

## **Un incontro (im)possibile** **Ernesto De Martino e Bruce Kapferer**

Francesco Della Costa

### **A(n im)possible encounter. Ernesto De Martino and Bruce Kapferer**

#### **Abstract**

De Martino and Kapferer are evidently two anthropologists who stand far apart from each other in terms of provenance, generation, and philosophical background. Yet, carefully reading their works on ritual, one can discern profound thematic, interpretive, and theoretical convergences. The article discusses their respective outstanding elaborations on ritual, their ethnographic observations, and the conceptual inspirations they might have in common and highlights the correspondence between several aspects of their thought. The anti-rationalist approach, the argument against radical phenomenology, the reflection on the concepts of experience and performance are all examples of possible points of overlap between their views. Still, the most patent and fascinating convergence the author pinpoints is between Kapferer's idea of "virtuality" and De Martino's "dehistorification", both conceived of, *mutatis mutandis*, as cultural devices to act on time's flow and effect a relativization of reality.

**Keywords:** Ernesto De Martino, Bruce Kapferer, destorification, virtuality, ritual

### **Romanzo di un incontro intellettuale**

Ernesto De Martino e Bruce Kapferer sono evidentemente due antropologi lontanissimi l'uno dall'altro quanto a provenienza, generazione, affiliazioni teoretiche e di scuola. Eppure, a leggere la produzione scientifica dell'uno e dell'altro, a me sembra si possano scorgere, senza nemmeno aguzzare troppo la vista, delle convergenze tematiche, interpretative e filosofiche profonde.

Tra i due non è documentata alcun'influenza diretta e non avrebbe potuto esserci un incontro personale per motivi anagrafici e geografici. Kapferer, classe 1940, finisce il suo *bachelor* all'Università di Sydney nel 1963 e si trasferisce immediatamente in Zimbabwe, nell'allora "University College of Rhodesia and Nyasaland" per fare ricerca sui Bisa dello Zambia, sotto la supervisione di Clyde Mitchell, allievo di Max Gluckmann ed ex direttore del "Rhodes Livingstone Institute"<sup>1</sup>. È qui che l'australiano entra in contatto con la scuola di Manchester e con

---

<sup>1</sup> La fonte più completa per la biografia di Kapferer che ho trovato è questa intervista pubblicata in inglese sul sito della Norsk Antropologisk Forening (l'Associazione degli antropologi norvegesi): <https://www.antropologi.org/post/bruce-kapferer>

Victor Turner, sul cui pensiero fonderà, criticamente, gran parte del suo. Mentre Kapferer muove i primi passi sul terreno in Africa, De Martino muore a cinquantasette anni, arrestato da un male che gli impedisce di mettere ordine nella enorme mole di appunti che ha scritto per il suo libro sulle apocalissi culturali, pubblicato poi postumo grazie a Clara Gallini (De Martino 1977) e recentemente ripubblicato in una forma nuova, dopo il sapiente lavoro editoriale di Marcello Massenzio, Giordana Charuty e del compianto Daniel Fabre (De Martino 2019).

Finita la sua prima esperienza sul campo, Kapferer si stabilisce a Manchester, dove consegue il dottorato e rimane ad insegnare fino al 1973, quando fa ritorno in Australia, assumendo l'incarico di Professore e andando ad aprire un dipartimento di antropologia all'università di Adelaide. A quel punto, già da un anno, l'antropologo ha stabilito il suo nuovo fieldwork in Sri Lanka e ha cambiato anche il soggetto delle sue ricerche, iniziando ad occuparsi del *Sinhala*, il rituale di possessione a cui avrebbe dedicato molti dei suoi lavori etnografici e che avrebbe preso come punto di riferimento per la sua teoria del rito.

Nel 1972 una casa editrice generalista basata a Sydney, la Bay Books, pubblica la traduzione di un libro di un autore italiano con un titolo accattivante e che dichiaratamente ammiccava alla moda *hippie* del momento: *Primitive Magic. The Psychic Powers of Shamans and Sorcerers*, di Ernesto De Martino. Si tratta della traduzione de *Il mondo magico* (1948), in assoluto la prima versione in inglese di un'opera demartiniana. Un lavoro poco scientifico, in realtà, di cui Dorothy Zinn (2015, 14, n. 5) ha criticato la mancanza di ogni annotazione e apparato critico nonché il taglio "*new age*" dato al volume dalla prefazione di Paul Saye White; una versione dell'originale demartiniano assai semplificata, insomma, e ridotta alle sue connotazioni più irrazionalistiche, assai lontana, dunque, dalla complessità del pensiero del suo autore.

E però questo è l'unico indizio di una presenza di De Martino in Australia negli anni in cui Kapferer si rivolge allo studio del rito. Un indizio che non può provare in alcun modo l'ipotesi che l'antropologo australiano abbia letto l'opera rivoluzionaria del napoletano, seppure appannata dalla traduzione inappropriata. Di certo lui non l'ha mai citata. Senonché, l'ipotesi di una influenza demartiniana sull'antropologia di Kapferer rimane affascinante come la ricostruzione romanzesca, e dunque campata per aria, di un incontro intellettuale che, fino a prova contraria, non c'è stato, ma che comunque qui voglio presentare come possibile, almeno in termini ideali.

Quello che pertiene, dunque, alle pagine che seguono è meno lo sforzo inutile di documentare alcunché senza prove che il tentativo di evidenziare e discutere le possibili analogie tra il lavoro teorico ed etnografico di due antropologi lontanissimi e pure, a me sembra, assai vicini.

### **Corrispondenze: due teorie del rito**

Kapferer, il suo lavoro etnografico sul campo in Zambia e ancor più quello in Sri Lanka, così come i suoi stimolanti risultati teorici, non hanno certo bisogno di lunghe presentazioni. Sebbene l'antropologo sia stato ultimamente impegnato nello studio del nazionalismo e della violenza (Kapferer 2011), del rapporto dinamico tra forme antiche e moderne dello Stato (Hobart e Kapferer 2012), così come di una originalissima antropologia dell'evento (Meinert e Kapferer 2015), qui mi concentro sulla sua teoria del rito. È interessante notare come si possano delineare immediatamente alcune possibili convergenze tra il pensiero di Kapferer e quello di De Martino. Sono convinto che tali somiglianze siano più che vaghe assonanze tematiche e interpretative; e risultano ancora più sorprendenti se si considera, lo si è già detto in apertura, che i due antropologi appartengono a generazioni diverse, hanno formazioni antropologiche piuttosto differenti, e hanno lavorato su campi molto distanti.

