

PENSIERO PRIMITIVO, PENSIERO MAGICO E PENSIERO CIVILIZZATO

Sintesi di ipotesi niente affatto nuove

I

Analizzando le leggende sulla stregoneria entro l'ambito geo-culturale cosiddetto valdese, comparato a quello cattolico circostante, mi occupai, tra l'altro, delle credenze di natura magica che parevano fungere da sostrato alle predette leggende. In quella sede mi limitai a constatare, da un lato, la diversa interpretazione di credenze magiche fra area cattolica e area valdo-protestante, attestata dal materiale leggendario orale; dall'altro evidenziai il diverso trattamento riservato alle mentalità esterne alle certezze e alle conquiste della «civiltà»¹.

Il problema in oggetto divenne sempre più rilevante volgendo l'attenzione alle cosiddette *leggende metropolitane*² e, soprattutto, approfondendo le tematiche connesse all'esistenza dei «nuovi culti», delle «nuove religioni», del «neosatanismo», ecc.³, ovvero del magismo *tout court* in occidente, sia di natura individuale che collettiva.

Le pagine che seguono rappresentano una sintesi alquanto provvisoria e necessariamente schematica d'un ripensamento in atto volto a tentare di rendere conto di tali problematiche.

II

Nell'elencazione dei predetti spunti e riflessioni pur all'apparenza privi di reciproche connessioni, emerge con prepotenza un tratto comune, ovvero quello del persistere, nelle sicurezze e nelle certezze della nostra «civiltà», di pratiche e credenze magiche, variamente connotate e orientate, nonché radicate.

Ernesto de Martino, in un'antologia sul magismo da lui curata⁴, propose una serie di riflessioni che ci portano immediatamente *in medias res*. L'analisi del magismo e di tutto il suo corollario concettuale (problematiche tutte interne alla nostra cultura occidentale, razionalista, cristiana e, occorre aggiungere, capitalista) va correlata non tanto alla possibilità di esistenza di opzioni alternative e tutte degne di pari dignità (ciò che significherebbe l'esaltazione di relativismi d'ogni sorta entro un quadro metodologico eclettico), quanto al fatto che la storicizzazione dei fenomeni umani (tanto cara al de Martino stesso fin da *Il mondo magico*) deve investire in primo luogo la nostra concezione di noi quale cultura «civile», razionale e, soprattutto, ultimo e definitivo approdo di una evoluzione plurimillennaria.

Occorre insomma, imprescindibilmente, a priori di ogni indagine (nello specifico) sul magismo, porre al centro delle nostre preoccupazioni l'estrema precarietà, la contingenza dei *nostri* strumenti d'analisi e, soprattutto, di tutto il *nostro* sistema di civiltà, quando lo si inseri-

1) Cfr. **TRIVELLIN 1991**: conclusione.

2) Cfr. a titolo esemplificativo **BERMANI 1991**. Con il termine di *leggende metropolitane* s'intendono quei racconti assimilabili, in quanto a struttura narrativa, alle tradizionali leggende popolari. Se ne distaccano per il fatto che la loro origine è cittadina, nel senso che provengono da uno dei topoi della nostra civiltà contemporanea, sfruttando talvolta canali «ufficiali» (le varie Autorità) e massmediologici (giornali, cinema, letteratura, ecc.). Se la differenziazione fra leggende metropolitane/leggende popolari è giocato sulla contrapposizione città/ campagna, nondimeno similitudini o somiglianze anche di contenuto tendono, fra le due tipologie, a rintracciarsi. Ma v. anche **BRUNVAND 1988** e **id. 1990**.

3) Cfr. a titolo esemplificativo, **BONOMO 1985**:intr. e, per l'ambito italiano, **GATTO TROCCHI 1990** e **id. 1993**, nonché **INTROVIGNE 1990**, il dettagliato **id., 1990a, id. 1991, id. 1993**, **FILORAMO 1986**; cfr. inoltre **BLOOM 1994** e **BARKER 1992**.

4) **DE MARTINO 1984**:5-13 e 283-87.

sca entro il costante fluire del tempo e il mutare della vita sociale e dei modi di appropriazione della natura⁵.

Tali presupposti ci debbono consentire di evitare taluni rischi: a) di non cogliere i fenomeni, in questo caso di natura magistica, nella loro vera essenza, b) di non correlare la storia del magismo occidentale a situazioni «critiche», di crisi sistemiche e individuali e c) di riproporre, sotto la crosta di pseudoscientifiche analisi e di vano accademismo, vetusti etnocentrismi dai quali ufficialmente ci si è congedati da tempo.

L'approccio di tipo *emico/etico* fortemente sostenuto dall'antropologo Marvin Harris⁶ è un buon tentativo e va tenuto presente; la richiesta da parte sua di ridefinire nozioni e concetti antropologici onde renderli utili al loro uso nel corso dell'analisi (in altri termini, di operazionalizzarli)⁷ non va sottaciuta ma, da sola, non basta. Occorre aggredire la molle polpa delle scoperte contraddizioni della nostra Contemporaneità, accettando la necessità che per essa e per tutto ciò che la riguarda non valga l'ormai classico «après moi le déluge».

III

Magia e pensiero magico sono due fra le problematiche su cui antropologia, storia delle religioni e folclore indagano. Certo non estranea alla storia sociale o delle mentalità, la nozione di magia risultò centrale nel trapasso dal paganesimo al cristianesimo⁸, consolidandosi nel corso del Medioevo, entro il dibattito teologico, sulla realtà dei poteri magici attribuiti a Satana e da questi trasmessi alla streghe⁹, proseguendo nel Rinascimento intorno alle indagini sulla magia naturale¹⁰ o ricomparendo (sempre sul piano teologico) nella contesa fra Protestanti e Cattolici¹¹.

Ma è la letteratura antropologica quella che più di ogni altra si è soffermata, fin dai suoi inizi, sul tema in oggetto. In quanto fenomeno non trascurabile, correlato (in modo variamente inteso) alla religione e «utile» a giustificare alterità storico-culturali rispetto agli sbocchi sociali e religiosi dell'Occidente¹², il magismo risultò oggetto di studio dei vari Frazer, Tylor, Marett e

5) Come ebbe a dire Marx, «la cosiddetta evoluzione storica si fonda generalmente sul fatto che l'ultima forma considera quelle trascorse come gradini che portano ad essa e, poiché solo raramente e in condizioni molto particolari essa è in grado di criticare se stessa (...), le interpreta sempre in modo unilaterale. La religione cristiana fu in grado di contribuire alla comprensione obiettiva delle mitologie precedenti solo quando la sua autocritica fu in una certa misura (...) conclusa» (MARX 1976b:31). Cfr. inoltre DE MARTINO 1995:106.

6) Cfr. in particolare HARRIS 1984:41-54. In alternativa a oggettivo/soggettivo Harris, evidenziando come sia il punto di vista dell'osservatore che quello dell'osservato «possono essere presentati oggettivamente o soggettivamente, secondo l'adeguatezza delle operazioni empiriche impiegate dall'osservatore» (41), adotta il termine di *emico* per indicare il privilegiamento dell'attore nel contesto dell'analisi e quello di *etico* per indicare, al contrario, il privilegiamento delle osservazioni dello studioso sempre nel corso dell'analisi. Mentre le analisi *emiche* sono capaci «di generare osservazioni che l'indigeno accetta come vere, significative o appropriate», quelle *etiche* si mostrano capaci «di generare teorie scientifiche produttive circa le cause delle differenze e delle somiglianze socio-culturali» (41).

7) Sull'operazionismo in campo antropologico cfr. HARRIS 1984:24-25; sull'operazionismo in campo mentalistico v. CECCATO 1969 e CECCATO 1972:20 sg.

8) Cfr. DE MARTINO 1984:10-11 e CARDINI 1979:4-21. Cfr. inoltre LUGLI 1989:40-42 e 173-177 per quel che concerne l'eredità romana di una concezione ideologica della magia fatta propria dal cristianesimo, peraltro a-magico per definizione ed erede dell'antimagismo veterotestamentario: «Come per l'ideologia quirite era "magico" tutto ciò che appariva non-romano, per quella cristiana (...) è assimilabile alla magia ogni manifestazione religiosa ad esso estranea» (41), sicché per il cristianesimo, ormai religione di stato ed «erede del duplice retaggio antimagico giudaico e romano» (173), «l'assimilazione dei culti pagani alla magia è definitiva» (41). Da ricordare anche, sull'uso accusatorio della magia in periodo romano tardo imperiale, BROWN 1980.

9) Sulla realtà dei poteri magico-stregonici la bibliografia è sterminata: per brevità si rinvia a BONOMO 1985 e a DI GESARO 1988, nonché a KIECKHEFER 1989 per quel che concerne, in specifico, il consolidarsi del magismo altomedievale.

10) Cfr., nell'amplessima bibliografia, ROSSI 1989, DE MARTINO 1984:11-13 e CARDINI 1979:22-57.

11) Cfr. DE MARTINO 1984:54-55 ma, soprattutto, THOMAS 1985:29-77.

12) Si rammentino, ad esempio, tratti anche implicitamente razzisti connessi alle posizioni di certa antropologia, su cui cfr. HARRIS 1969.

di altri esponenti dell'evoluzionismo a cavallo tra '800 e '900, passando per Malinovski, per il trio Durkheim-Hubert-Mauss, per Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, sino a Lévi-Strauss, senza scordare il già citato *Il mondo magico* di Ernesto de Martino¹³.

Il dibattito sul magismo s'è allargato agli studiosi di psicologia dello sviluppo (Piaget¹⁴, Werner¹⁵), nonché – ad esempio – al duo Vygotskij-Lurija¹⁶, e tutti si sono spinti innanzi nel tentativo di dare conto delle modalità della strutturazione mentale dell'uomo adulto e civilizzato, anche ricorrendo a comparazioni con culture esterne all'Occidente contemporaneo. Gli stessi Sigmund Freud e Carl Gustav Jung (anch'essi presenti nella citata antologia demartiniana) ebbero ad occuparsi del magismo: il primo intendendo la magia quale «tecnica del modo di pensare animistico» entro il principio «dell'onnipotenza del pensiero»¹⁷; il secondo entro un quadro di relativismo esasperato, cioè di similitudine fra la mente «civilizzata» e quella primitiva ma di rispettive premesse diverse, il tutto calato entro *l'apriori* dell'inconscio collettivo e degli archetipi, ciò che lo condusse addirittura a criticare la stessa nozione lévy-bruhliana di *partecipazione mistica* in quanto non sufficientemente adeguata a rappresentare la specificità del primitivo avversa alla nostra¹⁸.

La magia, infine, risulta uno dei temi centrali in un'opera di confine fra antropologia e psicologia come *I fondamenti del pensiero primitivo*, di Christopher Hallpike¹⁹, estremo tentativo di dar conto delle evidenti differenziazioni cognitive fra noi e primitivi alla luce delle ipotesi di Jean Piaget e di Lucien Lévy-Bruhl. Quanto, infatti, le idee di Lévy-Bruhl risultino tuttora centrali lo attesta, tra gli altri, un saggio di Silvia Mancini²⁰, nel quale viene sottolineata la modernità (pur con taluni limiti) degli strumenti euristici adottati dallo studioso francese, soprattutto se correlati al percorso seguito dal contemporaneo cognitivismo. La manifesta presa di posizione della Mancini in favore di Lévy-Bruhl le impedisce di trarre le conseguenze di quel che lei stessa sottolinea, ovvero l'aver l'antropologo francese fornito una parte delle premesse (la mistica, la prelogica, la partecipazione affettiva, il relativismo neppure troppo *in nuce*, ecc.) a una certa ermeneutica di stampo irrazionalista (van der Leeuw, Eliade, R. Otto, ecc.).

Come si vede da questa parzialissima rassegna, l'impegno degli studiosi per rendere conto di una nozione tale quella del magismo e dei suoi corollari (*in primis*, il pensiero magico) – in quanto espressioni di una «alterità» filogenetica (esterna, per lo più, all'Occidente razionale), ontogenetica (interna all'Occidente ma superabile nel corso dello sviluppo cognitivo) e in ogni caso «deviazionista» (anche in questo caso interna all'Occidente ma residuo di credenze, ritualità e costumi «superstiziosi», relitti di epoche trascorse e di forme di produzione non perfettamente integrate o in via di scomparsa) – è stato ampio. Esso, nondimeno, in troppi

13) Nell'immensa letteratura antropologica si rinvia alla breve ma ottima antologia di **DE MARTINO 1984**, nonché a **EVANS-PRITCHARD 1978** il quale, seppur interessato alle teorie sulla religione, si sofferma necessariamente sulla magia in quanto concetto parte integrante di un più generale universo magico-religioso.

14) Di Piaget, nella sterminata produzione, si ricorda, quale sorta di sintesi, **PIAGET 1952**.

15) Cfr. **WERNER 1970**.

16) Cfr., in particolare, **VYGOTSKIJ 1987** e **VYGOTSKIJ 1990**; nonché **LURLJA 1976** e **LURLJA 1985**.

17) **DE MARTINO 1984**: 109.

18) Cfr. **DE MARTINO 1984**: 141 e 126-27 per quel che concerne le premesse diverse. A tal proposito vedasi **JUNG 1992a**, nonché **ALDRICH 1992**, che sulle teorie junghiane basa l'intero lavoro, giungendo anch'egli a sottoporre a critica le posizioni lévybruhliane circa la differenza tra pensiero primitivo e pensiero civile (cfr. 94 sgg.). Per una posizione analoga in fatto di relativismo culturale cfr. **VEYNE 1984** il quale, nel caso del mito e del credere in esso, esalta la specificità dei singoli programmi di verità via via assunti dalle varie culture o epoche storiche, indotti da una pluralità di motori primi, da una molteplicità di cause; se la negazione di un motore unico nella storia è ciò che Veyne afferma sin dalle prime pagine, il relativismo esasperato appare quale ovvia conseguenza di ciò, al pari dell'inibizione a priori di qualsivoglia tentativo di interpretazione globale.

19) **HALLPIKE 1984**.

20) **MANCINI 1989**.

autori, ha preso le mosse dal presupposto della sostanziale autonomia del pensiero rispetto al sociale o ad altre determinanti²¹ e per questo s'è mostrato incapace di fronteggiare l'arroganza degli irrazionalismi metodologici (ad esempio: le visioni storico-religiose di un Rudolf Otto o di un Mircea Eliade, o l'approccio antropologico di un Carlos Castaneda).

Se ha ragione de Martino a sottolineare come lo studioso che si accinge ad analizzare fenomeni magistici risulta inconsapevolmente vittima della pregiudiziale antimagica propria dell'occidente cristiano, è parimenti vero che (ricordando le tesi del suo *Il mondo magico*) il problema della comprensione del magismo *solo dall'interno* delle singole culture si pone, tutto sommato, come fuorviante rispetto sia alle considerazioni suesposte, sia all'obiettivo di identificare il magismo quale espressione sovrastrutturale, mentale, per quanto elemento niente affatto transeunte, entro una prospettiva diacronica e transculturale, seppur in modo diverso da come ipotizzato dalle fenomenologie, dagli evoluzionismi e dai comparativismi succedutisi. La magia pare in effetti attraversare tutte le epoche e un numero impressionante di culture, sorta di permanenza, di immanenza, che taluni studiosi ipotizzano essere parte integrante della natura umana (si osservi, ad esempio, l'*homo religiosus* eliadiano e le sue successive interpretazioni, anche nostrane)²².

IV

La nozione di magismo può così provvisoriamente compendiarsi: **particolare atteggiamento mentale, culturalmente, socialmente e storicamente determinato, in base al quale si definiscono le cause di eventi in termini di vigenza del potere di entità ultramondane extrareligiose e di vigenza dei poteri occulti della natura**. Se le entità ultramondane cui è attribuito potere fossero di natura religiosa, saremmo nel campo della religione; se i poteri della natura fossero manifesti, saremmo nel campo della scienza²³.

Il potere delle entità ultramondane extrareligiose, nelle quali si crede, può essere diretto o indiretto (o mediato): nel primo caso si ha intervento in prima persona da parte dell'entità sulla base di richiesta (o ingiunzione) da parte dell'attore umano; nel secondo caso l'entità ultramondana interviene tramite l'attore umano, cui trasmette tutti o parte dei poteri attribuitigli, per il tempo necessario onde espletare il gesto magico; l'attore umano può essere il richiedente o altro, che in questo caso ricopre un ruolo particolare, e tale è identificato socialmente (è il caso, storiografico, dei poteri magico-stregonici conferiti da Satana alle streghe, le quali agivano in sua vece e come tali vennero riconosciute dalle autorità teologico-inquisitoriali e giudiziarie).

