

Esorcismi. Mito, hybris, riti e coscienza

Vittoria Ghio

Dipartimento di Architettura e Progetto, Sapienza Università di Roma, Italia
vittoria.ghio@uniroma1.it

Francesco Tosetto

Dipartimento di Architettura e Progetto, Sapienza Università di Roma, Italia
francesco.tosetto@uniroma1.it

Abstract

Il mito, dispositivo di mediazione simbolica tra umano e ambiente, capace di esorcizzare l'alterità del paesaggio attraverso il rito, viene assunto come riferimento per tematizzare lo 'strapotere' della tecnologia contemporanea. A partire dal pensiero di Aby Warburg e Carlos Castaneda, questo testo muove dall'assunto di indagare il paesaggio come costruzione culturale nata dalla tensione con l'estremo. Il mito è conoscenza e orientamento.

Secondo Warburg, la coesistenza tra dimensione magica e utilitarismo razionale descrive un equilibrio possibile tra immaginazione e progetto. Il paesaggio diventa spazio rituale e trasformativo, luogo in cui l'azione simbolica restituisce senso e misura. Il mito – lungi dall'essere residuo arcaico – si rivela risorsa critica per un dialogo con l'ambiente fondato su relazioni simpoietiche tra umano e non umano, altre da quelle che, come osserva Turri, derivano dalle azioni volte a modificare e umanizzare il paesaggio.

Myth, a device for symbolic mediation between humans and the environment, capable of exorcising the otherness of the landscape through ritual, is taken as a framework for discussing the 'excessive power' of contemporary technology. Starting from the thinking of Aby Warburg and Carlos Castaneda, this text sets out to investigate the landscape as a cultural construct born of tension with the extreme. Myth is knowledge and orientation.

According to Warburg, the coexistence of magical dimension and rational utilitarianism describes a possible balance between imagination and design. Landscape becomes a ritual and transformative space, a place where symbolic action restores meaning and measure. Myth – far from being an archaic remnant – reveals itself to be a critical resource for a dialogue with the environment based on sympoietic relationships between human and non-human, other than those which, as Turri observes, derive from actions aimed at modifying and humanising the landscape.

Keywords

Rito, Ambiente, Paesaggio, Esperienza, Tecnologia

Ritual, Environment, Landscape, Experience, Technology

Premessa

La riflessione sullo strapotere della tecnologia può trovare una sponda di grande interesse nel concetto di mito, nei modi in cui questo emerge nel corso del Novecento. La vicinanza diffratta tra mito e tecnologia appare particolarmente significativa se osservata dalla prospettiva delle relazioni tra il progetto di paesaggio contemporaneo e l'ambiente, in particolare negli aspetti più estremi, inospitali o indecifrabili di quest'ultimo, considerando il mito come dispositivo attivo di mediazione simbolica. Infatti, nel tentativo di esorcizzare l'imprevedibilità delle condizioni ambientali naturali – e di tradurle in forme abitabili – il mito si è storicamente posto come strumento di domesticazione attraverso il ricorso al rito. Il paesaggio si manifesta così per quello che è: un costruito culturale che affonda le proprie radici nella tensione originaria tra umano e non-umano, ove mito e tecnologia diventano risposte diverse, ma interconnesse, alla medesima domanda su come si possa abitare il mondo.

Indagare la continuità e la discontinuità tra credenza e tecnica permette di capire come il rito, le pratiche simboliche e gli esorcismi possano ancora rappresentare una risorsa fondamentale per sviluppare una riflessione organica sul paesaggio contemporaneo.

Mito. Il bisogno di familiarità

Tra i significati della parola mito, vi è l'essere un racconto capace di spiegare i fenomeni naturali; è per questo che, dall'antichità, l'essere umano si affida ai miti per esprimere la tensione che scaturisce dalla sua relazione con l'ambiente, ove tali fenomeni si manifestano.

Il mito è una narrazione attiva che opera direttamente sul piano conoscitivo, un processo attraverso cui rendere familiare qualcosa di estraneo all'essere umano, un'azione transitiva di avvicinamento: “una recitazione rituale del mito cosmogonico” (Eliade, 1974, p. 32). Usato nel tempo per addomesticare quello che vi è di incontrollabile nel dato ambientale – fulmini, tempeste, frane, profondità degli abissi, aspre verticalità delle montagne, vastità dei deserti e quanto si ponesse in scalarità dominante nei confronti dell'uomo – il mito rappresenta dunque un processo di ‘domesticazione’. Come afferma João Nunes¹, l'azione ‘domesticatoria’ avviene attraverso la ripetizione rituale che trasforma il selvatico in familiare e costituisce il germe primigenio del progetto di paesaggio.