Una prima concordanza generale potrebbe essere trovata nella tendenza a un atteggiamento critico verso il relativismo che accomuna gli studiosi. De Martino esprime la necessità di un «etnocentrismo critico» – l'esame critico e comparativo delle idee e dei valori fondamentali del proprio contesto culturale – come metodo di indagine storicista che intende evitare quella che considera una deleteria parcellizzazione delle culture; l'incontro etnografico deve sempre essere visto «come duplice tematizzazione, del proprio e dell'alieno» (De Martino 1977: 391). Allo stesso modo, Kapferer trae da Evans-Pritchard il proposito di superare «what has become an issue in anthropology, that of relativism versus universalism» (Kapferer 2002, 3), considerando ogni lavoro etnografico come una pratica riflessiva. Proprio in questa prospettiva, l'osservazione e lo studio della magia e della stregoneria, cui Kapferer si è lungamente dedicato, devono servire a problematizzare i (pre)concetti occidentali su di essa. E qui di nuovo l'intento di Kapferer di «ripensare» la magia «oltre il razionalismo» fa il paio con la sfida di De Martino al pregiudizio antimagico.

“Magic, sorcery and witchcraft are at the epistemological center of anthropology [...]. But the questions these phenomena highlight expand beyond mere disciplinary or scholastic interest. They point to matters of deep existential concern in a general quest for an understanding of the human forces engaged in the human construction of lived realities”. (Kapferer 2002, 1)

La magia non è ovviamente un concetto universale, ma una nozione occidentale raffinata dagli antropologi per indicare atti che non funzionano, o, almeno, pratiche che non sono realmente efficaci. Sia la magia che la stregoneria sono state classificate dall'antropologia classica kantiana come «realms of unreason», ma secondo Kapferer la loro etichetta di irrazionalità «is paradoxically a way to

forcing them within the bounds of reason, which may deny to magical practices and especially to much sorcery key qualities of their potencies». Infatti, «magic and sorcery may be symbolization of processes or dynamics, that, in effect, reach beyond the limits of reason» (Kapferer 2002, 22).

Naturalmente, qui non intendo discutere la magia e la sua efficacia in generale, né posso riferirmi alle infinite varianti attraverso cui questo concetto astratto prende forma concreta nei diversi contesti etnografici. Nemmeno intendo sovrapporre acriticamente e semplicisticamente la categoria di magia a quella di rito. Pertanto, se cito il lavoro di Kapferer sulla magia è principalmente per indicare un'altra confluenza antropologica molto rilevante tra lui e De Martino. E, soprattutto, per evidenziare la questione teorica centrale nella riflessione sulla magia tanto di Kapferer quanto di De Martino: la necessità di (ri)pensare l'efficacia della magia attraverso un approccio non pregiudiziale. Sebbene la magia sia stata a lungo contrassegnata come "irreale" da una tradizione etnocentrica e razionalista, lo studio antropologico delle pratiche magiche deve concentrarsi sulla loro realtà, così come sul loro rapporto diretto con la realtà. La sfida è quella di superare l'idea durkheimiana di rappresentazione, e questo vale per le pratiche magiche e per altri tipi di pratiche rituali, indipendentemente dalla loro forma specifica e dal loro contenuto, dai loro diversi contesti e obiettivi. In qualsiasi forma e contesto, infatti, e al di là della sua fenomenologia assai varia, la magia (così come la religione) non deve essere intesa come la rappresentazione di realtà sociali o politiche:

“The very force of magic, sorcery and witchcraft (as could be said of a considerable amount of religious activity) is connected to their emergence in spaces apart from everyday life. Not only is their practice or occurrence motivated in spaces of disjunction, dislocation and discontinuity – in the breaks, blockages and resistances in the flow of everyday life – but also they elaborate their power and potentialities in such disjunctions, discontinuities and breaks. Magic and sorcery and the fear of witchcraft are imaginative irruptions formed in such processes. While oriented to overcome such breaks, they may yet elaborate further what can be called their own phantasmagoric space, an imaginal field whose force derives not so much by what it is representative of external to itself, but in the potentialities, generative forces, linkages and redirections that it opens up within itself”. (Kapferer 2002, 22)

A me sembra che un approccio simile generi immediatamente delle risonanze con l'impostazione de *Il mondo magico* di De Martino. Pubblicata nel 1948, infatti, l'opera impone una prospettiva rivoluzionaria sulla magia: questa può essere considerata come un prodotto storico comprensibile solo se si allontana il pregiudizio razionalista che ha condizionato, *ab origine*, lo studio sociologico e antropologico. Muovendo dalla filosofia idealista-storicista di Benedetto Croce, nella fase iniziale della sua attività De Martino mira a fondare un'etnologia storicista e contesta la

Scuola francese di sociologia, e segnatamente il concetto di «*mentalité primitive*» di Lévy-Bruhl (1922), rimproverando loro, come errore più grave della loro posizione razionalista, l'indiscusso presupposto di irrealtà della magia. Secondo De Martino, le pratiche e le credenze magiche costituiscono un problema teorico cruciale da affrontare.

“Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo dunque cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto “ovvio” della irrealtà dei poteri magici, cioè dobbiamo determinare se e in quale misura tali poteri sono reali. Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi, complicando estremamente ciò che sembra in ultima analisi una modesta questione di fatto, un semplice problema di accertamento. Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà*, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo di ogni aporia, e che il ricercatore debba “applicare” o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)”. (De Martino 1997 [1948], 10)

Per «poteri magici», De Martino intende il complesso sistema di rituali magico-religiosi e le pratiche «paranormali» di stregoni e sciamani, di cui danno conto le etnografie classiche del primo Novecento (egli considera in particolare: Czaplicka 1914; Gusinde 1937; Shirokogoroff 1935; Spencer e Gillen 1927; Trilles 1932). Ed è per questo che l'affermazione citata e l'intero *Il mondo magico* possono essere considerati come punto di svolta anche nella teoria del rito in generale: il rito magico è osservato in una prospettiva non-razionalista come un oggetto culturale in sé che non rappresenta la realtà, ma la influenza, sfidando la fondamentale opposizione tra realtà e non-realtà.