L'ambito dei poteri occulti della natura riassume le capacità, attribuite a metalli, gemme preziose, locuzioni verbali, erbe, animali, ecc., di porsi quali centri di irradiazione di poteri intrinseci, con correlate simbologie. Si opera uno sdoppiamento, talora, fra la cosa in sé e la sua

21) La stessa visione durkheimiana della religione come fatto sociale pare potersi accostare al nutrito fronte dell'autonomia del pensiero o, peggio, dell'autonomia del sacro o del religioso. Marcel Mauss, pur discostandosi da Durkheim, ricade alla fin fine nella sopravvalutazione della categoria di «sacro» (seppur inteso come prodotto di attività collettiva) quale, ad esempio, la nozione di *mana*, che «sfugge a ogni verifica [essendo] data *a priori*, precedentemente a ogni esperienza» (MAUSS 1991:120).

22) Cfr., a tal proposito, JORIO 1980, 1983, 1985, 1988 e 1994; nonché CENTINI 1988, 1990, 1991, 1992a, e 1992b. Si segnala anche CENTINI 1994 non foss'altro che per il tema trattato e il riproporsi nuovamente, il Centini, quale epigono nostrano, in questo caso di GINZBURG 1989.

23) Cfr. KIECKHEFER 1989:18 e, comunque, tutta l'introduzione. Lo studioso inglese incentra la sua analisi sull'eredità classica, germanica e islamica e sul consolidarsi del magismo in epoca altomedievale, ritenendo, giustamente, di dover collocare il suo precedente studio, incentrato sulla stregoneria nell'Europa tardomedievale (*European Witchtrials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London, Routledge, 1976), entro un contesto di credenze magiche più ampie e diffuse.

determinazione in senso magistico: tali gli amuleti, i talismani, feticci vari e quant'altro le tradizioni ci hanno tramandato²⁴; in questo caso la sede del potere magico non risulta connaturata alla cosa in sé ma esiste a seguito di specifica modificazione (ad esempio, dal «ferro» al «ferro a U» o «di cavallo»), con connessa surdeterminazione simbolica.

Occorre, poi, fare cenno alla nozione di *potere*, nonché alla sua determinazione morale, ovvero al suo essere concepito come benigno o come maligno. Tale nozione può così compendiarsi: **credenza nella possibilità/capacità di interferire nel corso naturale degli eventi umani, così da alterare una situazione iniziale onde conseguire un risultato desiderato**. Il giudizio di possibilità/capacità vale anche per la giustificazione a posteriori di una situazione finale prodottasi e non altrimenti giustificabile, e vale pure per il ripristino di una situazione di «equilibrio» da una iniziale di «squilibrio» (è il caso dell'azione degli antistregoni o di quella degli esorcisti)²⁵. La nozione di *potere* si compendia in questa *possibilità/capacità* da parte di attori, sia umani che metaumani dotati, per convenzione sociale, dei requisiti necessari onde estrinsecare le suddette capacità/possibilità.

Intorno alla dicotomia *positivo/negativo* ruota la storia dei magismi occidentali fin dall'epoca ellenistica²⁶, passando per Roma, per finire col giudizio sul magismo attribuito dal Cristianesimo. Facendo proprie le istanze antimagiche del giudaismo antico-testamentario e la romana opzione religione/magia²⁷, il Cristianesimo, ormai religione di stato, sussunse il magismo nella più ampia dicotomia Bene/Male, ovvero Dio(Cristo)/Satana, ciò che fu la vera eredità trasmessa alla posterità, come la successiva caccia alle streghe, ad esempio, efficacemente attestò.

La dicotomia Bene/Male permise ai dualismi variamente figliati di riconoscersi come tali e di operare di conseguenza; da tale dicotomia, poi, rampollarono altri dualismi, quali alto/basso o spirito/materia, che si ritroveranno, in dosaggi diversi, nelle elaborazioni dottrinali esoterico-occultistiche entro l'Occidente cristiano²⁸, elaborazioni anche aperte ad influssi esterni ma pur sempre all'interno di schemi precostituiti e fissisti.

Strettamente correlata a quella di magismo è la nozione di *superstizione*, nozione totalmente ideologica e riferentesi ai giudizi di valore che una cultura egemonica attribuisce ai residui di altre culture da essa inglobate²⁹. Così la non-romanità per la romanità³⁰, il cristianesimo per il paganesimo³¹, il paganesimo per il cristianesimo ormai radicato e vincente³² o il cattolice-

24) Su cui vedasi **DI NOLA 1993**.

25) Ma è anche il caso, nella narrativa popolare, dei racconti di magia analizzati da Vladimir Propp nel suo celebre testo *Morfologia della fiaba* (cfr. **PROPP 1988**): il processo logico-narrativo enucleato dal folclorista russo, per quanto internamente ben più articolato, può grossolanamente riassumersi nella tripartizione «equilibrio/rottura equilibrio/ristabilimento equilibrio» (a un livello diverso da quello iniziale). Sulla correlazione fra magia e potere cfr. **MONGARDINI 1986:342**.

26) Sull'Ermetismo e la magia popolare in epoca ellenistica cfr. **FILORAMO 1978:89** sg.; nonché, per quel che riguarda magia e astrologia, il classico **CUMONT 1967:191** sg.

27) Su cui cfr. **LUGLI 1989:32-33** (per quel che riguarda la contrapposizione religione/magia e cosmico/anticosmico), **id.:**36 (per quel che concerne la dicotomia romano/antiromano) e **id.:** 34-35 (sull'uso repressivo delle accuse di magia). Sulla magia quale manifestazione di conflittualità inerente, in particolare, le lotte per il potere nella tarda antichità cfr. **BROWN 1980**.

28) Una qualsiasi storia dell'«Alta Magia» va bene: tra queste si segnala **FAIVRE 1990**, in particolare per i saggi sull'esoterismo cristiano dal XVI secolo a oggi e sullo spiritismo, il teosofismo e la frammassoneria.

29) Cfr. **RUSSELL 1990:6**. Vedasi anche, sulle superstizioni contemporanee, **DI NOLA 1993**.

30) Cfr. **LUGLI 1989:36**, con riferimento alla nozione di magismo la quale, in questo senso, rivela tutta la sua carica ideologica, ovvero le potenzialità cui siffatta nozione può manifestare in quanto giudizio di valore derivante, ancora oggi, dalla a-scientificità del termine, in quanto non operazionalizzato.

31) Cfr. **ibid.** Tali opposizioni e quelle che verranno dopo paiono adattissime a esprimere tutto l'ideologico (ovvero il non scientifico) che si alligna nella nozione di magismo, che si presta a porsi come «opposto» a tutto quel che è tradizione, retta via, vera religione, «pace sociale», ecc., modello cui ci si rifà costantemente nel corso dei secoli, sino a nostri giorni. Sulla nozione pienamente cristiana di *superstizione* cfr. inoltre **SCHMITT 1992**.

32) Cfr. **SCHMITT 1992** e **LUGLI 1989:40-42** (sulla magia come criterio di giudizio).

simo per il protestantesimo³³, e via elencando, senza trascurare un certo folclore giocato sul doppio binario «pensiero tradizionale : pensiero civilizzato = credenze animistiche : progresso tecnico/scientifico»³⁴. Trattasi, occorre ribadirlo, di puro giudizio di valore e perciò stesso privo dei minimi caratteri di adeguatezza scientifica atti al suo utilizzo nell'analisi: dal punto di vista della pertinenza *etica/emica*, siamo di fronte a giudizi di natura *emica* sull'*emica* di altrui culture sussunte e trattate alla stregua di relitti o di sopravvivenze destinate alla scomparsa in quanto contrastanti con le visioni proprie delle culture sussumentanti³⁵.

V

Questo abbozzo di definizione sarebbe incompleto se non si rimarcasse ciò che di fatto sta a monte dell'atto o dell'azione magici, ovvero il cosiddetto pensiero magico in quanto sistema ideologico tutto sommato coerente e correlato alle specificità culturali.

Quel che emerge, in prima istanza, soprattutto dalle analisi degli psicologi, oppure in un'opera come la citata *I fondamenti del pensiero primitivo*, di Hallpike (che da Jean Piaget trae più di uno spunto), è – di fatto – la triplice equiparazione fra pensiero primitivo (del quale il magismo è parte costitutiva), pensiero infantile (che attraversa una fase magica) e pensiero psicopatologico regressivo (talune schizofrenie e isterie primitivizzanti). Tali posizioni sono evidenti, ad esempio, in un Heinz Werner³⁶. Questo studioso, pur con tutte le precauzioni (invero più formali che di contenuto), ripropone un genetismo che tanto sa di evoluzionismo, nel quale l'ontogenesi riassume la filogenesi: il primitivo risulta portatore di una forma di pensiero cui il bambino civilizzato all'interno di una fase evolutiva ben precisa e certi stati psicopatologici (sempre entro l'ambito civilizzato) tendono a ricondursi. Così, mentre le distanze fra «noi» e l'«altro» si evidenziano, contemporaneamente si assume una prospettiva evolutiva per cui la «fase magica» viene superata da un inserirsi del singolo individuo entro le trame della civiltà, pena il ricaderne nel caso di manifestazioni psicopatologiche.

In quanto approcci tendenti a porre in evidenza le distanze culturali, essi mostrano l'impatto delle tesi Lévy-bruhliane, così come, altrove, emergono gli apporti piagetiani, a loro volta debitori verso certa antropologia. Ad esempio in Hallpike, per il quale – a onor del vero – lo iato viene ad essere meno ampio, cercando egli di cogliere quanto può esservi di «razionale», di relativamente razionale, entro culture «altre» da quella civilizzata, presa sempre (occorre ribadirlo in quanto questo è il problema centrale qui in discussione) nella sua compatta globalità e astrattezza paradigmatica. Oppure nel Remo Cantoni de *Il pensiero dei primitivi*³⁷, opera nella quale converge nuovamente il trio Lévy-Bruhl-Werner-Piaget, con una netta prevalenza del primo.

Tuttavia, nonostante gli evidenti passi in avanti e il tentativo di de-primitivizzare il primitivo e di non respingere nel buio pozzo dell'irrazionalismo senza vie d'uscita il pensiero che pare proprio di queste culture (si veda, per esempio, il concetto di Hallpike di “pre-operatorio” che, però, a ben vedere – come nota anche la Mancini – non è altro che un *remake* del *prelo-*

33) Cfr. THOMAS 1985:53 sg.

34) A tal proposito, cfr., ad esempio, SÉBILLOT 1990.

35) Cfr., per un analogo atteggiamento fondamentalmente di natura *emica*, a proposito della crisi del mito e del sacro, DE MARTINO 1959:45 sg. Sul giudizio *etico/emico*, cfr. nota prec. 6.

36) WERNER 1970.

37) Vedasi CANTONI 1968, opera certo non priva di cautele metodologiche e di tentativi di rendere meno assolute talune asserzioni di Lévy-Bruhl ma alla fin fine troppo permeata dello «spirito» (categoria tanto cara all'idealista Cantoni) di quest'ultimo.

gico di lévy-bruhliana memoria; oppure l'affermazione di Cantoni, per il quale tra noi e i primitivi esiste una differenza di grado, essendo per i civili l'interpretazione mistica «extralogica» e per il primitivo «prelogica»³⁸), restano insoluti una serie di problemi, in parte già posti all'epoca delle prime elaborazioni di Lucien Lévy-Bruhl.

Al contrario, l'attenzione va posta alle modalità di transizione dal primitivo (o tradizionale³⁹) al civilizzato; alla piena vigenza, entro il mondo civile, di credenze e di pratiche magiche (o «superstiziose»); o al proliferare delle cosiddette *leggende metropolitane*, cioè di racconti che attingono ad un retroterra culturale mitico-legendario, creduto superato ma, al contrario, vivo e vitale; al presentarsi di fenomeni primitivizzanti quali il *perturbante*⁴⁰; e, per certi versi, al diffondersi di gruppi e sette identificati come Nuovi Culti o Nuovi Movimenti Religiosi (NMR) ma che, spesso, molto debbono a idee e correnti di pensiero di fatto mai venute meno.

VI

Di fronte a tali esempi, prescindendo da ascientifici innatismi ed evitando i trabocchetti dei relativismi, occorre dar conto: 1) della relativa unitarietà dell'uomo, della natura umana, 2) delle innegabili differenziazioni nel suo seno e, nondimeno, 3) delle permanenze ad onta del fluire del tempo e del succedersi delle epoche storiche.

Lev S. Vygostkij e Aleksandr R. Lurija, ne *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino*⁴¹, hanno richiamato l'attenzione su tre evoluzioni non parallele: quella biologica, quella storica e quella ontogenetica. Ciascuna di esse è specifica di fasi diverse dello sviluppo umano, e la prima, in particolare, ha fornito il terreno indispensabile alle altre due: l'evoluzione biologica ha portato una determinata specie vivente, denominata *homo*, a utilizzare in un certo modo gli strumenti esterni al proprio corpo, ciò che poi ha manifestato tutti i suoi effetti nel corso dell'evoluzione storica, quando essa (nelle sue varie sottospecie) s'è messa a produrre la propria storia attraverso il lavoro, cioè mediante l'uso finalizzato e cosciente (teleologico) degli strumenti di lavoro, volto sì all'appropriazione della natura esterna (sempre attraverso la mediazione sociale) ma, nello stesso tempo, all'azione su se stessa, sulla propria natura interna⁴².

38) «La differenza tra noi e il primitivo è (...) una differenza di grado: noi proponiamo l'interpretazione mistica al limite della razionalità, ed essa non è per noi che la perplessità dello spirito di fronte a un accadimento che trascende la spiegazione obiettiva; invece il primitivo ingenuo, realista, crede immediatamente alla causa mistica e soprannaturale che si presenta al suo spirito. Potremmo dire che per noi l'interpretazione mistica è "extralogica", mentre per il primitivo è "prelogica"» (CANTONI 1968:113). Corre l'obbligo di evidenziare come nel giudizio di Cantoni sussista, di fatto, più una differenza di sostanza che di grado: se proprio si vuol adoperare la nozione di «interpretazione mistica», occorre notare come essa si ponga in ogni caso come «extralogica» in entrambi gli ambiti, quello civile e quello folclorico-primitivo, essendo semmai diverso – come più oltre si cercherà di evidenziare (cfr. par. XI) – il limite della conoscenza logica (razionale o scientifica) raggiunto nell'uno o nell'altro ambito. La sua totale adesione a schemi lévy-bruhliani lo porta a confondere grado e sostanza, teso come fu (al pari di Lévy-Bruhl e di tutti i suoi epigoni) a marcare più le differenze che le somiglianze tra noi e i mondi cosiddetti primitivi.

39) Intendendo con questo termine le culture oggetto di analisi del folclore, in quanto scienza umana che s'interessa dei «dislivelli interni delle civiltà superiori» (Cirese). In talune occasioni l'equiparazione cultura tradizionale/cultura primitiva diventa l'asse portante della strategia di ricerca: così in van Gennep e così in Sébillot, sui quali pesa come un macigno l'eredità lévy-bruhliana (cfr. FAVRETT-SAADA 1983:288-92 ed anche SÉBILLOT 1990, nel quale la presunta eredità celto-latina è giocata sul divario civilizzato/popolare). Cfr. inoltre LÉVY-BRUHL 1973 per ciò che concerne la persistenza del pensiero mitico all'interno delle credenze folcloriche, nonché CANTONI 1968, secondo il quale la parentela tra folclore europeo e quello dei primitivi «non la possiamo spiegare che col fatto che si riflette in essa una analoga mentalità», ovvero che esisterebbe «una zona nascosta dello spirito, che il predominio della struttura logica avrebbe spodestato ma non soppresso» (221).

40) FREUD 1977.

41) VYGOTSKIJ 1987.

42) PLECHANOV 1972:87 e 107.

Se il reale processo storico concerne la separazione fra l'uomo (sempre in quanto essere sociale) e natura (non la loro unità⁴³), nonché l'appropriazione della natura da parte dell'uomo, è pur vero che separazione e appropriazione poterono attuarsi in un lasso di tempo lunghissimo e giungere alla loro pienezza solo nel capitalismo, ove individuo e strumento di produzione si contrappongono come entità estranee. Proprio in questa lunga durata, sul piano materiale e produttivo come pure su quello sovrastrutturale, mentale, si pongono – a mio avviso – talune delle problematiche concernenti il magismo.

Vygotskij e Lurija sottolineano quanto segue: «Il tratto distintivo del pensiero magico dell'uomo primitivo consiste nel fatto che il comportamento, indirizzato verso il dominio della natura, e il comportamento indirizzato al dominio su se stesso, non sono ancora separati l'uno dall'altro»⁴⁴. Soggetto e oggetto non sono ancora nettamente separati ma, soprattutto, il soggetto non ha piena coscienza della sua separazione dall'oggetto, dalla natura quale suo laboratorio esterno: l'uomo (sociale) si appropria della natura, ma di tale appropriazione non ha piena o punto coscienza⁴⁵.