Il rito rappresenta un modello comportamentale rigido – replicabile – attraverso cui l'essere umano interviene sull'ambiente con l'obiettivo di renderlo più vicino: ‘umanizzato’ (Turri, 1974). In questo pro-

cesso, l'ambiente - modificato, domesticato - perde parte della sua originaria dimensione selvatica. La nozione di 'domesticazione' rinvia direttamente a quella di familiarità, in senso strettamente antropologico: è infatti l'azione rituale che trasforma l'ambiente in paesaggio, ossia progetto, nella sua accezione più primordiale.

In questa prospettiva, 'ambiente' è inteso come tutto ciò che di incontrollabile circonda l'essere umano: un'entità sfuggente che l'umanità tenta costantemente di esorcizzare attraverso pratiche rituali, trasformandola in qualcosa di apparentemente inoffensivo, nella convinzione di poterla, infine, dominare. Se nella contemporaneità "il risultato dell'azione umana nella natura ha conseguenze concrete, verificabili", in origine il rapporto era invece fideistico, legato strettamente al mito (Turri, 1974, p. 45). Come suggerisce Marcel Mauss, il rito è strettamente correlato al concetto di proprietà: "ogni cosa che abbia una proprietà è per suo stesso carattere una maniera di rito" (Mauss, 1975, p.103) e di conseguenza è correlata al concetto di mito. Perché i riti - grazie alla loro componente magica - "non si fermano alla concezione astratta di natura", la "concepiscono sotto la figura di un'essenza", di una "forza" con "proprietà spirituali" (Mauss, 1975, p. 103); da qui si intuisce come il lavoro su queste forze abbia un carattere trasformativo e possa perciò essere considerato, in nuce, progetto.

Fin dall'antichità, le pratiche legate a questo processo di generazione del paesaggio sono state tramandate dapprima tramite la tradizione orale, successivamente attraverso feticci o pitture, infine tramite le scritture - considerate sacre, con valore performativo, cioè capaci di incidere sulla costruzione della realtà². Il mito, in questo processo, si è progressivamente configurato come strumento di progetto, fino all'avvento della modernità, della tecnologia, delle macchine.

In questo quadro appare utile analizzare il rapporto tra essere umano, ambiente estremo - o selvatico - e sacralità; passaggio essenziale per comprendere come il mito venga generato e, di conseguenza, come il rito che lo esorcizza diventi di fatto azione generativa di paesaggio. Erri De Luca e Gennaro Matino, in *Sottosopra. Altire dell'Antico e del Nuovo Testamento*, riflettono sulle relazioni tra rito e condizioni ambientali estreme, soffermandosi sul caso delle montagne: "su tale altezza, la più superba, è in gioco [...] il concetto stesso di Assoluto, il rapporto Dio-uomo" (De Luca, Matino, 2012, p. 59). Fare esperienza delle asperità ambientali è un tentativo di esorcizzarle; raggiungere la vetta di una montagna tramite un'azione rituale, cambia il significato agli elementi del paesaggio che compongono il monte: la cima che prima divideva "il cielo dalla terra" e contrapponeva "il bene al male" viene trasformata nel punto dove si "annuncia la fede in maniera nuova,

provocando lo scandalo che conduce a cercare Dio in luoghi diversi” (De Luca & Martino, 2012, p. 59), in tal senso è azione meta-progettuale. L’esperienza mistica è infatti un rito transitivo in cui l’essere umano cambia e a sua volta cambia l’ambiente, anche se impercettibilmente: “è lui che va alla natura e ‘naturalizzando’ le proprie azioni e i propri interventi la umanizza” (Turri, 1974, p. 45).

Hybris. Selvaggio, magia, esorcismi

Marco Armiero, in *Le montagne della patria*, sottolinea come l’ambiente della montagna fosse percepito come luogo marginale, proibito, dimora di ‘demoni’ e ‘streghe’ (Armiero, 2013). Quel contesto selvaggio era quindi espulso gnoseologicamente da quanto fosse considerato abitabile dall’essere umano, domesticabile, o quanto meno utilizzabile ai fini produttivi. In questo spazio collaterale prende forma l’immagine “della paura metafisica dell’uomo di fronte alla fine” (Messner, Martin, 2022, p. 9) e, al contempo, la dimora dell’*hybris*: il peccato classico per antonomasia.

