Universale», II (1932) 8-9, p. 2.

5 \_ Come si vede dagli scritti d'esordio (oltre a quello citato nella nota precedente: *La decadenza dell'Occidente*, 1929; *Considerazioni attuali*, 1934; *Critica e fede*, 1934), pubblicati nella Rivista del GUF napoletano e ne «L'Universale» di B. Ricci e ora ristampati, con un'introduzione di D. Conte su *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», XXIII (2010), pp. 485 sgg.

6 \_ Un versante demartiniano un tempo poco frequentato, poi rivalutato dagli studiosi: cfr. il recente saggio di D. NIGRO, *La stagione metapsichica di Ernesto de Martino* (1941-1946), «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXVIII (2014/2015), ricco di riferimenti bibliografici, che si sofferma anche su cinque articoli a firma dell'etnologo (pubblicati ora, con un'introduzione della Nigro, «Archivio di Storia della Cultura», XXVIII, 2015, pp. 559 sgg.) usciti nel '46 su «Scienze del mistero», rivista fondata da G. Tucci, e anticipanti temi del *Mondo magico*.

7 \_ *GE*, pp. 555-556.

8 \_ Ivi, p. 556.

9 \_ *Ibidem.*

10 \_ *GE*, p. 563.

11 \_ *Ivi*, p. 530.

12 \_ *Ibidem.* È quanto fa la scuola storica, «nella quale la scuola antropologica e quella filologica sono andate gradatamente confluendo», a differenza di queste ultime. La scuola storica inoltre è crocianamente immune al «problema del cominciamento»: «l'umanità preistorica, la prima forma di religione, la magia antecedente della religione, sono tutte immaginazioni dei dotti: illegittima e sterile mitologia, fiorita quando l'afflato del nume si è spento», *ivi*, p. 563.

13 \_ *Ivi*, p. 557.

14 \_ *Ibidem.*

15 \_ *Ivi*, p. 559.

16 \_ *Ivi*, p. 560.

17 \_ *Ibidem.*

18 \_ Nelle pagine della tesi si trova anche un'apertura al mondo primitivo che sarà al centro degli interessi del De Martino più famoso: «Senza dubbio la storia delle religioni molto si è giovata del contributo dell'esegesi idealistica: ma la storia delle religioni precristiane è stata come tagliata fuori da questo movimento», *ivi*, p. 564. Nella seconda parte del lavoro compaiono persino gli Aranda, cui Ernesto dedicherà il famoso saggio, pubblicato anche nella seconda edizione del *Mondo magico*, su *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda* (1952).

19 \_ *GE*, p. 560.

20 \_ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 47.

21 \_ *GE*, p. 563.

22 \_ Cfr. E. DE MARTINO a R. Pettazzoni,

24.2.1934, in *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato, M. Gandini, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 141. Il tema della violenza rituale e del *furore* è interesse costante di tutta la riflessione di De Martino. Si pensi a titolo esemplificativo a *Furore in Svezia* (1959, in *Id.*, *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 167-174), in cui, a partire da un fatto di cronaca – gli atti vandalici dei giovani di Stoccolma la notte di capodanno 1957 – lo storico delle religioni contrappone le violenze selvagge e prive di cornice, del tutto gratuite e spontanee, del «capodanno di Stoccolma» a quelle rituali e culturali del «capodanno babilonese».

23 \_ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., pp. 49-50.

24 \_ *GE*, p. 559.

25 \_ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 49.

26 \_ *Ibidem.*

27 \_ E. DE MARTINO, *Ira deorum*, «Religio», 14 (1938), p. 77.

28 \_ *Ibidem.*

29 \_ *GE*, pp. 570-571.

30 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 200 sgg.

31 \_ Si fa qui riferimento, oltre che al già citato *Morte e pianto rituale*, agli scritti risalenti agli anni '55-'57 (tra cui gli importanti saggi *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, 1953-1954; *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, 1957) riuniti da M. Massenzio in *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995.

32 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), Argo, Lecce 1996, p. 56.

33 \_ Cfr. B. CROCE, Recensione al *Mondo magico*, «Quaderni della Critica», 4 (1948) 10, pp. 79-80; ID., *Intorno al magismo come età storica*, «Quaderni della Critica», 4 (1948) 12, pp. 53-63.

34 \_ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 19.

35 \_ E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 273.

36 \_ Cfr. G. SASSO, op. cit., p. 302.

37 \_ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, p. 226.

38 \_ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in ID., *Storia e metastoria*, cit., pp. 47-74, pp. 66-67.

39 \_ Ivi, p. 48.

40 \_ Ivi, p. 53.

41 \_ «*Mitsingen ist verboten*: così diceva un cartello che si leggeva nelle sale di concerto della Germania: ma vietato è anche per lo storico delle religioni gareggiare a qualunque titolo con i credenti nella immediata testimonianza circa la presenza del nume», E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in ID., *Storia e metastoria*, cit., pp. 75-96, p. 77. L'icastico motto è ripreso da B. CROCE, *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (1936), Laterza, Bari 1943, p. 308.

42 \_ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 94.

43 \_ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 151.

44 \_ Cfr. ivi, pp. 56-57; cfr. anche ID., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 96.

45 \_ Tra l'esperire schizofrenico e quello religioso c'è somiglianza, non identità: il primo è rischio, il secondo riscatto dal rischio. «Chi sale e chi scende una rampa di scale si incontrano necessariamente su un certo gradino: ma quel loro incontrarsi non significa che [...] le istantanee relative della loro identica posizione hanno lo stesso significato dinamico, poiché l'uno sale e l'altro scende», E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., pp. 61-67.

46 \_ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., pp. 91-92.

47 \_ «Il termine *magia* indica il momento tecnico, e il termine *religione* il momento della mediazione dei valori», E. DE MARTINO, *I fondamenti di una teoria del sacro*, in ID., *Storia e metastoria*, cit., pp. 99-138, pp. 137-138. Il carattere 'rituale' della magia viene ribadito in *Sud e magia* (1959, Milano 2010, pp. 95-97): «in quanto operazione stereotipa di riassorbimento del negativo nell'ordine metastorico, la magia è più propriamente rito».

48 \_ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., pp. 84-85.

49 \_ E. DE MARTINO, *I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 110-112; 120-121.

50 \_ E. DE MARTINO, *Il simbolo mitico-rituale*, in ID., *Storia e metastoria*, cit., pp. 159-169, p. 161.

51 \_ E. DE MARTINO, *I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 110-112.

52 \_ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., pp. 79-81.

53 \_ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 63.

54 \_ E. DE MARTINO, *Il simbolo mitico-rituale*, cit., p. 165.

55 \_ E. DE MARTINO, *I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 110-112.

56 \_ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 63.