Non avendo le necessarie coscienza e conoscenza delle oggettive leggi di appropriazione, cioè non essendo «in grado di capire che i fenomeni naturali possono ripetersi identici in presenza di identiche condizioni»⁴⁶ e identificando, quindi, la natura come una potenza esterna che lo sovrastava e lo condizionava, l'uomo primitivo si trovò nelle condizioni di trasporre le proprie capacità (delle quali non aveva piena o punto coscienza) su un piano metastorico, attribuendole a un altro-da-sé, esterno cioè alla soggettività umana. Risultò così evidenziarsi un processo di sostanziale estraniamento, di autospoliazione da parte dell'essere umano delle proprie capacità e possibilità in favore di enti oggettivi oppure di entità immaginarie, entrambi concepiti comunque come esterni e come dotati di potere, ovvero ritenuti in grado di condizionare il suo agire nella/sulla natura.

VII

Siamo, come facilmente si evince, alla marxiana teoria dell'alienazione, nonché molto prossimi all'interpretazione che ne diede Ernesto de Martino⁴⁷.

Lo studioso marxista Valter Tuchscheerer scrive a tal proposito: l'«estraniamento del prodotto del lavoro dal produttore caratterizza (...) anche le società precapitalistiche in cui tuttavia questa “estraniamento” poggia su rapporti di dipendenza e di oppressione»⁴⁸. Storicamente, quindi, l'estraniamento del lavoro non è un fattore naturale della società, bensì discende dall'evoluzione della società stessa e in specifico «coincide con il processo di formazione della produzione mercantile in generale e del modo di produzione capitalistico in particolare». Pertanto, si può dire che l'«estraniamento è espressione del fatto che l'uomo si trova ancora nella società primitiva, non domina ancora il suo contesto sociale, soprattutto nella forma evidente-

43) Cfr. **MARX 1976b**:468.

44) **VYGOTSKIJ 1987**:122.

45) «Naturalmente, la coscienza è innanzi tutto semplice coscienza dell'ambiente sensibile “immediato” e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza della natura puramente animale” (**MARX 1975**:21).

46) **BONTEMPELLI 1983**: I,40.

47) Cfr., in specifico, **DE MARTINO 1995**.

48) **TUCHSCHEERER 1980**:172

mente alienata che assume nella divisione sociale del lavoro e nello scambio, ma è da esso alienato»⁴⁹.

Le suesposte considerazioni ci portano così al centro delle cose. Due sono gli elementi che Tuchscheerer evidenzia e che a mio parere risultano importanti: 1) la storicità (e non la naturalità) del concetto di estraniamento, per quanto rapporti estraniati fra uomini esistessero già in contesti precapitalistici⁵⁰ e 2) che tale situazione risulta sintomo di una «primitività» dell'agire e del pensiero umani, ossia dell'incapacità umana di dominio della propria realtà sociale.

Questo secondo aspetto conduce dritto all'accostamento, non soltanto dal mero punto di vista formale ma pure da quello delle operazioni mentali, di individui agenti in società precapitalistiche e di individui agenti in società capitalistiche. Proprio per le ragioni di cui al precedente punto, cioè per la storicità della condizione umana, **si è verificato uno slittamento da una incapacità di dominio del proprio ambiente naturale, nel corso del susseguirsi dei modi di produzione, ad una incapacità di dominio del proprio ambiente sociale. La maggiore «naturalità» del rapporto (seppur socialmente mediato) uomo/natura ha lasciato il posto alla maggiore «socialità» dello stesso, in quanto con la sempre più ampia separazione fra uomo e natura la società, quale realtà necessaria di mediazione, ha assunto un ruolo determinante, sino ad acquisire una centralità massima nel modo di produzione capitalistico. Il tratto comune, in tutto questo, risulta però sempre l'incapacità di dominio del proprio contesto, dapprima maggiormente naturale poi sempre più sociale⁵¹: il concetto di «primitivizzazione»⁵² adoperato da Tuchscheerer ritengo vada collocato proprio in ciò, nonché nei succitati processi di trasposizione metastorica, nella ricerca di un altro-da-sé ultramondano immediatamente integrato nel vissuto quotidiano.**

Non solo: l'incapacità di controllo della realtà va ben oltre la semplice estraniamento del produttore dai suoi prodotti e dell'uomo in quanto lavoratore da se stesso, per abbracciare l'intera sfera della vita⁵³. L'individuo si trova incapace di dominare la propria esistenza, i propri successi, si sente insicuro⁵⁴ e frustrato. Il sistema della concorrenza e della divisione sociale del

49) TUCHSCHEERER 1980:173-74.

50) Cfr. l'illuminante pagina in MARX 1975:24.

51) Cfr. MONGARDINI 1986:346. Ma cfr. anche INTROVIGNE 1996:77, il quale annovera fra le quattro dimensioni della conversione a gruppi, sette e NMR anche «la società, come partner occulto o indiretto del processo di conversione, che sta sullo sfondo ma che certe ricerche cercano di far venire in primo piano, mostrando in particolare come la società complessa generi incertezze e tensioni e quindi renda più facile la crisi che sboccherà nella conversione (...)». Per completezza, le altre tre dimensioni identificate da Introvigne sono: la persona del convertito, il gruppo religioso al quale ci si converte e le credenze religiose di partenza (cfr. id.:77-78): coerente a se stesso e alla sua fede, Introvigne evidenzia come nelle credenze religiose di partenza si nasconda il vero «terminus a quo» del problema, costituito dal «relativismo, la convinzione che non esista la verità, particolarmente in campo religioso» (id.:78-79).

52) Ma vedasi anche CANTONI 1968, per il quale «la mentalità primitiva (...) pare risorgere in forme non del tutto diverse in gran parte della nostra esperienza psichica. Non soltanto nelle forme morbose o infantili della coscienza, ma anche ad esempio in alcune espressioni dell'esperienza religiosa e dell'esperienza estetica» (66).

53) Cfr., a titolo esemplificativo, le risultanze dell'indagine sul fenomeno del «tarantismo», per ciò che attiene all'aspetto mitico-rituale, in DE MARTINO 1961. Ma cfr., soprattutto, le illuminanti riflessioni dello stesso studioso intorno ai concetti di «destorificazione», di «riassorbimento», di «rischio di non esserci» in DE MARTINO 1995 (ma vedasi pure DE MARTINO 1959). Nel confronto con plurime suggestioni metodologico-filosofiche, Ernesto de Martino evidenzia sì l'importanza di nozioni di derivazione irrazionalistica, quali il «numinoso» di Rudolf Otto, nondimeno li svuota dall'interno per reinterpretarli in chiave storicistica, di storia pienamente umana. Se, quindi, è vero che ciascuna «organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell'esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti» (DE MARTINO 1995: 62), è parimenti vero che «se dall'astratto passiamo al concreto e dal possibile al reale (...), ci rendiamo conto che nelle singole e concrete civiltà religiose spetta ai momenti critici a carattere economico-sociale una importanza egemonica nella determinazione della qualità, del numero e della richiosità del sistema dei punti nodali del divenire, e nella strutturazione dei modelli di destorificazione e di reintegrazione della stessa vita religiosa» (id.: 82). Ciò è chiaro «se si pensa che il distacco profano della cultura dalla natura si compie inauguralmente proprio nella sfera economico-sociale, dove in rapporto ai modi di produzione dei beni utili e al grado di controllo delle forze naturali si determina la misura di ciò che è "critico" e di ciò che non lo è» (ibid.).

54) «Tra l'inizio della nostra azione e il fine che vogliamo raggiungere vi è un largo margine di imprevisto e imprevedibile» (CANTONI 1968:109).

lavoro rappresentano la possibilità di autorealizzazione per pochi ma anche questi pochi non si sentono confermati nelle loro sicurezze⁵⁵. Il sistema di produzione domina il produttore⁵⁶, sia esso l'operaio come il proprietario di azienda, il disoccupato come il prestatore d'opera professionale, il contadino come l'operatore finanziario e all'anarchismo sistemico⁵⁷ (produttivo, finanziario, sociale) tende a corrispondere l'anarchismo mentale, l'estraniamento a livello psichico.

Da qui l'esigenza, in quanto potenziali situazioni «critiche» indotte, *non necessariamente da affrontarsi perseguendo una strategia univoca*, per gli attori sociali (come per il primitivo), di organizzarsi in funzione di un maggiore controllo delle rispettive realtà esterne, da ciascuno eventualmente percepite come autonome dalle proprie coscienza e volontà individuali. Il pensiero magico è una delle strategie di controllo, storicamente, socialmente e culturalmente determinate⁵⁸.

Occorre, infine, aggiungere un ultimo elemento esplicativo il quale – anch'esso - ci porta a toccare con mano quel che più sopra s'è detto a proposito di somiglianze e di primitivizzazione contemporanea. Il passaggio da una formazione economico-sociale all'altra non si è verificata senza una, seppur minima, continuità, soprattutto sul piano mentalistico. Plechanov (per certi versi anticipando gli storici francesi della *longue durée*) scrive infatti: «L'ideologia di un'epoca mantiene il più stretto rapporto – positivo o negativo – con l'ideologia dell'epoca precedente. In ogni momento si può comprendere “la condizione spirituale” solo facendo riferimento alla condizione spirituale del momento precedente»⁵⁹. Lo stesso Propp, del resto, nelle tanto controverse *Radici storiche dei racconti di magia*, poneva l'attenzione sul fatto che temi e motivi mitico-fiabistici potevano essere compresi facendo riferimento alle condizioni storico-sociali di epoche pregresse⁶⁰.

In quanto fenomeni anche psichici, la magia e il pensiero magico sono stati analizzati da Freud, il quale ha parlato di «onnipotenza del pensiero» come genesi per il loro sorgere⁶¹. Se ricondotta alle sue basi materiali, l'ipotesi freudiana può essere a grandi linee accolta, nel senso che l'individuo civile ma, come si è detto, potenzialmente primitivizzante, può adottare strategie (socialmente mediate) volte a riassorbire su un piano metastorico le proprie crisi soggettive e incapacità di dominio razionale su realtà di qualsivoglia natura ma che in ogni caso gli appaiono inafferrabili⁶².

55) Cfr. HELLER 1978:58-9 e 172-73.

56) Cfr. MARX 1975:24.

57) Cfr. O'CONNOR 1986, secondo il quale «l'anarchia del mercato minaccia gli equilibri all'interno dei circuiti del capitale e tra loro (...)» (77), ciò che si pone come una delle ragioni – a suo giudizio – alla base delle crisi economiche. Ma vedasi, più oltre, ciò ch'egli dice a proposito di quella che definisce «l'integrazione sistemica», vale a dire «dal punto di vista del “capitale in generale”, (...) l'integrazione sociale degli operai nelle funzioni del sistema, cioè che i singoli operai e quadri vivano la propria vita in conformità alle regole della legge del valore o che il feticismo delle merci e del capitale e l'individualismo capitalistico siano universali» (id.:157-58).

58) «Se noi ragioniamo scientificamente, a un determinato effetto facciamo corrispondere una determinata causa. (...) Ma questo rapporto che la scienza stabilisce tra un fatto per noi grave, denso di significato umano, decisivo per la nostra coscienza, e la causa obbiettiva che l'ha determinato, ci si rivela subito inadeguato, insoddisfacente; esso pone una relazione, ma non ci “spiega” nulla, è un *come* non un *perché*. Ogni qual volta noi domandiamo *perché*, noi ricadiamo nella mentalità primitiva» (CANTONI 1968:109).

59) PLECHANOV 1972:133.

60) Cfr. PROPP 1976:32 sg.

61) Cfr. FREUD 1972:115 sg.

62) Cfr., a tal proposito, il concetto di *inconoscibile*, adottato da Lafargue: «Le terribili incognite sociali che circondano il borghese e che, a sua insaputa, lo colpiscono nella sua industria, nel suo commercio, nella sua fortuna, nel suo benessere, nella sua stessa vita, sono per lui inquietanti quanto lo erano per il selvaggio le incognite di ordine naturale (...). Gli antropologi attribuiscono la stregoneria, la credenza dell'uomo primitivo nell'anima, negli spiriti e in Dio, alla sua ignoranza del mondo naturale; la stessa spiegazione vale anche per l'uomo civile: le sue idee spiritualiste e la sua credenza in Dio devono essere attribuite alla sua ignoranza del mondo sociale» (LAFARGUE 1974:226).

VIII

Per quanto solidamente ancorata, la sola dialettica uomo/natura-società, in relazione ai fenomeni magistici appare ancora inadeguata, generica, in vista dell'elaborazione di una modellistica operativa. Il piano filogenetico, se così si può dire, non riassume (e non sussume) l'ontogenesi, bensì coesiste e agisce assieme a quest'ultima. Si può per sommi capi, dire che l'analisi del magismo (e, per estensione, di talune espressioni religioso-sacrali) in termini di incapacità di dominio da parte dell'uomo in situazioni critiche del proprio ambito naturale e sociale, si pone come un dato collettivo, generale, astratto. Occorre perciò passare all'elemento soggettivo, concreto, alle logiche mentali particolari, onde cogliere la correlazione fra i predetti due piani, la loro eventuale coerenza e, con ciò, ritornare dal concreto nuovamente all'astratto, ovvero a ipotesi unificate di portata generale che consentano una più esatta comprensione, in termini diacronici e sincronici, dei fenomeni qui in oggetto.

Pertinente all'uopo appare un aspetto sul quale insistono, da due diversi punti di vista, l'economista marxista James O'Connor e lo studioso di nuove religiosità Massimo Introvigne. Entrambi pongono l'accento sulla categoria (per quel che qui ci riguarda, di rilevanza mentale) dell'*individualismo*, per l'uno pertinente alla formazione economico-sociale capitalistica e per l'altro sotteso al proliferare dei NMR. Esaminiamo ciò ch'essi dicono a tal proposito.

Così O'Connor: «L'*individualismo economico* ed il *liberalismo* produssero (...) l'operare della legge del valore su scala mondiale, il trionfo del feticismo delle merci o la sensazione crescente che la *sfera economica* era una forza oggettiva e naturale che agiva indipendentemente dall'impegno e dalla volontà dell'individuo»⁶³.

«L'esistenza sociale reificata ed il mutamento sociale in una società di classe basata sull'appropriazione della natura da parte del capitale per sfruttare il lavoro e l'uso scientifico del lavoro per sfruttare la natura costituiscono una realtà che sfugge a qualsiasi controllo. Gli individui sono interdipendenti in modi che essi non sono in grado né di comprendere né di regolare. Essi sono sistematicamente dominati o sfruttati in modi per nulla chiari od ovvi».

«La tendenza all'evasione individuale della realtà diventa una sorta di valvola di sicurezza che è, comunque, inadeguata e frustrante proprio perché l'individuo rimane materialmente e socialmente dipendente. La ricerca dell'*autonomia* individuale, come compensazione della interdipendenza materiale e sociale che sfugge al controllo delle persone singole, si esprime in molti modi, che presuppongono tutti una qualche forma ideologica di individualismo. L'*individualità* è qualcosa che si ottiene sconfiggendo il sistema attraverso le ideologie dell'americanismo orgoglioso e combattivo o, all'estremo opposto, aderendo a una setta e trovando un angolo al riparo della società, lontano dalla legge del valore, dall'imperialismo e dalle sue tragedie, scoprendo così l'illusione del vivere in comunità o della *libertà* individuale. L'*individualità* è anche qualcosa che si ottiene attraverso varie forme di naturalismo: il misticismo ecologico con la sua ossessione per la redenzione individuale attraverso *le buone maniere ecologiche* o il narcisismo del corpo che promette la redenzione attraverso lo *yoga*, la corsa, il *bodybuilding*. Infine, l'*individualità* si riconquista tramite forme più sofisticate di naturalismo in cui la scoperta di se stessi avviene adattandosi alla propria nicchia socio-biologica ed evolutiva. Tutte queste ideologie sono semplicemente i vari modi per rendere meno visibile il dominio del capitale sul lavoro, nonché mascherare il fallimento di altre ideologie

63) O'CONNOR 1986: 25.

dell'individualismo nel lavoro, nella sfera del consumo e nella vita politica. (...)Le tensioni tra i due poli dell'assenza di solidarietà e dell'illusione di onnipotenza cresce in proporzione diretta allo sviluppo delle ideologie e delle pratiche ideologiche dell'individualismo. La depressione maniacale ed il ciclo delle coazioni ossessive diventano così più frequenti ed intense. La disintegrazione sociale minaccia in misura crescente l'integrazione sistemica»⁶⁴.