Questi assunti aprono a una riflessione – non soltanto semantica – sul concetto di proprietà riferito all’ambiente, sulla relazione fra le proprietà che l’essere umano vi riconosce e la proprietà esclusiva che tenta di proiettarvi. Come già osservato, l’ambiente non domesticato è stato storicamente il luogo prediletto ove riporre tutte quelle forze – e qualità –

difficilmente spiegabili altrimenti, spesso definite ‘magiche’. Ciò ha portato a identificare questi luoghi come la casa di tutti quegli esseri – sovranaturali – capaci di padroneggiare e fare uso di tali proprietà. Questo processo di espulsione del conoscibile – del misterioso, dell’altro – dal paesaggio più prossimo consente di comprendere la seconda sfumatura del concetto di proprietà dell’ambiente: accedere a questi spazi – e farne ritorno – significava accedere transitivamente ai loro stessi ‘poteri’. La transizione delle proprietà dall’ambiente selvaggio all’essere umano avveniva attraverso il rito, che consentiva a determinati individui – capaci di forzarne i limiti mitologici, religiosi o superstiziosi – di appropriarsi di queste presunte facoltà. Così facendo, non solo la presenza del mito nell’ambiente si è protratta nei secoli, ma si è anche eletto il rito a forma paesistica codificata di conoscenza esperienziale del più-che-umano. Si può quindi affermare che la ritualità di esperire gli ambienti estremi sia in potenza un’azione generativa di paesaggio: l’esorcismo inizia a compiersi.

Assumere il mito, nella sua essenza primigenia, come dispositivo che esplicita il rapporto con la componente ambientale estrema, significa riconoscere la potenzialità, attraverso il processo rituale, di disinnescare, domare, controllare, perciò di esorcizzare gli eccessi o le asperità di ciò che è inteso come naturale, e quindi di generare paesaggio.

Del resto, nominare un oggetto, un essere vivente, un fenomeno naturale o un ambiente significa necessariamente trasformarlo: il processo stesso di nominazione modifica ciò che si cerca di conoscere (Heidegger, 1952).

Tuttavia, secondo Venturi Ferriolo (2016), le relazioni condivise all'interno di un processo di paesaggio, quando guidate da saggezza, ne consolidano la narrativa conferendogli "il valore di un mito per sempre" (Venturi Ferriolo, 2016, p. 28). È conveniente sottolineare come questa transattività trovi espressione proprio nel mito e nel rito. Infatti, l'autore osserva che lo sguardo sul mito conduce alla forma compiuta del mondo, inteso come insieme di regole spaziali di comportamento consapevole, in cui tramite il rito, l'occhio penetra nei luoghi per rivelarne l'essenza paesaggistica e coglierne "le relazioni profonde con l'accadere" (Venturi Ferriolo, 2016, p. 33), acquisendone le proprietà specifiche.

Quando l'essere umano fa esperienza dell'ambiente tramite il rito accetta, di fatto, di misurarsi in prima persona con il sacro, con il proibito, con l'*hybris*; ed è questo concetto di misura che diventa essenziale rispetto all'atto di esorcismo: misura non solo rispetto la dimensione fisica, reale, di un ambiente conosciuto, ma al contempo, misura dell'essere umano stesso che deve farvi i conti. L'esorcismo cambia l'ambiente, trasformandolo in paesaggio, ma al contempo modifica l'essere umano avvi-

cinandolo e mettendolo in tensione con la realtà più-che-umana, quel che si usa chiamare natura o divino, conferendogli parte delle proprietà che vi ha riconosciuto: è proprio in questa transattività che il rito acquisisce valore per il progetto di paesaggio, nonostante questo processo sia spesso, in buona parte, inconsapevole.

Riti. Fede, pratica, paradosso

Aby Warburg, nel 1923, riassume una delle sue ultime esperienze di ricerca in una conferenza finalizzata al paradossale e vano tentativo di dimostrare di aver esorcizzato una volta per tutte le nevrosi che lo affliggevano, prima di arrendersi definitivamente alla presunta realtà della sua follia. Pubblicata postuma, nel 1939, sul 'Journal' del Warburg Institut, con il titolo *Il rituale del serpente*, offre una serie di riflessioni riconducibili al valore generativo del rito nei confronti del paesaggio, al fine di carpirne anche il valore taumaturgico (Warburg, 2025), confezionando un mito personale di guarigione, che fonda la propria potenza nella comprensione della forza insita nel dato ambientale.