Qui sta il concetto fondamentale dell'antropologia di De Martino, che è cruciale in tutti i suoi saggi e articoli e di cui dirò un po' meglio più avanti: il concetto di «presenza». La magia e la religione, con i loro sistemi mitico-rituali, devono essere messi in relazione con quello che De Martino chiama un «dramma storico» (1997 [1948], 70) che associa il mondo primitivo, le masse subalterne, e anche la borghesia occidentale nella sua fase critica, come afferma alla fine della sua vita nelle sue note pubblicate postume (1977): il dramma di una presenza che rischia di andare perduta.

Ma come funzionano i riti, secondo De Martino? Come egli afferma chiaramente e ripetutamente, c'è un rapporto effettivo e stretto tra la crisi della presenza, il suo rischio di perdersi, e un riscatto magico-religioso, al punto che lo

stesso «generale processo ieropoetico [...] va interpretato come scelta di momenti critici esemplari e come tecnica - o sistema di tecniche - per affrontare il rischio di alienazione» (1956, 30). La tecnica fondamentale che opera tale reintegrazione magico-religiosa è definita da De Martino «destorificazione istituzionale» e potrebbe essere considerata come il meccanismo di base del rito. Passaggi critici, situazioni difficili, momenti di vita angoscianti possono aumentare il rischio di disintegrazione della propria presenza, e così, all'interno di un rituale, vengono «de-storificati, cioè risolti – mascherati e protetti – nella iterazione dell'identico; e, in ultima istanza, come se non fossero nuovi (o storici), ma come se ripetessero una situazione archetipica, che ha già avuto luogo nella metastoria» (31, enfasi nel testo). In questo modo «attraverso la *pia fraus* di questo “già” garantito sul piano metastorico, si ridischiede il “qui” e l’“ora” della storia, e la presenza riguadagna – a diversi gradi storici di consapevolezza e di potenza culturale – la plenitudine dei propri orizzonti formali» (31). Altrove, De Martino riassume così la questione: «la destorificazione del divenire, o, più esattamente, dell'accadere in quanto negativo attuale o possibile, ha luogo nella magia attraverso la tecnica fondamentale del “così-come”, con la quale il “così” di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva» (2000 [1959]: 104).

Il primo fondamentale risultato che questa tecnica raggiunge è l'istituzione di una «presenza rituale» contraddistinta da un «carattere iterativo, impersonale e sognante».

“Tale presenza, sul cui piano tutto tende a diventare stereotipo e tradizionale, è tecnicamente adatta sia a operare la catabasi verso le realtà psichiche in rischio di alienazione, sia ad avviare l'anabasi verso i valori. La presenza rituale (o mitico-rituale) è quindi da interpretare come una presenza che opera in regime di “risparmio”, e che tende a sanare un bilancio avviato al fallimento”. (1956, 32)

Quanto a Kapferer e alla sua teoria, egli concepisce il rito come una pratica, da considerare in se stessa, e questo mi sembra, di nuovo, affine a ciò che fa implicitamente anche De Martino, almeno ne *Il mondo magico* il suo studio più radicale e ambizioso a riguardo. Infatti, le ipotesi teoriche di Kapferer sul rituale si riferiscono costantemente alla sua osservazione etnografica del *Suniyama*, un rito esorcistico cingalese. Si tratta di un rituale di guarigione eseguito da uno stregone su una vittima di possessione demoniaca o di malevolenza, di fronte a un pubblico numeroso e partecipe (Kapferer 1979a, 1979b, 1997, 2002, 2004, 2013). La cerimonia dura una notte intera e si sostanzia in un complesso sistema di simboli, miti e gesti che è difficile riassumere senza correre il rischio di banalizzarlo. Durante la prima fase, che inizia dopo il tramonto, offerte e mantra vengono presentati dal guaritore agli spiriti ritenuti responsabili della malevolenza o della possessione, i

quali sono evocati da racconti mitici e rappresentati da attori mascherati; il momento centrale del rito viene raggiunto durante la veglia notturna, quando spettacoli di danze e tamburi sollecitano l'ingresso sia dei performer che del paziente, e lo stregone intercede chiedendo agli spiriti che possiedono l'uomo o la donna di liberare la vittima. Durante l'ultima fase, gli attori mascherati ingaggiano una conversazione comica con il pubblico, prendendo in giro gli spiriti che rappresentano, mentre l'esorcista figura in tale conversazione come un normale essere umano.

L'interpretazione che Kapferer propone per questo rito di guarigione è tanto originale quanto convincente. All'inizio, nelle sue prime riflessioni sul *Suniyama*, l'antropologo fornisce una sorta di spiegazione geertziana:

“Healing rituals are a model of reality as understood by patients and others gathered at a ritual occasion, and are a model for reality in that they show a patient and others in an audience how individuals who wish to become well, or be maintained in a position free of demonic influence, should conceive of reality and the location of demons in it”. (1979a, 158)

In questa prospettiva, il rito «both expresses and creates what it represents», esso è «an emergent phenomenon generated by the translation of cultural form into action» (154). Questo, credo, risuona immediatamente concorde al concetto di De Martino di simbolo mitico-rituale che fornisce alla realtà un orizzonte, una forma. Il paziente sottoposto all'intervento rituale «is constructed as a symbolic type of the demonic. As a symbolic type [...] the patient becomes reified above context» (161).

Seguendo Gille Deleuze e Félix Guattari (1991), Kapferer chiama «virtuality» (2004; 2006a; 2013) tale proprietà del rito. Esso, infatti, è dotato di una qualità critica, «able to realize human constructive agency» (2004, 45): inserisce la «realtà reale» in una dimensione di virtualità. La realtà quotidiana è caotica, è «fractal-like», in continuo cambiamento e soggetta a un incessante spostamento di prospettiva, perciò il suo flusso potrebbe essere percepito come ingestibile e quindi minaccioso. «The virtual reality of ritual, in contrast, is a slowing down of the tempo of everyday life and a [...] temporary abeyance of dimensions of [its] ordinary flow» (Kapferer 2004, 46). Dunque, il rito crea una porzione di realtà virtuale che è «thoroughly real», parte della realtà reale stessa, ma anche separata, in qualche modo, da essa. Dentro questo spazio disgiunto e questo tempo congelato, il rito stabilisce la possibilità di un «engagement with the compositional structuring dynamics of life in the very midst of life's process» (46). La virtualità rituale di Kapferer è, come si può vedere, strettamente affine alla presenza rituale di De Martino, in quanto la sua capacità di rallentare il tempo del flusso della vita ordinaria, alla fine, ha lo stesso scopo finale della «destorificazione»: «holding at bay some of the chaotic qualities of reality», che è intrinsecamente disordinata, «thus allowing the dynamics of reality formation to be entered within and retuned, readjusted» (47).