Così Introvigne: «... Bryan Wilson (...) vede nella secolarizzazione non tanto una riduzione *quantitativa* dell'interesse per il sacro, ma una modifica *qualitativa* di questo interesse da fatto pubblico - o con forte rilevanza pubblica - a fatto privato con forti caratteristiche individualistiche. Secolarizzazione, in questo contesto, significa soprattutto *privatizzazione del sacro*. Sembra innegabile il fatto che si stia assistendo a una grande riduzione del rapporto con il sacro a fatto privato, non più vissuto nella corallità di una esperienza di popolo e di comunità ma scelto dal singolo all'interno di una selva di proposte concorrenti...».

Inoltre, «un carattere individualistico è tipico dell'antico gnosticismo, che mette l'accento sull'ascesa individuale dello "spirituale" più che sul gruppo e sulla comunità. (...)».

«Un secondo luogo comune che fa da sfondo alla nuova religiosità contemporanea è costituito dal disagio di fronte alla moderna *società complessa* e al pluralismo di sistemi informativo-normativi (...)».

«(...) [I] relativo successo dei gruppi gnostici è stato spesso spiegato con il disagio di fronte al venire meno della coesione culturale del mondo antico (...)».

«[Anche] nelle società contemporanee esistono almeno due modi diversi di esprimere il disagio di fronte alla complessità, che presentano tra loro profonde differenze».

«Da una parte troviamo la fuga verso 'isole' protette e semplificate, che rifiutano la complessità e in cui - per esprimersi nei termini del Vangelo - per non essere *del* mondo si rinuncia a essere *nel* mondo. (...)».

«La reazione di fuga non esaurisce tuttavia il panorama dei modi di manifestare nel linguaggio del sacro il disagio di fronte alla società complessa. C'è infatti anche la reazione non solo diversa ma opposta di chi, anziché rifiutare, vorrebbe accettare acriticamente e il blocco la società complessa, chi è lieto di essere *del* mondo e non solo *nel* mondo...»⁶⁵.

Come si evince, il linguaggio adottato dai due analisti risulta chiaro e, tutto sommato, univoco: per quanto all'apparenza variamente figliati, ci troviamo di fronte al sovrapporsi - in modo niente affatto anomalo o inaspettato, bensì quasi naturale, oserei dire «tendenziale», necessario - di individualismi che parcellizzano ulteriormente le coscienze, sgretolando definitivamente quel che sociologicamente viene definita la coscienza comunitaria⁶⁶, senza che si verifichi, nel contempo, una ricomposizione sul piano d'una socializzazione non alienata (come efficacemente O'Connor attesta). Trova qui conferma, da un altro punto di vista, quel che prima s'è detto a proposito di «anarchismo mentale», vale a dire di frammentazione, di dispersione irrelata del singolo di fronte all'inconoscibilità del sociale, ai suoi pericoli, al suo proporsi come fonte (non unica, beninteso) di «male», di dolore, di crisi, cioè di orizzonte senza prospettiva di salvezza, individuale e/o collettiva.

64) O'CONNOR 1986: 31-32.

65) INTROVIGNE 1993: 51-55. Tesi ribadite in INTROVIGNE 1995:83-88 ma precedentemente già esposte in FILORAMO 1986:22-24 e con l'introduzione di un tipo di settarismo indifferente al mondo, intermedio tra rifiuto e accettazione del mondo, in WILSON 1985:134-35.

66) Cfr. WILSON 1985:150 sg. e 182 sg.

IX

Proprio la «tendenzialità» dell'incontro di due individualismi – inteso, siffatto termine, come propensione di lungo periodo entro un contesto certo non pacificato né consolidato, bensì fluidificante e in costante mutamento – tende a raccordarsi al presupposto imprescindibile del quale si è detto fin dall'inizio: mi riferisco alla necessità di storicizzare la nostra concezione che vede noi quale ultimo approdo di una evoluzione plurimillenaria, ciò che necessariamente introduce il tema della «crisi» *tout court*, cioè delle situazioni critiche, sia di natura individuale che collettiva.

Sulla «crisi» esiste una letteratura corposa; dato l'ambito qui trattato paiono pertinenti talune riflessioni desunte da un saggio di Giovanni Filoramo dedicato ai NMR.

A suo giudizio, gli storici delle religioni hanno diviso le religioni in *etniche* (e antiche) e *fondate*: nelle prime il problema del male si poneva come liberazione *dai mali*, mentre nelle seconde il problema si pone come liberazione *dal male*, inteso come valore metafisico e ontologico⁶⁷.

Più oltre affronta il tema della «crisi»⁶⁸, discutendo inoltre il significato del termine stesso e l'ambito semantico che esso investe, soprattutto dopo il XIX secolo, cercando di reperire correlazioni fra il predetto tema e un fenomeno contemporaneo come le scelte *dei singoli* verso i cosiddetti NMR. A suo giudizio, le «religioni della crisi sono (...) la risposta in chiave religiosa agli interrogativi fondamentali che la crisi epocale solleva in determinate congiunture storiche; al contempo, però, oltre che essere specchio, esse costituiscono un fattore dinamico, quando non catalizzatore, dello stesso processo di crisi»⁶⁹.

Lo stesso Filoramo, però, si rende ovviamente conto che momenti di crisi si presentarono anche nel passato e che, sempre nel passato, si ebbero manifestazioni religiose di natura salvifica, alle quali tante persone aderirono onde trovare risposta ai variegati problemi che le crisi stesse ponevano. Infatti, più oltre, prende atto che, ad onta del trascorrere del tempo e del mutare dei contesti socio-culturali, determinate risposte si presentano analoghe, per quanto *mutatis mutandis*, come nel caso della cosiddetta «idra gnostica», cioè dello gnosticismo e delle sue moderne e odierne reinterpretazioni⁷⁰.

Senza nulla togliere allo specifico religioso, alle peculiarità di un approccio storico-religioso, risulta pericolosamente accademico disquisire sulle crisi religiose ricorrendo alla sola categoria del religioso (o, peggio, a quella del sacro nell'accezione di Eliade-Otto, come categoria posta a-priori)⁷¹. Quel che, infatti, non risulta chiaro è il crinale che divide quella religiosa da altre griglie analitiche, cioè fin dove si può spingere l'uso dell'approccio storico-religioso per spiegare crisi che furono *anche ma non solo* religiose. La sensazione è che questo modo di

67) Cfr. **FILORAMO 1986**: 41.

68) Cfr. **FILORAMO 1986**:43 sg.

69) **FILORAMO 1986**: 49. Ma vedasi, la celeberrima frase in **MARX 1976c**:190-91: «La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza cuore».

70) Cfr. **FILORAMO 1986**:53 sg.

71) Cfr., quale nostrano esempio, **ACQUAVIVA 1992**:19-52, il quale non solo riprende una definizione del sacro, in linea con l'approccio di Rudolf Otto, quale «radicalmente altro» e, come lo stesso Acquaviva si esprime, quale «salto ontologico» ma, addirittura, privilegiando una determinazione psicologica del sacro ribadisce come questo, inteso come esperienza psicologica, «nei suoi tratti essenziali è patrimonio di tutti gli uomini, almeno intesa come espressione della struttura biopsichica umana, piuttosto che di un bagaglio culturale: di qui l'unità di giudizio, altrimenti impossibile» (**id.**:51), per quanto consapevole che il suo (di Otto) «discorso sembra fondarsi sull'accettazione acritica della categoria dell'esperienza del sacro, e non tenere conto delle critiche formulate in questi ultimi anni al significato, soprattutto operativo, di questo concetto (...)» (**ibid.**).

procedere, almeno entro l'ambito culturale occidentale, mostri i limiti di tutte le spiegazioni parziali e sostanzialmente ideologiche.

Banalizzando apparentemente il discorso, si potrebbe dire che la crisi è solo la crisi, ad onta dei motivi che la cagionano, delle modalità con le quali si esplica e degli sbocchi cui giunge. Non solo la crisi è la rottura di un certo e (molto) apparente equilibrio ma essa prefigura già, *in nuce*, al suo interno, gli elementi che poi diverranno centrali *post factum*. E' del tutto evidente che in queste rotture e nei successivi riequilibri si possano evidenziare pure istanze di ordine religioso⁷², sull'importanza delle quali si può anche convenire ma che, nondimeno, non risultano le uniche. Alla formazione economico-sociale schiavistica subentrò il feudalesimo, al comatoso paganesimo subentrò il cristianesimo, preannunciato dai culti misterici e per breve tratto accompagnato dallo gnosticismo. Nel mondo feudale, il cristianesimo divenne un elemento portante nel conseguimento e nel mantenimento dell'ordine sociale (economico e culturale): e, tuttavia, il solo cristianesimo non basta a spiegare la società feudale, per quanto cristiana.

Alla stessa stregua, la crisi del cristianesimo o, comunque, di una certa concezione del sacro e del religioso, non bastano a spiegare il proliferare di culti e sette. Per il semplice motivo che la crisi non è solo di ordine religioso: la crisi è soprattutto altrove e quella religiosa risulta epifenomenica, secondaria, per quanto talora «fattore dinamico, quando non catalizzatore»⁷³.

La crisi è altrove, è nel nucleo stesso del nostro modello sociale-economico-culturale, così come avvenne per le crisi in formazioni economico-sociali storicamente anteriori⁷⁴. E' la crisi delle singole coscienze e del sistema nel suo complesso. Il proteiforme male (o ciò che da ogni individuo, attraverso la mediazione sociale, viene inteso come tale) esiste; esso è lì, sotto i nostri occhi, possiede un'infinità di nomi e di attributi e si manifesta secondo plurime modalità, nella sua variegata concretezza come nella sua molteplice astrattezza ontologica.

X

Karl Marx, in più occasioni⁷⁵, accenna agli elementi sostanziali dell'essenza umana: socialità, coscienza, oggettivazione, universalità e libertà⁷⁶. Le appena esaminate discussioni sul

72) «Ma a partire dalla fine degli anni settanta ci si comincia ad interrogare circa una presunta "rinascita del sacro" a fronte di fenomeni di ripresa vistosa di interesse per la religione in vari contesti sociali. Molti autori scorgono nella crisi che attraversa la società contemporanea il terreno di coltura favorevole al ritorno al sacro, man mano che si sfaldano i tradizionali sistemi ideologici e i mondi vitali avvertono il distacco crescente fra loro e i decentrati centri di potere, divenuti ormai autonomi» (PACE 1992:179). Relativamente interessante è anche ciò che lo stesso Pace scrive poco prima, cioè che la «religione, essendo un sistema di integrazione sociale ancor oggi valido, non può scomparire del tutto, ma solo adattarsi ai processi di cambiamento sociale in atto. [Pertanto la] secolarizzazione è allora un processo di adattamento delle chiese alle mutate condizioni del mondo moderno» (*ibid.*): se per «processi di cambiamento sociale» intendiamo una crisi sistemica più generale l'affermazione più accettabile, a patto di sostituire «chiese» con «pensiero magico-religioso» (meno determinato in senso istituzionale) e intendere il termine «adattamento» in senso riflessivo, passivo (essere adattato). Vedasi inoltre, sempre in tema di permanenza del sacro-religioso, le affermazioni in WILSON 1985:149 sg. circa «l'enfasi posta su un modello di salvezza più chiaramente determinato» da parte dei nuovi movimenti religiosi, cioè «una rivitalizzazione della cultura religiosa, a volte liberando dalle incrostazioni un sistema religioso consolidato e cristallizzato, a volte restaurando cose perdute per logoramento».

73) FILORAMO 1986:49.

74) Cfr., a titolo esemplificativo, la diffusione nel II sec. d.C. nell'Impero romano dei culti misterici in BONTEMPELLI 1983:II,410-414.

75) Cfr. MARX 1976a:302 sg. e MARX 1975:8.

76) Cfr. TUCHSCHEERER 1980:159 sg. e HELLER 1978:87-91. La socialità dell'uomo costituisce il presupposto del suo agire sulla e nella natura e il necessario elemento di mediazione fra se stesso e la natura; la coscienza esprime l'aspetto teleologico dell'agire umano; con oggettivazione s'intende il fatto che l'essere umano si manifesta attraverso il lavoro, il linguaggio, le idee, la concezione del mondo, le arti, ecc.; con universalità s'intende il fatto che l'essere umano risulta capace di agire a tutto campo, ben oltre la specializzazione e quindi la limitatezza delle altre specie viventi; infine la libertà umana si estrinseca nella capacità del medesimo di autorealizzarsi nel proprio futuro.

tema dell'individualismo e dei suoi risvolti, nonché della crisi, tendono a porre in primo piano la dicotomia «individuale/sociale», vale a dire il contrapporsi dell'essere umano in quanto essere sociale per definizione e natura alla tendenza verso il particolarismo, l'individualismo, in una precisa fase storico-sociale. Meglio: nel caso della Contemporaneità, la propensione verso una dispiegata socializzazione e globalizzazione della produzione (e di tutto ciò che ne consegue in termini sociali, politici e culturali) si pone come avversa a una marcata particolarizzazione della coscienza umana, attraverso fasi e modalità che le analisi di O'Connor e Introvigne ben evidenziano.

Non solo. La socialità, esclusa nel processo di particolarizzazione delle coscienze, viene a sua volta surrettiziamente recuperata attraverso ciò che potremmo definire la «socializzazione dei particolarismi alienati», cioè l'emergere e il coagularsi del bisogno d'incontrarsi di coscienze particolaristiche attorno, ad esempio, a figure carismatiche (ma non solo: vedasi gli esempi avanzati da O'Connor), alla base della nascita di movimenti, sette e gruppi, che proprio alla predicazione e all'azione di precise figure molto (o tutto) debbono della loro esistenza.

Codeste figure, ma lo stesso potrebbe valere per la congerie di «operatori dell'occulto» sparsi per ogni dove nel mondo occidentale, confermano, mercé il loro carisma, il bisogno di socializzazione surrettizia o alienata di cui s'è detto, riunendo attorno a sé nei modi più vari – mi riferisco in specifico ai fondatori di NMR – coscienze che altrimenti risulterebbero disperse, preda del pericolo del non-esserci esistenziale (culturale, sociale, economico, religioso) in quanto coscientizzazione, cioè presa d'atto del proprio vano particolarismo.

XI

Vygostkij e Lurija, in contrasto con Lévy-Bruhl, evidenziano come risulti un errore attribuire al pensiero magico un carattere primario e autonomo: essi affermano, al contrario, «che la magia non è affatto più diffusa tra i popoli più primitivi. Solo nei primitivi medi essa acquista terreno per il suo sviluppo, mentre raggiunge la sua massima espressione nei popoli primitivi superiori e negli antichi popoli civili. E' necessario un notevole sviluppo della civiltà per far sorgere i presupposti indispensabili per la magia»⁷⁷. E, sulla scia di O. Leroy⁷⁸ ribadiscono che «la credenza nelle forze magiche, non è necessariamente indice di un pensiero che si sottrae alle leggi naturali della logica»⁷⁹.

Il contadino o il montanaro se lasciati in balia delle tesi di Lévy-Bruhl o dei suoi epigoni non sarebbero sopravvissuti un solo istante. Al contrario: proprio perché *non* vivevano solo di pratiche o di credenze magiche⁸⁰ essi sono sopravvissuti e sono entrati in contatto con il mon-

77) VYGOTSKIJ 1987:123-24.

78) O. Leroy, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, Paris, 1925.

79) VYGOTSKIJ 1987:124.

80) Cfr. il giudizio in EVANS-PRITCHARD 1976:536. «La magia non è quasi mai una componente essenziale dell'attività sociale. Per esempio, la caccia viene frequentemente portata avanti senza far ricorso alla magia, e non tutti, o per lo meno non sempre, usano la magia per le colture, anche se si tratta di quelle importanti, quali l'eleusina e il mais; mentre, per quanto riguarda le piante alimentari secondarie, essa è ritenuta facoltativa e supplementare, se non addirittura, per tanta gente, superflua». Vedasi, inoltre, quanto egli scrive in precedenza: «La credenza zande nella stregoneria non contraddice assolutamente la conoscenza empirica di causa ed effetto. Il mondo conosciuto attraverso i sensi è per gli Azande tanto reale quanto per noi» (id.:111). Atteggiamento opposto manifesta CANTONI 1968, per il quale se anche «la categoria di causa, come quella che stabilisce relazioni tra i fenomeni, è alla base di ogni spiegazione» (91), «la mentalità primitiva ammette a ogni istante che uno solo dei due termini [di causa/effetto] sia percepito», in quanto «la causa è senza contatto visibile con gli esseri e i fatti del mondo percepito dai sensi» (92). Più oltre afferma, tuttavia, che «per il primitivo ogni cosa "deve" avere una causa e anche per i fenomeni più comuni, quando egli non la trova nel mondo della natura, ricorre istintivamente al soprannaturale» (94), giacché «il pensiero magico ha una libera scelta di cause» (105), ricomparendo – ma qui Cantoni tratta del mondo cosiddetto civile – quando l'essere umano non si accontenta della causa empirica (cfr. 105).

do dinamico dei centri propulsori mercantili e commerciali e poi capitalistici⁸¹. E indirettamente Bronislaw Malinowski evidenzia che la conoscenza del primitivo «è limitata, senza dubbio, ma entro i suoi limiti è integra e inattaccabile dal misticismo»⁸².