Nel suo avvincente resoconto di viaggio, la magia si avviluppa alla natura come le spire di un rettile, per esplicitare i principi del rapporto tra essere umano e componente ambientale naturale. Nella trascrizione della conferenza, tenuta nel sanatorio di Kreuzlingen, descrive come "la cosiddetta 'superstizione'"

(Warburg, 2025, p. 12), intrecciata alla vita quotidiana, si manifesti attraverso un rapporto religioso con i fenomeni naturali, gli animali e le piante. L'analisi si concentra in particolare sulle usanze dei Pueblo, popolazione nativa del Sud-Ovest nordamericano, presso la quale ogni elemento ambientale è percepito come dotato di "anime attive" (Warburg, 2025, p. 12) e partecipi di un sistema simbolico complesso. Tali elementi vengono trasfigurati attraverso il rito: danze mascherate e rituali li rendono domesticabili ed esorcizzabili, instaurando con essi una particolare e intima relazione, diversa da quella di sudditanza religiosa tradizionalmente associata al concetto di *hybris*. Warburg evidenzia inoltre come, in questa cultura, convivano elementi di magia e di razionalità utilitaria, senza che ciò generi contraddizioni; forse anche nel tentativo di mutuarne le caratteristiche per curare la propria condizione. Di fatto, per i Pueblo, tale intreccio di mito e ragione non è "sintomo di scissione" (Warburg, 2025, p. 12), tutt'altro; questa specifica popolazione mostra come sia possibile avere "esperienza liberatoria" (Warburg, 2025, p. 12) attraverso un rito che si confronta in maniera pura e diretta con la realtà delle asperità ambientali, abbracciando con fiducia l'inaccessibile. Per Warburg questo comportamento "non ha nulla di schizoide, al contrario", dal momento che è capace di svelare "un'illimitata possibilità di correlazioni tra l'uomo e il mondo circostante" (Warburg, 2025, p. 12).

Anche Carlos Castaneda, in *Viaggio a Ixtlan, Le lezioni di Don Juan*, descrive come l'esperienza rituale dell'ambiente influenzi profondamente chi lo percepisce. Riguardo all'esperienza di ciò che per natura sa 'essere inaccessibile', tra le lezioni rituali 'dell'insegnante', il compagno di viaggio chiamato Don Juan, riporta nel suo racconto quanto segue:

«Il mondo è molto strano a quest'ora del giorno» affermò.

«Ecco cosa intendo. Non importa cosa vedi, non temere».

«Non lo so ancora» rispose, scrutando in lontananza verso sud.

[...]

Improvvisamente alzò la testa e di scatto indicò con la mano sinistra una zona scura fra i cespugli del deserto.

«Eccolo» disse, come se avesse aspettato qualcosa che era comparsa all'improvviso.

«Che cos'è?» chiesi.

«Eccolo» ripeté. «Guarda! Guarda!»

Non vedevo niente, solo i cespugli.

«È qui ora» disse in modo molto affrettato. «È proprio qui».

(Castaneda, 1972, pp. 78-79)

Il paesaggio, forse

Le radici psicologiche della religiosità – e quindi del mito – sono ricondotte da Warburg e da Castaneda a condizioni oggettive proprie dell'ambiente, legate al luogo specifico o, più precisamente, alle caratteristiche espressive del paesaggio. Ad esempio, durante il viaggio in Arizona del 1896, Warburg os-



serva come la penuria di acqua, che caratterizzava il territorio dei nativi, aveva spinto la popolazione a sviluppare vere e proprie pratiche magiche legate al mito degli elementi; rituali codificati attraverso cui propiziare la pioggia, sostenendo che la “siccità insegna a fare incantesimi e a pregare” (Warburg, 2025, p. 13). Così facendo, l’ambiente e le sue manifestazioni fisiche vengono trasfigurati in azioni simboliche, al fine di esorcizzare le conseguenze del clima, “dando forma a una geofisiologia in cui i confini tra umani e non umani sono sempre più incerti” (Caravaggi, 2022, p. 6).

In questo caso il “culto animistico degli indiani, vale a dire del culto che infonde anima alla natura” (Warburg, 2025, p. 13) si configura come una forma di domesticazione della natura stessa, non basata su osservazioni empiriche – o di derivazione scientifica – ma su una cosciente fiducia religiosa nei confronti dell’ambiente. Anche Castaneda sottolinea questo

rapporto particolare, riportando l’esperienza che Don Juan gli fece vivere “quando collocò un sassolino su un masso” e, invitandolo a esaminarlo attentamente, gli fece comprendere che “il *fare* ti costringe a separare il sasso da un masso più grande” (Castaneda, 1972, pp. 215-216). La volontà di controllo e conoscenza finisce per mutilare l’esperienza; solo tramite il rito e la fede nel mito è possibile cogliere l’essenza del paesaggio.