## Archeologia filosofica

### *Sartre, la fenomenologia e l'antikantismo*

Confrontando con maggiore attenzione i discorsi di Kapferer e De Martino, e scavando nei riferimenti bibliografici delle loro opere, è possibile rintracciare due fonti filosofiche che probabilmente essi potrebbero avere in comune. La prima si trova nell'ontologia esistenzialista di Sartre e in particolare nella sua psicologia fenomenologica del Sé. Un'interlocuzione indiretta col filosofo francese è documentata in molte pagine dell'opera di De Martino, ma qui parlo del primo concetto sartriano di "magia", al quale anche Kapferer si riferisce esplicitamente nella sua interpretazione (1979, 119; 1997, 2) degli esorcismi cingalesi che ha studiato e che ho sbrigativamente descritto. Sartre parla di magia all'interno della sua teoria delle emozioni (1938) che riassumerei approssimativamente così: contraddicendo l'idea di passività che è tradizionalmente associata alla natura emotiva umana, il filosofo concepisce l'emozione come una risposta strategica del nostro corpo a uno stimolo esterno, e non come una semplice sensazione. Di fronte a una data situazione, più comunemente una situazione difficile o impossibile da affrontare, l'emozione ha origine in una degradazione della coscienza, cosa che rappresenta ancora una sorta di comportamento perché crea uno «stato specifico» di coscienza e intenzionalità; questo nuovo stato è orientato verso un obiettivo e aiuta il soggetto a vedere la situazione in modo diverso. In questo senso, Sartre afferma che «l'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde»; ma, allo stesso tempo, essa è una «chute brusque de la conscience dans le magique», (1995 [1938], 115-116) perché rimodellando la nostra prospettiva sulla situazione, l'emozione la ri-significa, e infine la trasforma. E poiché i soggetti sperimentano quella situazione come reale, la loro emozione è da considerarsi veramente ed effettivamente agente sulla realtà; un'emozione, conclude Sartre, «est une transformation du monde» (79). Non intendo qui discutere a lungo la possibile influenza del concetto psicologico di «*monde magique*» in Sartre (93) sulla teoria etnologica del «*mondo magico*» di De Martino: a questa stimolante suggestione ho dedicato uno studio specifico (Della Costa 2021), ma un'altra possibile convergenza tra i due è ravvisabile tra il concetto di "presenza" di De Martino e la filosofia dell'Essere di Sartre.

Il concetto demartiniano di "presenza" trae origine<sup>2</sup> secondo molti accreditati studiosi dall'idea di «*présentification*» di Pierre Janet, di cui ho trovato questa efficace e sintetica definizione in uno studio recente: «the ability to differentiate between past and present, reality and fantasy» (Craparo, Ortu and Van der Hart

---

<sup>2</sup> De Martino parlò della nozione di "sentimento di sé" di Hegel come del "precedente più pertinente del concetto di crisi della presenza" (1956, 22), salvo poi denunciarne "i limiti e le deficienze" per affermare le specificità della propria elaborazione.

2019); ad essa si oppone a quello che lo psicologo francese chiama «*misère psychologique*» (Janet 1889), cioè una «*faiblesse morale*», una disintegrazione del sé in quanto entità stabile e unitaria. A me sembra, in realtà, che non sia peregrino ipotizzare anche un'altra matrice.

Infatti, anche se restano innegabili le connessioni dirette ed evidenti con la formulazione esistenzialista del *Dasein* di Heidegger, io sono convinto che la “presenza” di De Martino sia da accostare a ciò che Jean-Paul Sartre (1943, 109-126) chiama «*présence à soi*», la marca principale dell’«*être pour-soi*», proprio laddove critica l’incoscienza dell’essere di Heidegger, come ci ha fatto notare Daniel Fabre (1999, 214, 217). Così come nella elaborazione sartriana, la presenza di De Martino è costantemente in costruzione, tanto quanto il mondo cui essa dà senso. La trascendenza è il compito primario della presenza: un incessante sforzo ad andare oltre la datità della realtà; e qui un’eco sartriana è di nuovo piuttosto evidente. In tale prospettiva, l’essere è alla fine un «dover-essere», ma se nella fenomenologia di Sartre si tratta di un dovere ontologico, la presenza di De Martino si sostanzia come dovere storico e culturale. Essa appare sempre e solo attraverso una dinamica storico-culturale: da un lato il rischio di scivolare verso una naturalità che coincide con il non-essere storicamente e culturalmente, dall’altro il riscatto dell’esser-ci e la rifondazione del mondo entro coordinate storico-culturali riconosciute. La presenza di De Martino può quindi essere definita come un essere-nella-storia secondo forme culturali e l’ontologia esistenzialista di Sartre è qui evidentemente ben temperata dall’antropologia storicista del napoletano: essere presenti significa dover essere-nel-mondo in un determinato modello socio-culturale e all’interno di un certo contesto storico. Per De Martino, la trascendenza non è, perciò, uno sforzo solipsistico, ma si riferisce a uno specifico “ethos”, un tesoro di rappresentazioni riconosciute, pratiche e valori condivisi, trasmessi attraverso la storia. I riti (che De Martino considera sempre inestricabilmente connessi ai miti) sono gemme di tale tesoro; essi rappresentano il dispositivo di base che gli uomini utilizzano, in alcuni momenti e situazioni specifiche, per trascendere l’insensatezza della realtà, per stabilire la loro presenza e rifondare il mondo e la sua storia.

### *Il simbolo e il problema della rappresentazione*

Il principale difetto che Kapferer osserva nell’antropologia simbolica è la sua tendenza ad essere «overdetermined to match symbolic forms to empirical reality, to treat symbols as representations of reality», e dunque «to force a distance between the symbolic and the lived-in world» (Kapferer 2002, 23). Al contrario, la sua idea sia della magia che del rito è radicalmente non-rappresentativa.