Più oltre lo stesso Malinowski sottolinea, però, l'assenza nelle comunità primitive di «una diffusa sete di conoscenza (...): il loro interesse è limitato entro il mondo tradizionale della loro cultura»⁸³. Se pensiamo che fra le necessità del capitalismo, fin dal suo sorgere, c'è stata quella, intrinseca, di allargamento dei mercati, ovvero delle aree funzionali alla produzione e alla vendita dei prodotti-merce – e perciò stesso l'esigenza di subordinare a tutto questo l'apparato sovrastrutturale, nello specifico la scienza, i suoi metodi e le sue finalità, con ciò rendendo necessario alla scienza stessa e alla tecnica l'allargamento dei propri confini in quanto campi di ricerca, di applicazione e di risultati in termini di ricaduta sul profitto (riproduzione allargata della produzione e riproduzione allargata della ricerca tecnico-scientifica funzionale alla produzione) – possiamo valutare la distanza che intercorre con le necessità di piccole comunità (primitive o tradizionali) ove il valore d'uso era la norma e il valore di scambio l'imposizione esterna, ove cioè gli interessi economici e pratici erano immediati, di soddisfacimento di esigenze contingenti, limitate appunto.

In questo senso, alquanto apparentemente lontana dalle riflessioni qui condotte, l'affermazione di Lévy-Bruhl, secondo il quale «l'idea di una evoluzione storica resta estranea a queste [australiane] società primitive»⁸⁴ - poiché «esse ignorano l'idea di progresso»⁸⁵, nel senso che detta «nozione per affermarsi suppone l'esistenza di qualche progresso effettivo nella conoscenza della natura e nelle applicazioni che se ne fa [ma] presso i primitivi questo progresso, se non è del tutto assente, resta in generale molto lento, e soprattutto non vi si attribuisce nessuna grande importanza»⁸⁶ – *potrebbe* anche essere accettata, se non fosse che nulla spiega circa la vita materiale di tali popolazioni, nel senso che dette popolazioni (per quanto all'apparenza immobili) hanno comunque una storia e che, soprattutto, lo iato fra *noi* e i *primitivi* si ritorce contro Lévy-Bruhl stesso allorché afferma categoricamente che «il loro ideale e il loro desiderio profondo restano sempre quelli di partecipare, comunicare con la “sopranatura”, cioè con gli esseri mitici ai quali soli il gruppo deve la sua origine nel passato, il perpetuarsi dell'esistenza presente e la garanzia del suo futuro»⁸⁷, non chiarendo quali differenze di fondo, sul piano mentale, sussistano in definitiva fra primitivi e civilizzati, interni, ad esempio, a una delle ideologie religiose che attribuiscono la creazione ad un essere superiore (onnipotente, onnisciente, increato, ecc.)⁸⁸, che riconoscono possibile l'irruzione del sacro nella realtà quotidiana (i miracoli)⁸⁹ e che a questo essere (o a suoi tramiti) affidano la propria esistenza.

81) Cfr. TRIVELLIN 1991:330 sg. Vedasi analogo e più autorevole giudizio su Lucien Lévy-Bruhl in VYGOTSKIJ 1987:124-25.

82) In DE MARTINO 1984:194. Il riferimento è al mondo Trobriandese.

83) In *ibid.*:202.

84) LÉVY-BRUHL 1973:79.

85) *Ibid.*

86) *Ibid.*

87) *Id.*:80.

88) Cfr. la descrizione di eroi civilizzatori e di personaggi mitici australiani e della Nuova Guinea immortali, increati, creatori e trasformatori in *id.*:69, 81 sg., ecc.

89) Nella nota 38 s'è commentata l'affermazione di Remo Cantoni secondo cui sussistono differenze di grado fra la nostra mentalità (extralogica) e quella primitiva (prelogica). In LÉVY-BRUHL 1973 v'è una dissertazione circa la concezione di «gravità» nei primitivi, concetto astratto, regolare e costante, del quale, proprio per questo, non si curano; viceversa, sempre a giudizio dell'antropologo francese, «se un corpo solido resta sospeso per aria, o sale invece di dirigersi verso il suolo, presto si risveglierà l'attenzione. Ci si domanderà quale forza soprannaturale sia intervenuta» (78). Nella citata nota s'era, piuttosto, parlato di un diverso livello di sviluppo delle conoscenze, così come, più avanti, s'è parlato di identificazione da parte dell'uomo della natura come potenza estranea che lo sovrasta (cfr. BONTEMPELLI 1983:140 e nota 46), ciò che porta a ipotizzare l'irruzione nella coscienza umana, nel tentativo di capire, di elementi esplicativi di natura extrumana in un lasso temporale diverso: «prima» per ambiti le cui forze produttive risultano più «arre-

Il fatto è un altro, vale a dire che la distinzione fra culture appartenenti a formazioni economico-sociali diverse sussiste per cause diverse e che la distanza che ci separa dalle forme di produzione passate risulta, in definitiva, maggiormente verificabile per quel che riguarda l'aspetto strutturale ma molto meno per ciò che attiene a taluni prodotti sovrastrutturali. Ciò non significa, beninteso, disarticolare il modo di produzione in quanto unità di struttura e sovrastruttura, bensì riconoscere le similitudini al di là delle metamorfosi, le permanenze in quanto resistenze di ordine mentale al cambiamento e, soprattutto, la piena vigenza di determinate strategie o opzioni mentali dato il persistere – *mutatis mutandis* – di oggettive condizioni di estraniamento.

Si chiariscono e si mostrano sotterraneamente correlati fenomeni all'apparenza slegati, dall'antichità ai nostri giorni, riassumibili nei termini di «magismi di ordine individuale e collettivo» e NMR⁹⁰, cui possiamo associare, sul piano fantasmatico, le cosiddette «leggende metropolitane» o, su quello inconscio, fenomeni di «perturbante» così come descritti da Freud. A questi ultimi accosterei, poi, il successo d'una congerie di prodotti letterari di consumo appartenenti ai generi «horror» e «gotico», mentre più prossimi a una visione magica del mondo sta la cosiddetta «fantasy», della quale J.R.R. Tolkien è l'esempio più alto nel XX secolo⁹¹.

In tutti è evidente un processo di autonomizzazione del pensiero, l'assurgere della *onnipotenza dei pensieri* (Freud) a datità oggettiva esterna e superiore alla coscienza umana che li ha prodotti e costantemente li produce⁹². Così: le leggende metropolitane, prese per vere anche da pubbliche autorità; il potere di amuleti, scongiuri, talismani, numeri, giorni, astri, ecc., cui credono da secoli milioni di persone⁹³; l'occultismo e l'esoterismo, la storia dei quali è disseminata di un numero impressionante di adepti; il proliferare di nuovi movimenti religiosi proprio a partire dagli Stati Uniti, ove la crisi della coscienza religiosa va a braccetto con la crisi di un capitalismo sfrenato che si mostra senza ambage per ciò che è; il procedere lungo i secoli della figura di un Maligno, sulla realtà del quale hanno scommesso dualismi variamente figliati e scommettono tuttora ambienti satanisti e, per converso, la Santa Sede.

XII

trate» e «dopo» per ambiti sociali le cui forze produttive risultano più sviluppate. Va da sé – ed è un'osservazione banale – che se si ignorano la possibilità del volo umano e l'esistenza dei mezzi per volare, sarà più facile attribuire tale fatto all'intervento di cause prime non correlate col fattore tecnologico. Il caso dei «miracoli» cristiani, da questo punto di vista, appare analogo: trattasi di alterazioni del normale ordine delle cose, di «avvenimenti di carattere eccezionale, in quanto in aperto contrasto con la maggioranza statistica di fenomeni precedenti da presupposti analoghi» che, per «intervento di "connessioni archetipiche"» (JESI 1989:97-98, ma vedasi anche KERÉNYI 1972:251 sg. a proposito del miracolo di Eleusi e, in conclusione, del miracolo di San Gennaro), vengono identificati, appunto, come irruzione nella realtà di manifestazioni di «metarealtà» (nel caso cristiano, che procedono da Dio o dai mediatori umani o extraumani della potenza divina). Anche in questi casi, il «prima» e il «dopo» (o il «mai»), sempre in termini mentali, si misurano attraverso l'adesione, immediata o meno (o nulla), a modelli esplicativi dei quali è parte integrante la nozione di «miracolo» in senso cristiano.

90 Cui si potrebbe aggiungere la variegata area della *nuova religiosità*, vasto insieme di idee e di tendenze che Introvigne considera come rilevante ai fini d'una più esatta comprensione delle problematiche concernenti il ritorno del sacro (cfr. INTROVIGNE 1996:86-106).

91) Per la struttura, i temi, i motivi, le funzioni dei personaggi, ecc. la letteratura fantastica può essere ricondotta alle propiane fiabe di magia (su cui v. prec. nota 25). A proposito di funzioni propiane e letteratura di massa, ricorderei anche il genere cosiddetto «poliziesco», in cui la terna «equilibrio/rottura/riequilibrio» è razionalizzata, spogliata degli orpelli magico-fantastici e riposizionata attorno alla figura del *deus ex-machina* di turno, il detective, che riassorbe su un piano umano i «poteri» altrimenti e altrove attribuiti a esseri e mezzi magici e metaumani.

92) Cfr. anche, per un analogo punto di vista, MONGARDINI 1986:343.

93) Cfr. DINOLA 1993.

Nella definizione di magismo più sopra riportata, si sono raccordati i tre campi del religioso, del magico e dello scientifico. Un raccordo implicito, se vogliamo, ma che denota l'esistenza di un qualcosa che li unisce, allora come oggi.

Nel contempo, si è accennato agli elementi dell'essenza umana. Uno di essi risulta centrale nel presente caso: mi riferisco alla coscienza, cioè all'agire per fini determinati.

In quanto tale l'essere umano ha avuto necessità fin dalla percezione della terra quale suo laboratorio, della natura quale elemento altro-da-sé⁹⁴, nonché dall'uso del lavoro quale attività trasformatrice di sé e della natura circostante, di utilizzare la categoria mentale del *confronto*, da intendersi quale misurazione dei risultati conseguiti in relazione a un piano di partenza (o di riferimento)⁹⁵.

Silvio Ceccato, ne *La mente vista da un cibernetico*⁹⁶ utilizza, esemplificando talune operazioni mentali, i simboli **TC** per identificare il termine di confronto e **D** per il confrontato; onde giustificare la variazione di **D** rispetto a **TC** e connotare in senso causale l'operazione mentale, Ceccato introduce il terzo elemento o agente causale **S**, il quale rende conto sia della effettuazione dell'operazione materiale, sia, in particolare, dell'imprescindibile e correlato processo mentale.

In relazione alla posizione dell'agente causale **S** rispetto a **TC** e **D** è possibile distinguere, a giudizio dello studioso italiano, una serie di operazioni mentali.

Lo schema di partenza, nei termini di Ceccato, è il seguente:

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{TC} & - & \mathbf{S} & - & \mathbf{D} \\ t_1 & & t_2 & & t_3 \end{array}$$

(ove t_1 , t_2 , t_3 sono i tempi, in frazioni di secondo, nei quali si effettua l'operazione mentale).

Nel corso di operazioni nei termini della scienza o della tecnica attuali, l'attore umano si rende conto che la diversità fra **TC** e **D** dipenderà dall'intervento di una causa movente di ordine materiale, naturale o tecnico (ad esempio, il disseccarsi di una pianta per mancanza di acqua); vi è, così, piena corrispondenza fra accadimento e operazione mentale corrispondente, cioè convergenza fra giudizi di natura *emica* (quello dell'attore sociale) e di natura *etica* (quello dell'osservatore esterno, oppure di un osservatore interno *non* posto in situazione «critica», ovvero posto in situazione «critica» ch'egli però non affronta perseguendo una strategia di tipo magistico, come più sopra s'è detto). Pari affinità di giudizio si avrà nel caso di una giustificazione a posteriori, cioè di un mutamento avvenuto fra **TC** e **D** per gli effetti di un agente causale **S** già intervenuto (per riprendere l'esempio della pianta, si può evincere a posteriori che l'assenza di adeguata umidità è stata la causa dell'essiccamento della pianta stessa).

Nondimeno, nello schema precedente la causa movente **S** può prestarsi a interpretazioni di ordine metafisico, sia magico che religioso. Occorre semplicemente che la divergenza fra

94) Tenendo sempre presente che fra uomo e natura esiste un nesso che «consiste, secondo Marx, nel fatto che l'uomo, esattamente come l'animale, vive della natura esterna e la sua vita sia fisica che intellettuale dipende sotto ogni aspetto dalla natura e la natura è dunque il fondamento materiale, oggettivamente esistente, della vita umana in generale» (TUCHSCHEERER 1980:161; ma cfr. HELLER 1978:88).

95) Cfr. a tal proposito LURIA 1985:70, soprattutto quando accenna allo «scopo cosciente» delle azioni speciali umane (quelle non direttamente determinate da motivazioni biologiche) che acquistano significato solo dal confronto fra azione e risultato finale. Vale, inoltre, la pena di ribadire che l'utilizzo del piano di riferimento è sempre socialmente mediato, nel senso di una sua condivisione da parte di ambiti umani più o meno ampi; tale condivisione può comprendere sia gruppi variamente strutturati (movimenti, sette, micro-realtà primitive o tradizionali, ecc.) che singoli individui che si richiamano a temi, correnti di pensiero o credenze altrove (in senso geo-storico) considerati «veri» e «pertinenti» in base a giudizi di valore di natura *emica*.

96) Cfr. CECCATO 1972:92-94.

TC e **D** (in divenire o già avvenuta) venga giustificata dall'attore sociale ricorrendo a un agente causale di ordine religioso (i miracoli del Cristo, degli Apostoli, dei Santi, i poteri delle reliquie, apparizioni varie, acque miracolanti, effusioni sanguigne, ecc.), oppure di ordine magistico: è il caso dei poteri attribuiti dalla trattatistica inquisitoriale a Satana e, per converso, alle streghe, al ruolo dei *daimones*, al potere attribuito a pietre, amuleti, astri, ecc. Nel caso di giudizio di natura *etico/emica*, l'osservatore esterno (o colui che non persegue una strategia di tipo magistico) non concorderà con l'attore sociale, in quanto il processo mentale del primo (il punto di vista *etico*, pertinente dei criteri di giudizio propri del pensiero scientifico) non potrà accettare per vera la causa agente **S** così come, viceversa, ritenuto dall'attore sociale, sia esso un soggetto folclorico, antropologico oppure «civile» ma interno a uno degli innumerevoli modelli esplicativi di natura magistica, religiosa o, comunque, metafisica.

Questo modo di affrontare il problema (qui sta il merito di Ceccato e dell'operazionismo in genere), se da un lato appare una quasi-ovvietà, dall'altro tende a ridurre la distanza fra pensiero magico, pensiero religioso e quello scientifico, sia per quel che riguarda le cosiddette «torbide origini» della scienza⁹⁷ e sia per quel che concerne la policausalità degli accadimenti⁹⁸, sempre – beninteso – in quanto operazioni mentali. Nel susseguirsi di formazioni economico-sociali, nell'esistere di microrealtà variamente correlate ai centri propulsori della civiltà occidentale⁹⁹, non sempre e non dovunque magia, religione e scienza sono avvenute ciascuna a costituirsi un *background* specifico con altrettanto pertinenti operazioni mentali, le une (questo è il problema) nettamente distinte dalle altre: spesso, allora come oggi (e le indagini sulla Contemporaneità lo confermano¹⁰⁰), correnti di pensiero e pertinenti operazioni mentali si presentano talora contestualmente, ad esempio in coppie solo all'apparenza internamente contraddittorie.

La possibilità delle diverse interpretazioni dell'agente causale **S** consente di rendere conto sia di modificazioni intervenute nel corso del susseguirsi di epoche storico-culturali, di formazioni economico-sociali; sia della permanenza, della *longue durée* di operazioni mentali, nonché di temi e motivi che risalgono a una pluralità di passati. La presa d'atto dell'esistenza *attuale* di forme mentali non necessariamente concorrenti, rinvia al loro esserci eventualmente già *da tempo* e, di conseguenza, a ritenere che è proprio per questo motivo che elementi sovrastrutturali hanno valicato i secoli e le epoche storiche, per ripresentarsi nella Contemporaneità intatte nella loro capacità di assolvere «una funzione semantica», cioè attribuire «un senso (non importa se fittizio) a quella sfera della realtà che altrimenti resterebbe inesplicabile»¹⁰¹.