Ed ecco che la seconda possibile convergenza filosofica tra la traiettoria di Kapferer e quella di De Martino ci porta alla teoria dei simboli del filosofo tedesco

Ernst Cassirer, che sappiamo essere un punto di riferimento teorico fondamentale per l'antropologo italiano<sup>3</sup> e che Kapferer assume attraverso la mediazione dell'«interazionismo simbolico» e dell'opera di Susanne Langer (1942, 1953). Fortemente e apertamente ispirata da Cassirer, Langer include anche comportamenti apparentemente irrazionali, come le forme di espressione estetica, all'interno dei possibili mezzi con cui l'uomo dà senso al mondo. Questi simboli sono chiamati «presentational» (o «non- discursive») e sono di un tipo diverso dai simboli scientifici, detti «discursive». Tuttavia, per Langer, la simbolizzazione è l'attività principale che l'uomo svolge di fronte a una realtà che ha bisogno di una forma per avere un significato, un processo che conduce ad una radicale riduzione della complessità schiacciante dell'esperienza, un processo dinamico che fonda una realtà virtuale. Nell'uso antropologico che Kapferer fa della concezione filosofica di Langer, questa attività di simbolizzazione e i suoi risultati si sovrappongono all'azione rituale e ai suoi effetti. Nel suo studio etnografico dell'esorcismo cingalese, il rito è «explored as manifesting a complex interrelational dynamic of different aesthetic or symbolic processes that have perceptual and conceptual effects integral to the (re)construction of experience and the (re)formation of person and self» (Kapferer 2004, 38). Il rito «is not so much a symbolic organization for patient (or ritualist) abreaction or catharsis as a process that enables and insists on patient composure and quiescence, even against the forces of destruction that are integral to the realities of the rite» (Kapferer 1997, 107). Attraverso la possessione rituale, che è una crisi controllata culturalmente, l'*io* del paziente collassa nel suo *me*, come collassa la presenza, in De Martino, in corto-circuito con il mondo che si fa presente. Il sé del paziente è negato e abolito, viene tipizzato simbolicamente (Kapferer 1979b, 11-12) e ricostruito all'interno del rito. L'esorcismo mette in atto il suo «transformational potential through a connection of what is, the illness of the patient, to what must be, a return to health, constituted in the context of changed definitions of reality» (1979c, 166). In breve, per Kapferer il rito di guarigione opera e fissa una trasformazione della situazione negativa/crisi iniziale del paziente trascendendola (1979b, 16), e ancora una volta qui l'accordo con la teoria di De Martino è evidente. I riti, infatti, non rappresentano i cambiamenti di vita, «they effect them» (2004, 40). Il carattere non rappresentativo del rituale sta esattamente nella distanza che esso mantiene dal suo contesto più ampio (43): non è il riflesso di una realtà esterna, quindi, non è simbolico nel senso classico, piuttosto crea «a kind of phantasmagoric space, a dynamic that allows for all kind of potentialities of human experience to take shape and form» (2004, 45).

In modo del tutto simile, la presenza rituale di cui parla De Martino è in effetti «un regime protetto di esistenza», che viene attivato da un simbolo. Il simbolo, infatti, è una pietra angolare anche nella teoria di De Martino, ma l'antropologo italiano lo

---

<sup>3</sup> Circa l'influenza di Cassirer su De Martino, si veda Andri 2014, Pàstina 2005, Talamonti 2005.

considera da una prospettiva molto particolare. Per De Martino, il simbolo mitico-rituale è naturalmente «un modello di rappresentazione e di comportamento» (1957, 93), un “modello di” e un “modello per”, come Geertz ha riassunto le principali proprietà della religione stessa (1966). Tuttavia, ciò che tecnicamente fornisce alla reintegrazione religiosa della crisi della presenza un’efficacia collettiva e duratura è il simbolo come pratica di una tradizione culturale, cioè come condivisione intersoggettiva di valori. Questa presa di posizione attinge direttamente all’archeologia filosofica del concetto di presenza di De Martino: in una pagina molto densa de *Il mondo magico*, egli sussume l’unità trascendentale dell’autocoscienza razionale umana di Kant come fondamento imprescindibile dell’autonomia della persona, che invece è generalmente considerata innata e universale nella gnoseologia e nell’ontologia del mondo occidentale:

«Affinché sia possibile il contrapporsi di un “soggetto” a un “mondo”, il distinguersi di una unità soggettiva dell’io da un’unità oggettiva del reale [...] è necessario l’atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme». (De Martino 1997 [1948], 158)

Al di là dell’indiscutibile influenza diretta dell’idealismo di Benedetto Croce, credo che qui sia piuttosto facile cogliere come l’antropologo si riferisca implicitamente al post-kantianesimo di Ernst Cassirer. Il filosofo tedesco, infatti, è apertamente citato in una nota a piè di pagina del brano che ho citato e in vari altri passaggi di questo libro e di scritti precedenti. Per di più, De Martino definisce la forma come «un atto di plasmazione» (158), riferendosi evidentemente alle forme simboliche di Cassirer più che alle categorie di Kant o di Croce; secondo Cassirer, infatti, esiste una coincidenza di fatto tra la realtà e la sua rappresentazione, quindi, ogni forma è una creazione sia del mondo che del sé attraverso la mediazione dei simboli. Un simbolo, dal mito alla matematica, è infine concepito dal filosofo non solo come mero veicolo di espressione del pensiero o imitazione delle cose: è il mezzo storico-culturale costitutivo attraverso il quale concetto e oggetto acquistano necessariamente la loro delimitazione e determinatezza, la loro realtà (Cassirer 1925, 155-156). La rappresentazione, insomma, si traduce in oggettivazione.

De Martino è fondamentalmente d’accordo con una posizione così avanzata che implica che né l’io né il mondo siano dati, e senza dubbio deve a Cassirer l’idea che anche il mito e in generale la magia-religione debbano essere considerati nella loro piena autonomia ontologica e specificità storica di forme simboliche che organizzano il caos delle impressioni sensibili. Tuttavia, egli va ben oltre. De Martino mira, infatti, a superare un simile approccio strettamente gnoseologico che alla fine si rivela ancora uno sforzo razionalistico di comprendere il mondo magico. Per De Martino, il problema è soprattutto esistenziale: i due poli della relazione concettuale di Cassirer, l’io e il mondo, non sono dati, ma, allo stesso modo, neanche la loro

relazione può essere assunta come stabilita una volta e per sempre. «L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta» (De Martino 1997 [1948]: 158): la forma, in quanto plasmazione del sé e del mondo, contiene il suo opposto, il rischio che sia il sé che il mondo possano crollare. Così, secondo De Martino, la forma simbolica è un dover-essere che trascende incessantemente quel rischio di non essere, costituisce la mediazione storica e culturale che crea e ricrea sia il sé che il mondo. Questa mediazione sta essenzialmente nello sforzo intersoggettivo di far fronte al dramma storico collettivo del mondo magico: la crisi della presenza, cioè «una realtà in decisione, e che cerca di costituirsi» (129). Né il sé né il mondo potrebbero essere dotati di significato al di fuori dell'attività di formazione del simbolo, che è pensato come pratica di simbolizzazione<sup>4</sup>, più che come modello, e che, in quanto tale, si rivela il meccanismo centrale e cruciale di ogni rito.