Ancora. La presa d'atto della causalità intrinseca dello schema mentale esaminato, al di là delle interpretazioni, ci conduce a ritenerlo comunque *razionale* (o, se si vuole, logico)¹⁰². La *vexata quaestio* del rapporto fra pensiero primitivo (o tradizionale) e pensiero civilizzato, può, quindi, potersi ricondurre alla più risolvibile questione del senso della causa movente **S** entro

97) Cfr. **ROSSI 1989**. Sul triplice rapporto scienza/religione/magia cfr. inoltre **CANTONI 1968**:244-5.

98) Cfr., ad esempio, **EVANS-PRITCHARD 1976**: «Essi [gli Azande] colgono prospetticamente la concatenazione degli avvenimenti, ed in una situazione sociale particolare scelgono la causa che è socialmente pertinente, trascurando il resto» (111). Vedasi, inoltre, **EVANS-PRITCHARD 1978**: «Lévy-Bruhl sbaglia anche nel ritenere che vi è necessariamente una contraddizione tra una spiegazione causale oggettiva ed una spiegazione mistica. In realtà le cose vanno diversamente. I due tipi di spiegazione possono essere sostenuti insieme, e l'una può costituire un complemento dell'altra; non sono dunque incompatibili» (158).

99) La formazione economico-sociale non è un blocco monolitico entro cui tutto funziona all'unisono: essa è «un sistema dinamico complesso e articolato» (**APE 1980**:26) nel quale sopravvivono forme produttive ed elementi sovrastrutturali legati a tradizioni anteriori, che la nozione di «dislivelli di cultura interni nelle società superiori» (Cirese) efficacemente esemplifica.

100) Vedasi **GATTO TROCCHI 1990** e **GATTO TROCCHI 1993**.

101) **GATTO TROCCHI 1990**:53.

102) Ciò che non è, ad esempio, per **CANTONI 1968**, secondo il quale «la mentalità prelogica o mistica è (...), soprattutto nelle situazioni critiche e drammatiche dell'esistenza, indifferente alla logica» (66), constatando egli, sempre sulla scia di Lévy-Bruhl, che «il pensiero logico non potrebbe mai essere l'erede universale della mentalità prelogica» (66).

uno schema mentale che pare costituirsi come cellula minima di riferimento per un ventaglio di opzioni causali¹⁰³, l'analisi delle quali può tranquillamente prescindere da etnocentrismi e da dicotomie quali razionale/irrazionale (o prerazionale, o prelogico), o civile/selvaggio (o tradizionale)¹⁰⁴, facendo altresì propria la nozione di «fluidità»¹⁰⁵ così come appare in Lévy-Bruhl, a questo punto non più di esclusiva pertinenza dell'«orientamento mistico» dei primitivi, bensì di ambiti ben più vasti e che ricomprendono anche strati «civilizzati».

Poi: le considerazioni intorno alla citata cellula minima si riconnettono alle affermazioni marxiane circa il rapporto fra genere umano e terra quale suo laboratorio originario. La percezione da parte dell'uomo, attraverso il proprio lavoro, dell'esistenza della natura come entità a lui esterna e di cui l'individuo, attraverso la mediazione sociale, si appropria, prefigura già la vigenza di operazioni mentali di tipo causale. Determinate situazioni atmosferiche, ad esempio, si contrappongono ad altre, sono talvolta più e talvolta meno favorevoli: siffatta constatazione presuppone già l'esistenza della categoria mentale del confronto; le modificazioni sulla natura esterna all'uomo e, di riflesso, su se stesso, presuppongono l'esistenza della categoria mentale del confronto; e così via. Per le comunità e per i singoli individui, sono esistiti precisi ordini «naturali» delle cose, rispetto ai quali commisurare eventuali scostamenti da spiegarsi nei termini di cause moventi, a qualunque piano potessero appartenere (pertanto, non solo nei termini magistico-sacrali).

Non ultimo per importanza, appare, infine, un elemento in precedenza già evidenziato, cioè la possibilità (che la precedente disamina della categoria dell'*individualismo* dischiude anche sul piano teorico) di proporre un'analisi condotta sul piano individuale e perciò stesso concreta, in grado cioè di integrare l'astratta dialettica uomo/società-natura e di riportare le ipotesi, mercé la combinazione di approccio *emico/etico* (il quale, ben più coerentemente, disvela e pone sullo stesso piano, anche nella realtà dei fatti, logiche mentali all'apparenza contrastanti o reciprocamente escludentesi) e di operazionismo, nuovamente a un piano astratto, sufficientemente astratto per dar conto dei fenomeni nelle loro multiformi espressioni.

XIII

103) Ciò su cui non concorda Massimo Introvigne, il quale afferma risolutamente che la categoria del pensiero magico è «un tentativo da parte dell'uomo di superare il principio di causa e di effetto, raggiungendo effetti indipendentemente dalle cause» (INTROVIGNE 1995: 210). Ripensando ai suoi presupposti dichiaratamente apologetici non v'è da stupirsi ch'egli non sia in grado, né in questo volume né negli altri citati nel presente intervento, di cogliere il nocciolo razionale del pensiero magico (quindi la sua facilità a permeare di sé le coscienze in situazione «critica», fatto certo non da addebitare – esclusivamente o affatto – all'onnipresente «relativismo religioso»), vale a dire la diversa interpretazione del fattore causale S (sempre sul piano delle operazioni mentali) rispetto a quella che ne offrono il pensiero scientifico e quello religioso.

104) Cfr. LÉVI-STRAUSS 1979:26, secondo il quale più «che contrapporre magia e scienza, meglio sarebbe metterle a raffronto come due modi di conoscenza, diseguali nei risultati teorici e pratici (...) ma non rispetto al genere di operazioni mentali che entrambe presuppongono e che differiscono meno in natura che non in funzione dei tipi di fenomeni cui esse si applicano». Per quanto il suo insistere su quella che definisce «scienza del concreto», a proposito della magia e del pensiero mitico, lasci alquanto perplessi, nondimeno occorre riconoscere come risultato corretto da parte sua evidenziare che magia e scienza si pongano quali «funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza (...)» (id.:28). Lévi-Strauss aggiunge «scientifica» a «conoscenza», quasi a marcare, a fronte di troppo evolucionismo, il recupero positivo delle culture etnologiche, per poi dissertare intorno a ciò che in realtà gli sta a cuore, vale a dire il fatto che «anche una classificazione elaborata a livello delle proprietà sensibili è una tappa verso un ordine razionale» (ibid.) e cioè che «benché non vi sia nessuna connessione necessaria tra le qualità sensibili e le proprietà, esiste, almeno in un gran numero di casi, un rapporto di fatto; la generalizzazione di questo rapporto, anche se priva di fondamento nella ragione, può costituire, per lunghi periodi, un'operazione praticamente e teoricamente redditizia» (ibid.).

105) Cfr. LÉVY-BRUHL 1973:80 nel quale parla di «fluidità» del mondo mitico [il quale] deve loro [ai primitivi] apparire molto superiore alla relativa fissità del mondo attuale», oppure, altrove, ove accenna a «spiriti con un orientamento mistico e dominati dalla rappresentazione tradizionale dove tutto è fluido...» (83).

Le operazioni mentali esemplificate da Ceccato sono diverse. Una di esse evidenzia l'agire per fini determinati (teleologici):

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{S} & - & \mathbf{TC} & - & \mathbf{D} \\ t_1 & & t_2 & & t_3 \end{array}$$

La causa movente è posta a-priori del termine di confronto sul quale si vuole agire; **D** è il risultato ottenuto.

Se anche siffatto schema prefigura una razionalità intrinseca, una innegabile chiarezza d'intenti, nondimeno può prestarsi a una lettura connotata in senso metafisico, ponendo a-priori una causa agente di ordine metaumano e transitando così, conseguentemente, allo schema più sopra esaminato (nella sua versione preternaturale): la divaricazione fra **TC** e **D** è sanata con l'attribuzione di una valenza extraumana alla causa movente.

Si può, infine, operare una interazione fra i due citati schemi, ottenendone uno suddiviso in quattro tempi:

$$\begin{array}{cccc} \mathbf{S} & - & \mathbf{TC} & - & \mathbf{S}' & - & \mathbf{D} \\ t_1 & & t_2 & & t_3 & & t_4 \end{array}$$

Ove **S'** è una causa movente, ad esempio, di ordine sovranaturale che consente di ottenere il fine preposti in tempo **t₁**. Ciò può significare che gli attori sociali (singoli o collettivi) avanzano riserve sulla reale efficacia delle sole strategie operative di ordine razionale (la causa movente **S**), sovrapponendo ulteriori strategie operative rassicuranti sul piano esistenziale, cioè sul piano delle certezze (mentali) circa i risultati da conseguire. E' il caso, ad esempio, della cosiddetta «astrologia del lavoro», che offre a privati e ad aziende consulenze mirate¹⁰⁶.

In questo caso le osservazioni concernenti l'*etica/emica* potrebbero subire un'apparente strana convergenza, nel senso che l'osservatore *emico* giustificherà o no il ricorso alla causa movente **S'** di ordine ultramondano, negando che alcuno vi ricorra¹⁰⁷ o spiegandola in base all'esigenza di maggiore controllo dell'ambiente sociale (naturale) circostante; l'osservatore *etico* confermerà tali osservazioni, in quanto necessarie e intrinseche a un agire sociale (politico, economico, esistenziale, ecc.) proprio dell'irrazionalità di determinati rapporti di produzione o, comunque, di un certo modo di essere dell'uomo nella società.

Un altro schema proposto da Ceccato è, invece, bitemporale:

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{TC} & - & \mathbf{D/S} \\ t_1 & & t_2 \end{array}$$

Il confrontato **D** e la causa movente **S** si pongono contestualmente, senza potersi dare previsione, inibendo a priori la percezione mentale di uno scostamento fra termine di confronto e confrontato. É il *caso*, l'assenza se non al termine dell'operazione mentale, di un terzo elemento necessario e giustificante. Siamo al *fatum* greco-romano, metaforizzato dalle *Moire* e

106) Cfr. **GAZIANO 1994** Cfr. inoltre, a proposito dell'astrologia politica, del caso di Israele, ecc. **INTROVIGNE 1995**:19-22.

107) Si vedano gli atteggiamenti degli attori sociali coinvolti nelle indagini sulla stregoneria nel Bocage francese in **FAVRET-SAADA 1983**: di fronte alla studiosa, la prima risposta fu di negare l'esistenza di credenze stregoniche, la seconda fu di affermare che l'intervistato non vi credeva però altri sì e la terza (dopo che la Favret-Saada venne riconosciuta come dotata di «forza») fu di ammettere che sì, le credenze esistevano e l'intervistato vi credeva.

dalle *Parche* o al destino della mitologia germanica incarnato dalle *Norne*; ma siamo pure alle ipotesi, comuni a tanta tradizione esoterica, del divino in quanto inconoscibilità, i cui disegni risultano razionalmente imperscrutabili, per non citare il *mysterium tremendum* di Rudolf Otto¹⁰⁸; siamo al monismo agostiniano, alla mistica cristiana, al nominalismo, al servo arbitrio luterano e, certo, prossimi alla predestinazione calviniana. Siamo, soprattutto, alla resa della coscienza individuale (sempre socialmente mediata, nel senso che le metafore, le simbologie, di riferimento risultano socialmente determinate) di fronte alle crisi esistenziali e ai troppi problemi, spesso «inspiegabili» che la vita pone; alla piena vigenza del divino, del sacro, del magico, quali unici o maggiori valori fondanti e significanti di fronte alle alee esistenziali¹⁰⁹. Siamo, infine, all'attesa, sul piano della fede, d'una compensazione *post mortem*, d'un riscatto nell'aldilà delle (vane) attese nell'aldiqua, di una sanatoria nell'altro mondo, ad opera della Divina Provvidenza, delle mai comprese discrepanze in questo mondo fra piano di confronto e un confrontato certamente letto e vissuto come negativo.

Mai come in questo caso giudizio *etico* e giudizio *emico* divergeranno: nei giudizi di pertinenza *etica* il Fato o la Divina Provvidenza non possono essere accettati, in quanto operazionalmente non verificabili, trovando solo posto – viceversa – la storia umana, di una umanità sottoposta alle proprie regole e contraddizioni, frutti del suo agire sulla e nella terra.

Il pensiero magico ricompare in un altro schema mentale proposto da Ceccato: scandito bitemporalmente, detto schema prevede la contestuale presenza della causa agente **S** col confrontato e col termine di confronto:

TC/S	D/S
t ₁	t ₂

Esso risulta la sintesi di due altri schemi mentali: di quello che Ceccato definisce della «potenza aristotelica» o, potremmo aggiungere, «determinista»¹¹⁰ e di quello del «caso» prima esaminato: un certo fatto è accaduto in modo apparentemente inspiegabile ma, in realtà, tale accadimento era già implicito nelle premesse ed era potenzialmente conoscibile; altrimenti detto: riuscendo a conoscere per tempo le premesse implicite risulterebbe possibile rendere spiegabile un fatto che deve ancora accadere e mutarne il corso.

Ci troviamo di fronte all'operazionalizzazione (sfrondata di orpelli e blasoni) di sistemi ideologici quali il pensiero astrologico, quello magico-astrologico, quello divinatorio (variamente espresso da millenni). Così la mantica babilonese, la divinazione ellenistica, l'Ermetismo, le indagini sulla magia naturale nel Rinascimento, gran parte della tradizione esoterica occidentale e le nozioni di micro e macrocosmo strettamente correlate, proprie di svariate tradizioni religiose. Un tratto che emerge è il fissismo di questo schema mentale, un fissismo strutturale e, di conseguenza, potenzialmente destoricificante.

In quanto basato sulla sintesi di due schemi mentali più semplici, diversamente articolati ma accomunati dalla compresenza del fattore causale (nell'un caso nella premessa, nell'altro

108) Per altri esempi di irruzione del pensiero primitivo nella civiltà v. CANTONI 1968:66-67.

109) Sul divino quale imperscrutabilità cfr., dal punto di vista metodologico, OTTO 1976; sul sacro come motore della storia, intesa come Storia sacra, cfr. tutta l'opera di Mircea Eliade.

110) Bitemporale: **TC/S - D**. Tale schema si basa sul fatto che il confrontato **D** non può prescindere dalle premesse, cioè dall'azione della causa movente **S** sul termine di confronto **TC**. Da qui la scansione bitemporale e il determinismo intrinseco, su cui vale la pena di riflettere, soprattutto in relazione ai temi qui affrontati, vale a dire perché operazionalizza talune visioni proprie del magismo (determinista per eccellenza) e quelle che potremmo definire le «filosofie della crisi», espressione di vana speranza e pessimismo ontologico, non trascurando al loro interno, ad esempio, certune elaborazioni teologiche di tipo dualista, concentrate sulla presenza costante e imprescindibile del Male nel mondo (Gnosticismi, Manicheismo, manicheismi medievali, ecc.).

nella conclusione), questo schema «composto» tende – come dire – ad alimentarsi da se stesso, giustificando qualcosa che accade ma che rimanda ad altro che già esiste a priori e che «sovrintende» a tutto lo schema, alle operazioni mentali pertinenti, entro un movimento circolare chiuso, com'è chiuso di fatto l'universo magico-astrologico. Il fissismo di tale schema mentale trova, poi, ulteriore conferma in questo fatto, cioè che la causa agente, contestualmente presente nel termine di confronto e nel confrontato, è di ordine metafisico, è una «potenza» nel senso della definizione datane più sopra, la quale nello stesso tempo giustifica e rende conto degli accadimenti, depossessando individuo e collettività di ogni intenzionalità, per certi versi, di ogni volontà¹¹¹. La delega ad altrui «potere» esterno alla coscienza e all'agire umano è qui massimamente accentuata, con ciò non solo sciogliendo la coscienza da obblighi e costrizioni ma pure sovraccaricandola di informazioni e di spiegazioni circa le vicissitudini delle umane faccende.

Quanto, poi, siffatta “potenza” esterna risulti destoricante, ciò appare già chiaro nella discussione finora svolta. La storia umana di singoli e collettività tende a essere riassorbita dal ritenere come esistente tale potenza esterna (comunque la si voglia definire), mercé la quale l'essere umano si spoglia da se stesso dei propri elementi di genere per attribuirli ad essa, in tutto o in parte, secondo le determinazioni socioculturali.

La vigenza dello schema mentale esaminato, non inibisce a priori la vigenza di altri schemi ma, certo, li condiziona fortemente, ponendosi come privilegiato (in quanto ridondante di spiegazioni e giustificazioni) nei momenti di maggiore e profonda crisi individuale e/o collettiva.