Rileggere brevemente, e in questa prospettiva, uno degli esempi etnografici più conosciuti di De Martino servirà a chiarire il mio discorso teorico. Notoriamente, l'antropologo osservò il fenomeno del tarantismo alla fine degli anni Cinquanta nel Salento, la zona più meridionale e allora arretrata della Puglia, e lo descrisse come imperniato su un rito di guarigione. La paziente, più comunemente una donna, era affetta da una grave malinconia, e il suo comportamento quotidiano era ostacolato da una opprimente sensazione di «essere agitata da». Per curare tale stato di possessione, che si manifestava come una condizione di confusione e anomia, i parenti della paziente la esponevano ad un brano di musica tradizionale (la “taranta” o “pizzica”) eseguita dal vivo da un gruppo di musicisti non professionisti locali. Se la donna reagiva alla musica ballando e mimando il comportamento di un ragno, la diagnosi era fatta: la mitica taranta l'aveva morsa e posseduta magicamente. È evidente, qui, che la situazione critica si configura all'interno di uno schema mitico del tutto coerente con il suo contesto sociale e culturale. Tuttavia, questo schema, cioè la forma simbolica che modella la situazione, non è esterno al rito ma è forgiata di fatto durante e attraverso il rito stesso. Il rito musicale-coreutico replica la crisi simbolizzandola: la danza della “tarantata” (come viene chiamata la donna all'interno del rito) non è una rappresentazione, né è un mero ‘modello di’ una condizione sociale o di un disagio psicologico. Il simbolo argina e controlla una crisi individuale nei termini di una pratica culturalmente (cioè non individualmente) definita. E questo è esattamente ciò che significa ‘de-storicizzazione’: il dolore della tarantata si stacca dalla sua attualità e si configura a livello metastorico, interindividuale.

La redenzione rituale dalla crisi funziona allo stesso modo: anch'essa è mediata dal simbolo. Infatti, dopo la prima fase della danza eseguita dalla donna

---

<sup>4</sup> Il concetto di simbolizzazione si ritroverà in seguito, e per altre vie, al centro delle teorie cognitive del rito: si vedano Bell 1992; Boyer 1993; Cannada Bartoli 2004; Sperber 1974; Strecker 1988.

sdraiata a terra, la donna si alza e inizia a saltare lungo tutto il perimetro rituale, pestando alternativamente e ritmicamente i piedi, come per schiacciare un ragno, ma secondo una precisa coreografia. De Martino descrive questa danza come una lotta simbolica contro lo stato di possessione, nel senso che non è una reazione personale, psicologica e fisica, ma ricalca e riassume l'impegno di tutta la comunità. La lotta individuale della tarantata è sostenuta dalla musica e dalla danza rituale, così come è inquadrata nel mito messo in scena: è San Paolo, la cui effigie stava significativamente esposta accanto ai suonatori, che attraverso il suo corpo combatte contro il malefico ragno. La possessione rituale e la sua espressione coreutica, insomma, non forniscono al sé disgregato della tarantata un significato simbolico prefabbricato pronto all'uso cui aderire: in realtà esse sospendono la sua crisi, interrompono la sua disgregazione, e così lo rimodellano all'interno di una nuova forma, quella della presenza rituale. Per De Martino, un rito è sempre un atto di simbolizzazione realizzato attraverso mezzi culturali, che tuttavia non è mai prescritto in quegli stessi mezzi: è una situazione privata e particolare che trascende in una sociale e universale, e la sua efficacia sta nel suo potere di modellare il caos, di creare una forma dal caos.

### **Esperienza e *Erlebnis***

Quando parla di processi e dinamiche, Kapferer sta chiaramente parlando dell'esperienza dei partecipanti a un rito. L'antropologo australiano è uno dei pionieri nell'elaborazione di un'antropologia dell'esperienza, e la sua teoria del rito è apertamente radicata nell'idea di performance di Victor Turner, un'idea che egli ha continuato a lungo a discutere e rielaborare criticamente. Kapferer, infatti, contribuì con un saggio molto interessante al lavoro di Turner *The Anthropology of Experience* pubblicato postumo nel 1986 e curato da Edward Bruner: un lavoro che costituisce ancora una pietra miliare nella riflessione antropologica su tre argomenti cruciali, come esperienza, performance, e contesto, specialmente nel campo del rito in generale e per quel che riguarda l'efficacia della guarigione rituale in particolare.

Nella sua opposizione all'antropologia strutturalista, post-durkheimiana e più generalmente neo-kantiana, Victor Turner si rivolge al concetto di *Erlebnis* (letteralmente un'esperienza vissuta) nell'accezione di Wilhelm Dilthey come unico oggetto dell'interpretazione antropologica. Credo che non ci sia bisogno di ricordare qui l'antropologia dell'esperienza di Turner se non in poche righe. In breve, egli si sforzò di tradurre in termini culturali la distinzione critica di Dilthey tra la realtà come ciò che è "realmente" là fuori, l'esperienza come il modo in cui la realtà è elaborata dalla coscienza, e l'espressione, come il processo attraverso il quale l'esperienza individuale è organizzata in modo significativo. L'espressione, quindi, è l'esperienza esistenziale, soggettiva, attuale, inquadrata in una «structure of

experience» intersoggettiva. Ciò a cui gli etnografi che osservano un rito hanno effettivamente accesso è, alla fine, solo l'esperienza che è espressa, che è socialmente condivisa, per esempio nella forma di una performance. Tuttavia, il cuore del pensiero di Turner sta nell'idea che ogni performance derivi «from the subjunctive, liminal, reflexive, exploratory heart of social drama, where the structures of group experience (*Erlebnis*) are replicated, dismembered, re-membered, refashioned, and mutely or vocally made meaningful» (Turner 1986, 43). In sintesi, le espressioni, a loro volta, danno forma all'esperienza.

Un'attenzione radicale all'esperienza dei partecipanti al rito mostra come la performance sia cruciale nello stabilire il suo contesto, nel forgiarne il significato e nel definirne l'efficacia. Il punto problematico, però, sta nel concetto stesso di performance, come Kapferer ha continuato a sostenere da quando cominciò a riflettere sull'antropologia dell'esperienza di Turner nel 1986, sempre alla ricerca di un'analisi dell'esperienza che andasse al di là della performance come sua diretta espressione. Per Kapferer, l'esperienza e le sue espressioni non sono la stessa cosa. Egli si sforza di mantenere un equilibrio tra ciò che chiama «the text» e «the enactment» nella performance (Kapferer 1986, 191-192); in altri termini, né un approccio funzionalista/strutturalista né uno costruttivista/performativo risultano soddisfacenti. Poiché l'esperienza è sperimentata soggettivamente ma è intersoggettivamente condivisa attraverso la mediazione di costrutti socio-culturali, tipizzazioni e idealizzazioni, «what is shared is not the experience of the other in its full existential immediacy». Il nodo della questione, dunque, riguarda la possibilità di una «mutual experience in the sense of experiencing together the one experience» (190). Ciò che garantisce questa possibilità non è tanto un astratto potere performativo e creativo delle pratiche quanto la direzionalità e i dispositivi della performance, il suo modo di organizzare il tempo e lo spazio, in una parola: la sua struttura. Per Kapferer, la struttura della performance rituale non tanto esprime quanto definisce e sostanzia l'esperienza intersoggettiva dei partecipanti. È per questo che dobbiamo superare l'idea sommaria e riduttiva del rito come performance, a meno che non concepiamo la performance come la sua «structuring structure» (202).

Se Kapferer rifiuta chiaramente l'idea classica del rito che rappresenta la realtà, non accetta nemmeno l'idea che il rito crei un'altra realtà. Il suo «masterstroke», per usare la colorita espressione di Don Handelman, è l'introduzione della «virtual-actual relationship» (Handelman 2013, 33) nello studio del rito. Attraverso tale relazione, che si stabilisce tra realtà rituale e «realtà», Kapferer si avvicina al meccanismo stesso del rito, cioè al suo funzionamento, al di là sia del significato che dell'esperienza performativa, al di là dei pregiudizi razionalisti e delle contaminazioni mistiche.

Ancora una volta, la vicinanza implicita a De Martino è impressionante: l'antropologo italiano cercò continuamente e strenuamente una terza via per indagare il rito in particolare e la magia-religione in generale superando l'approccio

naturalista-razionalista della Scuola francese di sociologia da un lato (De Martino 1941), e quello irrazionalista-fenomenologico di Rudolf Otto dall'altro (De Martino, 1948, 1953, 1957). Fin dalla sua prima pubblicazione, *Il concetto di religione*, risalente al 1933 e contenente un estratto della sua tesi di laurea, De Martino cerca un equilibrio tra due prospettive teoriche contrastanti, avvia gli esperimenti di quelle che Carla Pasquinelli chiamerà le «complesse alchimie demartiniane» (1997, 290). Da una parte denuncia le teorie evoluzionistiche e naturalistiche inglesi e francesi che sono riuscite soltanto ad elaborare delle «definizioni minime» della magia e della religione, dunque del mito e del rito, ridotte alla loro «minima espressione» (De Martino 1993 (1933), 47): un «procedimento arbitrario ed empirico» che spiega la storia delle religioni «come una miracolosa complicazione, un'evoluzione, cioè, in cui l'elemento successivo viene aggiunto al precedente dal di fuori e non per intrinseca necessità di sviluppo» (48). Dall'altra parte, i nemici di quest'approccio intellettualistico alla magia-religione, che secondo De Martino hanno comunque il merito di disseminare «certi germi di verità» (51), sono a loro volta «ancora impigliati nel pregiudizio intellettualistico» (50). L'errore generale dei fenomenologi, e Otto innanzi a tutti, sta nel sovrapporre *de facto* concetto, esperienza e realtà: più precisamente, essi «credono che il concetto sia l'equivalente quintessenziato della nostra esperienza, profana o religiosa che sia, un simbolo od un riassunto che alla realtà si possa pacificamente sostituire» (51). Se una simile posizione adombra già la polemica con Husserl e Dilthey, questa si fa aperta nei saggi in cui più direttamente De Martino critica le posizioni fenomenologiche sulla religione (1953, 1957). In «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», per esempio, Husserl e Dilthey sono esplicitamente convocati in giudizio come ispiratori dell'opera di Gerardus van der Leeuw, suo bersaglio dialettico, di cui apprezza la posizione antipositivistica, ma del cui metodo di indagine contesta proprio la centralità che l'*Erleben* in esso assume. Per De Martino, «l'Erlebnis è un oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto» (1995 (1953): 49) da cui lo studioso che voglia capire qualcosa della magia-religione deve tenersi distante. Allo stesso modo, l'antropologo condanna, nella fenomenologia religiosa, la proiezione di tali esperienze mistiche in idealtipi o essenze che vengono assunte come reali «prescindendo dal predicato di esistenza» (50). De Martino, come poi Kapferer, lo abbiamo visto, denuncia l'inutilità di limitarsi a cogliere l'immediatezza dell'esperienza, per arrivare, invece, alla «forma» che plasma quella esperienza (58). La magia, la religione e, per venire più vicini alla terminologia demartiniana, il nesso mitico-rituale non sono la descrizione, la espressione di una esperienza, ma il suo trascendimento in una forma capace di «reinsierirla mediatamente nel piano della storia umana» (61), cioè di ridefinirla come valore intersoggettivo. Non si tratta qui, dunque, di un «*Bevor* preculturale» (1995 (1957): 78), un contatto esperienziale col sovrannaturale, ma proprio di quella forma mitico-rituale che, trascendendo e strutturando l'esperienza, si trova all'origine dei diversi processi ierogenici e delle

conseguenti manifestazioni storiche del sacro, della magia e della religione. Per De Martino, insomma, lo studioso del mito-rito e, all'ingrosso, della religione, non può focalizzarsi solo sulla esperienza religiosa, né deve risolvere tutto nella sua spiegazione razionale: «avremo posto il problema nei suoi termini solo quando ci domanderemo se la religione sia teoria o prassi, ovvero teoria *ed anche* prassi (nel qual caso resta da pensare quell'*anche*)» (De Martino 1993 (1933), 51, enfasi nel testo). L'esperienza religiosa rimane inintelligibile, per De Martino, quando la si consideri rappresentazione sconnessa dalla pratica viva che la sostanzia, come pure, ugualmente, quando la si riduca ad una prassi non inquadrata all'interno del concetto che la informa. È nella «concreta relazione» circolare della prassi e del concetto che si profila il senso storico della esperienza religiosa. Lo studio di quella concreta relazione, dunque, è «il compito della moderna filosofia della religione» (54).