XIV

Prima di chiudere e necessariamente in coda alle tematiche causalistiche sin qui affrontate, pare necessario soffermarsi sul *caso*, inteso come imprevedibilità assoluta di un qualsivoglia accadimento. Intorno al tema della *casualità*, avversa alla *causalità*, Carl Gustav Jung ha dedicato un interessante saggio dall'eloquente titolo: *La sincronicità come principio di nessi acausali*¹¹², nel quale, in sostanza, tende, se non a negare, a limitare alquanto il valore epistemologico del fattore causale in favore della relativizzazione dello stesso ad opera della coscienza, nonché della massima soggettivizzazione dell'elemento psichico¹¹³. In più, sulla base delle sue ipotesi di lavoro circa gli archetipi dell'inconscio collettivo, «fattori formali che coordinano processi psichici inconsci», dotati di una «carica specifica» e che «sviluppano effetti *numinosi*¹¹⁴ che si manifestano come *affetti*» (i quali provocano un abbassamento del livello

111) Vedasi, ad esempio, la stessa nozione di Male, incarnato nell'Occidente cristiano da Satana, su cui cfr. **DI NOLA 1987**:11-12 e 362-63.

112) Cfr. **JUNG 1976**.

113) «Di per sé spazio e tempo non consistono in *nulla*. Emergono come concetti ipostatizzati solo dall'attività discriminante della coscienza, e formano le coordinate indispensabili per la descrizione del comportamento di corpi in movimento. (...) Ma se spazio e tempo sono proprietà apparenti di corpi in movimento prodotte dalle necessità intellettive dell'osservatore, la loro relativizzazione ad opera di una condizione psichica non è più in ogni caso un che di prodigioso, ma rientra nell'ambito del possibile. Questa possibilità sorge però quando la psiche osserva non già corpi esterni ma se stessa» (**JUNG 1976**:465-66).

114) «Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello “sgomento”) il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* ad un *oggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il *numinoso*» (**OTTO 1976**:21). Intorno al tema del «numinoso» Jung ebbe a dissertare in più occasioni, confermando di fatto la definizione or ora riportata: «La religione, come indica il vocabolario latino *religio*, è un'osservazione accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il *numinosum*, cioè un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà. Al contrario questa energia afferra e domina il soggetto umano, che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore. Il *numinosum*, qualunque ne sia la causa, è una condizione del soggetto indipendente dalla sua volontà. In ogni caso, sia le varie dottrine religiose sia il *consensus* sempre e ovunque interpretano tale condizione come dovuta a una

mentale)¹¹⁵, lo studioso svizzero ritiene come paia «esistere una conoscenza a priori, non spiegabile con argomenti causali, di una situazione di fatto che non poteva essere nota in quel determinato momento. Il fenomeno della *sincronicità* [che pare «basarsi su un fondamento archetipico»¹¹⁶] è quindi la risultante di due fattori: 1) *un'immagine inconscia si presenta direttamente (...) o indirettamente (...) alla coscienza come sogno, idea improvvisa o presentimento*; 2) *un dato di fatto obiettivo coincide con questo contenuto»*¹¹⁷. Cosa tende a correlare situazione psichica soggettiva ed eventi esterni? Jung risponde che «l'elemento di connessione risiede nella *consentaneità* degli eventi paralleli, cioè [che] il loro *tertium comparationis* è il *sensu*»¹¹⁸, il quale «è un'interpretazione antropomorfa, d'accordo, ma costituisce il criterio indispensabile del fenomeno di sincronicità. In che cosa consista in sé il fatto che ci appare come “senso” è cosa che si sottrae alla possibilità di conoscere»¹¹⁹: ipotesi improbabile quindi, quella del senso, ma non impossibile, in quanto bisogna «considerare che l'atteggiamento intellettuale di noi occidentali non è l'unico possibile, o quello che racchiude in sé ogni possibilità, ma rappresenta sotto un certo rapporto una prevenzione e un'unilateralità che per quanto possibile andrebbero corrette»¹²⁰.

Se così è, prosegue Jung, occorre non limitarsi al solo pensiero (greco-)occidentale ma allargarsi a quello orientale, cinese, esemplificato dall'*I Ching*, il quale «tende non a cogliere il fatto singolo per amore del fatto in sé, ma a una concezione che vede il singolo come parte di un tutto. Un'operazione conoscitiva del genere riesce per ovvie ragioni impossibile all'intelletto puro. Il giudizio deve quindi basarsi in misura maggiore sulle funzioni irrazionali della coscienza, ossia sulla sensazione (intesa come *sens du réel*) e sull'intuizione (intesa come una percezione definita principalmente da contenuti subliminali)»¹²¹.

Si evince da queste frettolose citazioni la volontà dello psicologo svizzero di limitare il valore epistemologico della categoria di *causalità* in favore di un accostamento a questa di quella di *sincronicità*¹²² o *acausalità particolare*¹²³. Rispetto agli schemi mentali più sopra esaminati, in particolar modo a quelli del *caso (TC-D/S)* e *determinista (TC/S-D/S)*, ci si trova di fronte al tentativo di operare, da un lato, una integrazione fra i predetti schemi e, dall'altro, alla loro sussunzione entro un quadro di riferimento di tipo acausale (o *casuale*), per quanto valido, occorre dirlo, solo per determinate contingenze. Validità limitata che, però, copre «causalmente» l'intero spettro epistemologico delle operazioni causali sopra accennate, in quanto

causa estranea all'individuo. Il *numinosum* è o una qualità di un soggetto visibile o l'influsso di una presenza invisibile che causa un particolare cambiamento della coscienza. Questa è, almeno, la regola generale» (JUNG 1992b :17).

115) JUNG 1976:466. Sulla valenza affettiva degli archetipi cfr. JUNG 1972: «L'espressione *représentations collectives*, che Lévy-Bruhl usa per designare le figure simboliche delle primitive visioni del mondo, si potrebbe usare senza difficoltà anche per i contenuti inconsci, poiché riguarda la stessa cosa» (122), ciò che conferma evidenti suggestioni lévybruhliane, peraltro altrove attestate nell'opera junghiana. Cfr., a tal proposito, JUNG 1977: Il termine di *partecipazione mistica* «risale a Lévy-Bruhl. Con esso si intende un tipo particolare di legame psicologico con l'oggetto. La partecipazione mistica consiste nel fatto che il soggetto non può distinguersi chiaramente dall'oggetto, ma è legato a questo da un rapporto diretto che si può chiamare identità parziale. Questa identità è fondata sull'originaria unità di oggetto e soggetto; la partecipazione mistica è quindi un residuo di questo stato primordiale. Essa non investe la totalità dei rapporti fra soggetto e oggetto, ma solo determinati casi nei quali si presenta il fenomeno di una così particolare relazione. Naturalmente la partecipazione mistica è un fenomeno che è dato osservare nel miglior modo tra i primitivi; è però frequentissima tra gli uomini civilizzati, anche se non con la stessa estensione e intensità. Tra gli uomini civilizzati essa si verifica di regola tra persone, più di rado fra una persona e una cosa» (511). Ma vedasi altresì JUNG 1977: 465 per ciò che riguarda le *rappresentazioni collettive* di tipo *mistico*, in quanto «queste rappresentazioni non sono di ordine meramente intellettuale, ma anche emozionale», come – appunto – nota Lévy-Bruhl, il quale «mostra come per i primitivi le rappresentazioni collettive costituiscono anche sentimenti collettivi» (511). Il riferimento è a Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912 [tr. it., *Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton, 1970].

116) JUNG 1976:471.

117) JUNG 1976:477.

118) JUNG 1976:505.

119) JUNG 1976:506.

120) JUNG 1976:507.

121) JUNG 1976:480.

122) JUNG 1976:531-533, in cui accosta alla triade spazio/tempo/causalità anche la sincronicità, ottenendo il quaternio di opposizioni spazio/ tempo e causalità/sincronicità.

123) Cfr. JUNG 1976:535.

l'elemento acausale raccorda e giustifica non un qualsivoglia mutamento causale, bensì due (o più) elementi fra loro apparentemente irrelati, sulla base della massimizzazione, di natura *emica*, della soggettività della coscienza, arbitro unico e solo depositario del *tertium comparationis*, della capacità di giudizio.

Con in più, occorre ribadirlo, la volontà (che pare coniugarsi alla necessità) di elevare l'*emica* mentale ad *emica transculturale*¹²⁴: ciò pare funzionale a un progetto – come dire – a tutto tondo, volto a giustificare pienamente la realtà dell'inconscio collettivo (prioritaria scoperta di Jung), «identico per tutti gli uomini e [che] costituisce un substrato psichico comune di natura soprapersonale presente in ciascuno»¹²⁵ e, soprattutto, la realtà dei suoi contenuti, gli archetipi, i quali rappresentano «l'elemento proprio dello spirito; di uno spirito tuttavia che non s'identifica con l'intelletto dell'uomo ma ne rappresenta piuttosto lo *spiritus rector*. Il contenuto essenziale di tutte le mitologie e di tutte le religioni e di tutti gli "ismi" è di natura archetipica»¹²⁶, ivi compresi i cosiddetti fenomeni paranormali (che è l'argomento da cui ha tratto spunto Jung nel saggio in questione), troppo determinati in senso causale se ricondotti ad una base «energetica»¹²⁷, vale a dire materiale o materialistica.

XV

Si è poco o punto inteso ricostruire una storia del magismo in Occidente (anche se plurimi riferimenti storico-culturali sono stati utilizzati a titolo esemplificativo), pagando per questo il prezzo di un eccessivo schematismo, in favore del privilegiamento dell'aspetto logico del problema, di una logica che tuttavia riassume la cronologia e che consente di cogliere le tendenze di lunghissimo periodo.

La sintetica rassegna delle operazioni mentali di ordine causale pare poter contribuire a fare ordine nel marasma del quotidiano religioso, come pure in quello dei formalismi ideologici che orpellano l'agire di sette, gruppi, movimenti o singoli operatori e di «credenti» interni a sistemi di pensiero definibili come magistici o para-religiosi.

Del resto, lo stesso sforzo di articolare i ragionamenti sul doppio binario del collettivo e dell'individuale ha teso all'identificazione di una sorta di «zoccolo duro», di substrato generico e astratto da cui germinano le operazioni mentali particolari, concrete, a mio giudizio esaustive nella loro valenza generalizzante e, quindi, in grado di riportare l'analisi a un sufficiente grado di astrattezza da porsi come significativa per abbracciare una congerie di fenomeni apparentemente irrelati e sparsi geo-storicamente.

Per compiere un ultimo passo in avanti occorre verificare se le operazioni mentali di ordine causale più sopra esaminate valgano anche per ambiti socio-culturali «dislivellati» rispetto all'oggi.

Gli studi psicologici sulla formazione delle funzioni psichiche superiori, sul divenire del comportamento umano entro il costante flusso storico-sociale, gli studi sul campo di carattere antropologico, nonché le analisi folcloriche, confermano – quale parte imprescindibile delle operazioni mentali – l'esserci del giudizio causale. La stessa analisi marxiana, come più sopra s'è visto, acconsente a tale valutazione.

124) Eloquente, da questo punto di vista, il recupero e la valorizzazione del pensiero cinese proprio dell'*I Ching*, su cui cfr. **JUNG 1950**:11-38.

125) **JUNG 1972**:121.

126) **JUNG 1972**:286. Ivi compreso il «panpsichismo» di cui pare permeata l'opera junghiana.

127) Cfr. **JUNG 1976**:462-65.

Le ipotesi di Vygotskij-Lurija sulla centralità della teoria del linguaggio/lavoro, nonché le analisi vygotiskiane sul valore epistemologico di quelli ch'egli definisce «strumenti psicologici» (in parallelo agli strumenti tecnologici)¹²⁸, consente un proficuo attacco al problema in oggetto.

Secondo Marx ed Engels, ciò che distingue – fra l'altro – l'uomo dalle altre specie animali è l'uso del braccio in funzione produttiva, cioè il porsi del lavoro quale momento di distinzione fra uomo e natura, nonché di appropriazione della natura esterna da parte dell'uomo.

In quanto in grado di intervenire sulla natura, l'uomo si dota, per far ciò, di strumenti artificiali; alla stessa stregua, onde far fronte alle imprescindibili esigenze di adattamento anche mentale, esso si dota di strumenti psicologici, di elaborazioni artificiali di ordine mentale, utili alla bisogna. L'analisi di lungo periodo del magismo va a collocarsi in questo contesto: è una elaborazione artificiale, cioè uno schema mentale di tipo particolare la cui utilità/necessità va compresa in relazione a ciascun ambito socioculturale¹²⁹.

Seguiamo Vygotskij nelle sue analisi. La situazione di partenza può essere equiparata a quella del cosiddetto «asino di Buridano», morto di fame perché non seppe scegliere di fronte a due alternative entrambe possibili: posto nella necessità di padroneggiare una situazione analoga, l'uomo – ad esempio – avrebbe introdotto un elemento esterno, tale il tirare a sorte, gettare i dadi o così via. Il fatto sostanziale in tutto questo, nota Vygotskij, è, tuttavia, il duplice valore dell'atto magico che, se da un lato si pone quale momento di controllo cosciente da parte dell'uomo su se stesso (e sull'ambiente circostante), dall'altro inibisce a lungo andare la riflessione e l'ulteriore sviluppo del pensiero razionale¹³⁰.

É pur vero che il tirare a sorte appare, di primo acchito, un gesto povero, nel quale sono assenti gli aspetti formali di tanti gesti magici «classici». É un gesto primitivo che, nondimeno, riassume quel che finora s'è detto circa l'atto magico, vale a dire l'essere un'operazione di tipo causale che trasferisce all'esterno della coscienza umana la necessità della scelta: in questo caso la delega è trasferita ai dadi e, dietro a questi, a ciò che li indurrà a posizionarsi in un modo oppure in un altro.

E con ciò siamo al centro del problema, nonché alla chiusura di un ragionamento posto fin dall'inizio: mi riferisco alla necessità di storicizzare la Contemporaneità, le sue categorie e le sue griglie interpretative, nonché i suoi momenti «critici», troppi o troppo evidenti per essere sottaciuti, in quanto non è detto che qui, nelle nostre società alle soglie del terzo millennio, ci si possa effettivamente considerare fuori da qualsivoglia fenomeno primitivizzante, sia esso individuale o collettivo in quanto a pertinenza.

Si è spesso affermato che è stata «la transizione dalla società pre-letterata e rurale a quella letteraria e industriale (...) a produrre cambiamenti veramente straordinari nei modi di pensiero»¹³¹. Se ciò è accaduto (ed è accaduto), nondimeno troppi sono ancora i legami con plurimi passati, al punto che v'è legittimamente da domandarsi se, per taluni versi, non ci si trovi ancora nel passato, con l'idea di crederci nel presente o, peggio, nel futuro.

Delle due, l'una: o il magismo è un relitto in via di estinzione entro la Contemporaneità, privo di legami con i processi mentali e con l'agire sociale, oppure è vero il contrario. Il problema è sotto i nostri occhi.

128) Cfr. **VYGOTSKIJ 1990**:227-228.

129) Cfr., per un analogo punto di vista, **DE MARTINO 1984**:284.

130) Cfr. **VYGOTSKIJ 1990**:190 sg. Infatti, la magia possiede una sua efficacia pratica (cfr. **BONTEMPELLI 1983**:140-41), nel senso che essa ha anche comportato un incanalamento di energie sia materiali che psichiche verso sbocchi socialmente e individualmente utili. Entro i limiti che gli sono propri e che sono anche quelli della comunità, il pensiero magico connette fra loro gli eventi e li collega secondo logiche diverse da quella razionale; le quali logiche non è detto che non siano dotate di efficacia per il singolo o per la collettività. E ciò nelle realtà primitive, in quelle cosiddette tradizionali e in quella odierna pienamente capitalistica.

131) **HALLPIKE 1984**:4.

Qui non è luogo per stati psicopatologici¹³², non è questione di credulità di strati sociali «dislivellati», così come non è problema esclusivo di epoche passate e tantomeno risulta possibile dare conto di tutte le situazioni «critiche» che conducono ad accostarsi al pensiero magico, essendo queste massimamente soggettivizzate (come nel caso dell'uso dei certo non metaforici oppio e stupefacenti vari del popolo).

La critica del magismo è immediatamente quella della società e la sintesi di ipotesi niente affatto nuove ha avuto lo scopo di palesarne le logiche interne, oltretutto di tentare di rendere tale categoria scientificamente adoperabile, anche in relazione ad un ambito socioculturale che, all'apparenza (solo all'apparenza), da questa afferma d'essersi congedato.

A giudizio di Karl Marx l'«anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia»¹³³: mai come nel caso del magismo tale affermazione rivela tutta la sua pregnanza.