Per questo non esiterei ad ascrivere a De Martino l'intrigante assunto di Kapferer secondo cui, nello studio della magia e delle pratiche religiose, occorre mettere insieme il dubbio radicale cartesiano e la sospensione fenomenologica dell'incredulità (Kapferer 2001, 342-344). Una posizione di equilibrio che, secondo Kapferer, è infine la natura stessa dell'antropologia: «anthropology is secularism's doubt» (342).

### **Riferimenti bibliografici**

Andri, Emilia

- *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*. Massa: Transeuropa, 2014.

Bell, Catherine M.

- *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Boyer, Pascal

- *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: University Press, 1993.

Cannada Bartoli, Vincenzo

- *Il santo in casa. Retorica dell'alternanza in un rito*. Roma: Aracne, 2004.

Cassirer, Ernst

- *Die Philosophie der Symbolischen Formen. Das Mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer, 1925.

Czaplicka, Maria Antonia

- *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon, 1914.

De Martino, Ernesto

- "Il concetto di religione", *Nuova Italia* n. 4, 1933, pp.325 - ssg. Ripubblicato in De Martino 1993, pp. 47-54

- *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza, 1941.

- *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi, 1948. Edizione consultata Torino: Bollati Boringhieri, 1997.

- *Primitive Magic: The psychic power of shamans and sorcerers*. Sydney: Bay Books, 1972.

- "Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n. XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25. Ripubblicato in De Martino 1995, pp. 47-74.

- "Crisi della presenza e reintegrazione religiosa", *Aut Aut* n. 31, 1956, pp. 17-38.

- "Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni". *Studi e materiali di storia delle religioni* n. XXVIII (1), 1956, pp. 89-107. Ripubblicato in De Martino 1995, pp. 75-96.

- *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi, 1958. Edizione consultata Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

- *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1959. Edizione consultata Milano: Feltrinelli, 2000.

- *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore, 1961.

- *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di Clara Gallini). Torino: Einaudi, 1977.

- *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi* (a cura di R. Altamura e P. Ferretti). Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993.

- *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro* (a cura di M. Massenzio). Lecce: Argo, 1995.

- *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio). Torino: Einaudi, 2019.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix

- *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

Della Costa, Francesco

- "Sartre, De Martino e la magia", *Palaver* n. 10 (2), 2021, pp. 141-170.

Geertz, Clifford J.

- "Religion as a Cultural System", in Banton, Michael P (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1966, pp. 1–46.

Gusinde, Martin

- *Die Feuerlander-Indiäner*. Wien: Mödling, 1937.

Handelman, Don

- "Bruce Kapferer, Deleuzian virtuality, and the makings of a ritual masterstroke", *Religion and Society* 4 (1), 2013, pp. 32–40.

Hobart, e Kapferer, Bruce

- *Contesting the State. The Dynamics of Resistance and Control*. Oxford: Sean Kingston Publishing, 2012.

Kapferer, Bruce

- "Mind, Self, and Other in Demonic Illness: The Negation and Reconstruction of Self", *American Ethnologist* n. 6 (1), 1979a, pp. 110-133.

- "Ritual Process and the Transformation of Context", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 1, 1979b, pp. 3-19.

- "Emotion and Feeling in Sinhalese Healing Rites", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 1, 1979c, pp. 153-176.

- "Performance and the Structuring of Meaning and Experience", in Turner, Victor W. e Bruner, Edward M. (a cura di) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 188-203.

- *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago – London: Chicago University Press, 1997.

- "Anthropology. The paradox of the secular", *Social Anthropology* 9 (3), pp. 341–344.

- *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2002.

- "Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning", in: Handelman, Don e Lindquist, Galina (a cura di) *Ritual in its own right*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2004, pp. 35-54.

- "Dynamics", in Kreinath J, Snoek JAM and Stausberg M (a cura di) *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006a, pp. 507-522.

- "Virtuality", in Kreinath J, Snoek JAM and Stausberg M (a cura di) *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006b, pp. 671-684.

- *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2011.

- “Montage and Time: Deleuze, Cinema, and a Buddhist Sorcery Rite”, in Suhr, Christian and Willerslev, Rane (a cura di) *Transcultural Montage*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2013, pp. 20-39.

Langer, Susanne

- *Philosophy in a New Key*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

- *Feeling and Form*. London: Routledge and Kegan Paul, 1953.

Lévy-Bruhl, Lucien

- *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1922.

Meinert, Lotte e Kapferer, Bruce

- *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2015.

Pasquinelli, Carla

- “Solitudine e inattualità di Ernesto De Martino”, in Gallini, Clara e Massenzio, Marcello (a cura di) *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 1997, pp. 283-299.

Pàstina, Roberto

- “Il concetto di presenza nel primo De Martino”, in: Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori, 2005, pp. 115–129.

Sartre, Jean-Paul

- *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1938.

- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Shirokogoroff, Sergej Michajlovič

- *The Psychomental Complex of the Tungus*. London: Trubner, 1935.

Spencer, Baldwin e Gillen, Francis James

- *The Arunta. A Study of Stone Age People*. London: Macmillan, 1927.

Sperber, Dan

- *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Strecker, Ivo

- *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. London: Athlone Press, 1988.

Talamonti, Adelina

- “La labilità della persona magica”, in Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori, 2005, pp. 79–114.

Trilles, Henri RP

- *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. Paris: Bloud & Gay, 1932.

Zinn, Dorothy L.

- “An Introduction to Ernesto de Martino’s relevance for the study of folklore”, *The Journal of American Folklore* 128 (507). 2015, pp. 3–17.