Fulvio Trivellin

132) Sui quali indulge troppo – a mio giudizio – de Martino. La sua giusta preoccupazione metodologica di storicizzare le manifestazioni magico-religiose (cfr., a titolo esemplificativo, gli scritti contenuti in **DE MARTINO 1995**, sia quelli editi che, soprattutto, gli inediti), lo porta, però, a esasperare i toni e a connotare i momenti critici dell'esistenza, la crisi di presenza, in senso talora psicopatologico (si veda l'uso di certa terminologia: angoscia, fobia, assedio, persecuzione, mania o delirio paranoico - cfr. **id.**:108). Il problema sta in termini esattamente opposti: è la «normalità» di un certo agire sociale e individuale ciò che qui si è evidenziato; «normalità» che, certo, contempla i casi-limite ma che, d'altro canto, risulta essa stessa medietà, agire e pensare sociale medi e, proprio per questo, in grado di porsi come sintesi così, *tout court*, di suggestioni variegata, talora anche opposte, senza che per questo si scatenino conflitti interiori. A tal proposito si vedano talune delle risultanze dell'indagine condotta da **GATTO TROCCHI 1993**: ciò che qui lascia perplessi, è proprio – per l'appunto – la «normalità» di pertinenza *emica* delle persone contattate dall'antropologa italiana, nonché la «normalità» (anch'essa di pertinenza *emica*) di ciò che gli intervistati dicono, a fronte – come dire – dell'imbarazzo che manifesta la pertinenza *etica*, incarnata dalla ricercatrice. Per assurdo, nei termini adottati da de Martino, non esistono momenti critici dell'esistenza istituzionalizzati e riassorbiti o destoricizzati, in quanto l'*emica* sociale (e, di conseguenza, quella individuale, a parte casi da cronaca giornalistica) ha poco o punto coscienza delle proprie interne contraddizioni da non essere in grado di percepirle come tali, preferendo piuttosto la mediazione, il silenzio, il non detto, al più il riassorbimento semi-istituzionale.

133) In **KARL MARX**, *Introduzione a «Per la critica dell'economia politica»*, in **id.**, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 193. Cfr. inoltre analogo punto di vista in **LORENZ 1991**:70.

BIBLIOGRAFIA

ACQUAVIVA 1992

Sabino Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Milano, Mondadori

ALDRICH 1992

Charles R. Aldrich, *Mente primitiva e civiltà moderna*, Torino, Bollati Boringhieri [ed or., *The Primitive Mind and Modern Civilization*, Kegan Paul, Trench, Trubner & C., 1931]

APE 1980

L'ape e il comunista. Numero monografico de «Corrispondenza Internazionale», Roma, VI, nn. 16-17, ottobre-dicembre

BARKER 1992

Eileen Barker, *I Nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, Milano, Mondadori [ed.or., *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London, HMSO, 1991²]

BERMANI 1991

Cesare Bermanni, *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia*, Bari, Dedalo

BLOOM 1994

Harold Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Milano, Garzanti [ed.or., *The American Religion*, 1992]

BONOMO 1985

Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo, Palumbo

BONTEMPELLI 1983

Massimo Bontempelli, Ettore Bruni, *Storia e coscienza storica*, Milano, Trevisini, 2 v.

BROWN 1980

Peter Brown, *Magia, demoni e ascesa del Cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, in **Mary Douglas** (a cura di), *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Torino, Einaudi, pp. 51-81 [ed.or. in **M. Douglas**, *Witchcraft. Confession and Accusation*, Ass. of social Anthropologist Monographs, n.9, 1970]

BRUNVAND 1988

Jan Harold Brunvand, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Genova, Costa & Nolan [ed.or., *The Mexican Pet*, 1986]

BRUNVAND 1990

Jan Harold Brunvand, *Nuove leggende metropolitane*, Genova, Costa & Nolan [ed. or., *Curses! Broiled! A-gain!*, New York-London, Norton & Co., 1989]

CANTONI 1968

Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Milano, Il Saggiatore

CARDINI 1979

Franco Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia

CECCATO 1969

Silvio Ceccato (a cura di), *Corso di linguistica operativa*, Milano, Longanesi

CECCATO 1972

Silvio Ceccato, *La mente vista da un cibernetico*, Torino ERI

CENTINI 1990

Massimo Centini, *Animali, uomini, leggende*, Milano, Xenia

CENTINI 1991

Claudia Centini, Massimo Centini, *Gli dei della montagna. Miti precristiani, culti pagani e tradizioni legendarie nella cultura delle Alpi occidentali*, Torino, Lorenzo Ed.

CENTINI 1992a

Massimo Centini, *Il sapiente del bosco*, Milano, Xenia

CENTINI 1992b

Massimo Centini, *Stregoneria*, Torino, Il Punto

CENTINI 1994

Massimo Centini, *Le schiave di Diana*, Genova, ECI

CUMONT 1967

Franz Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari, Laterza [ed.or., *Les religion orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906¹, 1929⁴]

DE MARTINO 1959

Ernesto de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in «Nuovi argomenti», n.37, marzo-aprile, pp. 4-48

DE MARTINO 1961

Ernesto de Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore

DE MARTINO 1984

Ernesto de Martino, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti

DE MARTINO 1995

Ernesto de Martino, *Storia e metastoria*, Lecce, Argo. Il volume, oltre a scritti inediti di somma importanza, riporta anche due testi editi, ovvero: *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-54), pp. 1-25, e *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII (1957), I, pp. 89-107

DI GESARO 1988

Pinuccia Di Gesaro, *Streghe*, Bolzano, Praxis3

DINOLA 1987

Alfonso di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton

DINOLA 1993

Alfonso di Nola, *Lo specchio e l'olio*, Roma-Bari, Laterza

EVANS PRITCHARD 1976

Edward E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Milano, Angeli [ed.or., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford Univ. Press, 1937]

EVANS-PRITCHARD 1978

Edward E. Evans-Pritchard, *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze, Sansoni [ed.or., *Theories of Primitive Religion*, London, Oxford Univ. Press, 1965]

FAIVRE 1990

Antoine Faivre, Serge Hutin, Jean Ségué, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, in **H.-Ch. PUECH** (a cura di), *Storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, vol. 7 [ed.or. in **H.-Ch. Puech** (éd.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970-76, vol. II, pp. 1229-1409]

FAVRET-SAADA 1983

Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sort*, Paris, Gallimard

FILORAMO 1978

Giovanni Filoramo, *Le religioni di salvezza nel mondo antico. Parte I: i Misteri Eleusini, l'Orfismo, l'Ermetismo popolare (astrologia, magia, occultismo)*, Torino, Giappichelli

FILORAMO 1986

Giovanni Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Roma-Bari, Laterza

FREUD 1972

Sigmund Freud, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Torino, Boringhieri [ed.or., *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wildem und der Neurotiker*, 1912-13]

FREUD 1977

Sigmund Freud, *Il perturbante*, in «Opere complete», Torino, Boringhieri, vol. 9, pp.77-118 [ed.or., *Das Unheimliche* (1919), in "Gesammelte Werke", Frankfurt, Fischer Verlag, 1947, pp.229-68]

GATTO TROCCHI 1990

Cecilia Gatto Trocchi, *Magia ed esoterismo in Italia*, Milano, Mondadori

GATTO TROCCHI 1993

Cecilia Gatto Trocchi, *Viaggio nella magia*, Roma-Bari, Laterza

GAZIANO 1994

Salvatore Gaziano, *Vedo, prevedo... guadagno*, in «Millionaire», n. 12, dicembre, pp. 84-90

GINZBURG 1989

Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi

HALLPIKE 1984

Christopher R. Hallpike, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti [ed.or., *The Foundations of Primitive Thought*, London, Oxford Univ. Press, 1979]

HARRIS 1971

Mariv Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino [ed.or., *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell, 1969²]

HARRIS 1984

Marvin Harris, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano, Feltrinelli [ed.or., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979]

HELLER 1978

Agnes Heller, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, Milano, Feltrinelli [ed. or., *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer Marxistischen Sozialanthologie*]

INTROVIGNE 1990

Massimo Introvigne, *Nuovi culti. Dagli Hare Krisna alla Scientology*, Milano, Mondadori

INTROVIGNE 1990a

Massimo Introvigne, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo Spiritismo al Satanismo*, Milano, SugarCo

INTROVIGNE 1991

Massimo Introvigne, *Le sette cristiane*, Milano, Mondadori

INTROVIGNE 1993

Massimo Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, Milano, SugarCo

INTROVIGNE 1994

Massimo Introvigne, *Indagine sul satanismo*, Milano, Mondadori

INTROVIGNE 1995

Massimo Introvigne, *La sfida magica*, Milano, Ancora

INTROVIGNE 1996

Massimo Introvigne, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Milano, Gribaudi

JESI 1989

Furio Jesi, *Mito*, Milano, Mondadori

JORIO 1980

Piercarlo Jorio, *In principio era la pietra. Matrici preistoriche della cultura pastorale alpina*, Torino, EDA

JORIO 1983

Piercarlo Jorio, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca

JORIO 1985

Piercarlo Jorio, *I «sentieri della religiosità»*, in *Sui sentieri della religiosità. Valli di Lanzo*, Torino, Museo Nazionale della Montagna- CAI sez. di Torino, pp. 19-40

JORIO 1988

Piercarlo Jorio, *Fra stregherie possibili, santi improbabili, montagne vere*, Ivrea, Priuli & Verlucca

JORIO 1994

Piercarlo Jorio, *L'immaginario popolare nelle leggende alpine*, Ivrea, Priuli & Verlucca

JUNG 1950

Carl Gustav Jung, *Prefazione alla traduzione inglese dell'I King*, in *I King (Il libro dei mutamenti)*, a cura di R. Wilhelm, Roma, Astrolabio [ed.or., 1948]

JUNG 1972

Carl Gustav Jung, *La dimensione psichica*. Raccolta di scritti a cura di L. Aurigemma, Torino, Boringhieri [ed.or., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1954). *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954)]

JUNG 1976

Carl Gustav Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in **id.**, *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, pp. 447-555 «Opere complete», vol. 8 [ed.or., 1952]

JUNG 1977

Carl Gustav Jung, *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri [ed. or., *Psychologische Typen*, 1921]

JUNG 1992a

Carl Gustav Jung, *Introduzione a Charles R. Aldrich, Mente primitiva e civiltà moderna*, Torino, Bollati Boringhieri, pp.13-16 [ed or., *The Primitive Mind and Modern Civilisation*, Kegan Paul, Trench, Trubner & C., 1931]

JUNG 1992b

Carl Gustav Jung, *Psicologia e religione*, in **id.**, *Psicologia e religione*, Torino Bollati Boringhieri, pp. «Opere complete», vol. 11 [ed. or., *Psychologie und Religion*, 1938-40]

KERÉNYI 1972

Károly Kerényi, *Epilegomeni. Il miracolo di Eleusi*, in **C.G. Jung, K. Kerényi, Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia**, Torino, Boringhieri, pp. 251-257 [ed.or., in **id.**, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41]

KIECKEFER 1993

Richard Kieckfer, *La magia nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza [ed.or., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge Univ. Press, 1989]

LAFARGUE 1974

Paul Lafargue, *Il determinismo economico di Marx. Ricerche sull'origine e sull'evoluzione delle idee di giustizia, di bene, di anima e di Dio*, Milano, Il Formichiere [ed.or., *Le déterminisme économique de Karl Marx*, 1884]

LÉVI-STRAUSS 1979

Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore [ed.or., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962]

LÉVY-BRUHL 1973

Lucien Lévy-Bruhl, *La mitologia primitiva*, Roma, Newton Compton [ed.or., *La mythologie primitive. Le monde mythique des australiens et des papous*, Paris, 1935]

LORENZ 1991

Konrad Lorenz, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano, Adelphi [ed.or., *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München, Pieper & Co, 1973]

LUGLI 1989

Ubaldo Lugli, *La magia a Roma*, Genova, ECIG

LURIJA 1976

Aleksandr R. Lurija, *Storia sociale dei processi cognitivi*, Firenze, Giunti [ed.or., *Ob istoriceskoy Razvitiu Poznavet'nyh Procesov*, Mosca, Izdatelstvo «Nauka», 1974]

LURIJA 1985

Aleksandr R. Lurija, *Corso di psicologia generale*, Roma, Editori Riuniti [ed.or., *Evoljucionnoe Vvedenie v Psichologiju*, Mosca, Izdatelstvo Moskovskoj Univesiteta, 1975]

MANCINI 1989

Silvia Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*, Bari, Dedalo

MARX 1975

Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti [ed.or., *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz, 1958]

MARX 1976a

Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in «Opere» III, Roma Editori Riuniti, pp. 249-376

MARX 1976b

Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, Torino, Einaudi

MARX 1976c

Karl Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in «Opere» III, Roma Editori Riuniti, pp. 190-203

MAUSS 1991

Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, in **id.**, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 3-52 [ed.or., *Essai sur la magie*, in «L'année sociologique», 1902-1903]

MONGARDINI 1986

Carlo Mongardini, *Sociologia del pensiero magico*, in *La strega, il teologo, lo scienziato*. Atti del Convegno «Magia, stregoneria e superstizioni in Europa e nella zona alpina», Borgosesia, 1983, a cura di M. Cuccu e P.A. Rossi, Genova, ECIG, pp. 339-347

O'CONNOR 1986

James O'Connor, *Individualismo e crisi dell'accumulazione*, Roma-Bari, Laterza

OTTO 1976

Rudolf Otto, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli [ed.or., *Das Heilige*, Munchen, 1936]

PACE 1992

Enzo Pace, *Religione e società*, in **Giovanni Filoramo** (a cura di), *Introduzione allo studio della religione*, Torino, UTET Libreria, pp. 169-212

PIAGET 1952

Jean Piaget, *La psicologia dell'intelligenza*, Firenze, Giunti [ed.or., *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Colin, 1943]

PLECHANOV 1972

Georgij V. Plechanov, *La concezione materialistica della storia (Saggio sullo sviluppo della concezione monistica della storia)*, Milano, Feltrinelli [ed.or., *K voprosu o razvitiu monisticeskogo vzgljada na istoriju*, in «Socinenija», Moskva-Petrograd, 1923, vol. VII]

PROPP 1976

Vladimir Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri [ed.or., *Istoriceskie korni Volsebnnoj skazki*, Leningrad, 1946]

PROPP 1988

Vladimir Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi [ed.or., *Morfologija Skazki*, Leningrad, «Academia», 1928]

ROSSI 1989

- Paolo Rossi, *Introduzione*, in *La magia naturale nel Rinascimento*, Torino, UTET
- RUSSELL 1990**
 Jeffrey B. Russell, *Il principe delle tenebre. Il male radicale e il potere del bene nella storia*, Roma-Bari, Laterza [ed.or., *The Prince of Darkness*, Ithaca-New York, Cornell Univ. Press, 1988]
- SCHMITT 1992**
 Jean-Claude Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari, Laterza [ed.or., *Les superstitions*. Chap. IV de la «Histoire de la France religieuse», dir. de J. Le Goff et R. Rémond, t.I: «Des origines au XVI^e siècle»]
- SÉBILLOT 1990**
 Paul Sébillot, *Riti precristiani nel folklore europeo*, Milano, Xenia [ed.or., *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, Dain, 1908]
- THOMAS 1985**
 Keith Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori [ed.or., *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971]
- TRIVELLIN 1991**
 Fulvio Trivellin, *Valdismo e ideologia stregonica. Contributo allo studio delle leggende sulla stregoneria nelle Valli Valdesi*, Tesi di Laurea in Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Torino, Anno Accademico 1989-90
- TUCHSCHEERER 1980**
 Walter Tuchscheerer, *Prima del «Capitale». La formazione del pensiero economico di Marx (1843-1858)*, Firenze, La Nuova Italia [ed.or., «*Das Kapital*» entstand, Berlin, Akademie -Verlag, 1968]
- VEYNE 1984**
 Paul Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna, Il Mulino [ed.or., *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Ed. du Seuil, 1983]
- VYGOTSKIJ 1987**
 Lev S. Vygotskij, Aleksander R. Lurija, *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento*, Firenze, Giunti [ed.or., *Etjudy po Istorii povedenija. Obeziana. Primitiv. Rabënok*, Mosca-Leningrado, Gosizdat, 1930]
- VYGOTSKIJ 1990**
 Lev S. Vygotskij, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori e altri scritti*, Firenze, Giunti [ed.or., *Istorija Razvitiija Vissih Psihiceskih Funkcij*, Mosca, Accademia delle Scienze Pedagogiche della RSSR, 1960]
- WERNER 1970**
 Heinz Werner, *Psicologia comparata dello sviluppo mentale*, Firenze, Giunti Barbera [ed.or., *Comparative Psychology of Mental Development*, New York, Int. Univ. Press, 1948²]
- WILSON 1985**
 Bryan Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino [ed.or., *Religion in sociological Perspective*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982]