Queste pratiche religiose producono effetti non solo semiotici, ma contribuiscono anche alla creazione di forme e figure ricorrenti nel progetto di paesaggio: “il cerchio – il serpente attorcigliato – è il simbolo del ritmo e del tempo” (Warburg, 2025, p. 26), e il suo risultato fisico non è dissimile dagli *Stone Circle*³ delle isole britanniche⁴.

Un secondo esempio di pratica rituale – strettamente riferita alla capacità generativa di paesaggio – è raccolto da Messner in *Le montagne degli Dei*,



Fig. 1 - Drombohilly Stone circle (1100-800 a.C. Kerry, Ireland).
Foto originale di Michael Mitchel (Gennaio 2014), rielaborata dagli autori.

Fig. 2 - Pellegrini inginocchiati dinnanzi alla parete nord del Monte Kailash (6.638 s.l.m. Himalaya, Cina).
Fonte: <https://www.treknepalhimalayasy.com/it/trip/kailash-mansarovar-yatra-from-lucknow/>, fotografia rielaborata dagli autori.

testo in cui racconta come, nel suo viaggio attorno al monte Kailash, abbia potuto osservare i pellegrini, che lo accompagnavano, compiere periodicamente azioni divinatorie nei confronti dell'ambiente naturale, selvaggio. Essi, annota:

[...] leccano il ghiaccio, mettono le mani su impronte misteriose oppure raschiano con piccoli sassi dentro le cavità della roccia che trovano lungo il percorso. Alla «pietra di prova del peccatore» strisciano in un labirinto di blocchi di roccia. Si dice che chi rimane incastrato dimostra di aver peccato.
(Messner & Martin, 2022, p. 99)

Le testimonianze appena riportate testimoniano l'idea del fare paesaggio come processo transitorio: l'essere umano modifica l'ambiente attraverso il rito e, al contempo, l'ambiente modifica l'essere umano. Questo rapporto, che si fonda nel mito, produce coscienza attraverso il rito. E quindi la cura e la domesticazione sono un "processo trasformativo continuo" (Nunes, 2018, p. 16), dove entrambe la

parti in gioco cambiano: i pellegrini, come i Pueblo, trasformano l'ambiente e al contempo vengono trasformati, nell'atto stesso di cercare misura in esso. Il mito, dunque, non si esaurisce nel rapporto religioso con l'ambiente, ma si concretizza necessariamente nel rito: "presuppone una realtà assoluta" (Eliade, 1974, p. 32), e nell'azione rituale la sua esistenza viene verificata.

Warburg sottolinea come l'atto dell'ascendere, del salire sia "l'*excelsior* dell'uomo, il quale tende dalla terra al cielo" e questo "è l'atto simbolico per eccellenza" perché "conferisce all'uomo deambulante la nobiltà del capo rivolto verso l'alto" (Warburg, 2025, p. 26). In questo rito l'altezza lo definisce, l'ascendere lo misura, l'essere immerso nell'ambiente lo cambia: il rito forma l'uomo attraverso l'ambiente e il paesaggio è il prodotto complesso di queste interazioni.

Anche De Luca e Matino rafforzano questa teoria; concentrandosi sui miti della religione cristiana, **85**



riportano come: “provoca vertigini scoprire che il monte più alto, immaginato come trono del divino possa diventare luogo di ibrida coabitazione” (De Luca, Matino, 2012, p. 59) tra essere umano e divino, tra uomo e ambiente. Nei loro scritti emerge con chiarezza come l’altezza sia “teatro di dispute decisive”, dove l’uomo, attratto – “poiché Dio abita l’altezza” (De Luca, Matino, 2012, p. 59) – si misuri con l’*hybris*. Il tentativo di esorcizzarne l’incontrollabile azione ambientale trasforma inevitabilmente l’essere umano: il desiderio di conoscenza e di dominio lo spinge oltre il limite del proibito. Così accade a

86 Mosè che, durante la prima ascensione al Siani, attratto dal cespuglio ardente, venne invitato a levarsi i sandali, compiendo “arrampicata scalza”, il cui risultato è “un raddoppio di intesa fisica con la superficie” (De Luca, Matino, 2012, p. 13), con l’ambiente. Analogamente, osserva Warburg, nelle pratiche agricole e venatorie, i Pueblo si mascheravano e si identificavano con la loro stessa preda, o con i frutti della terra, diventando parte integrante dell’ambiente. L’ennesimo rito, attraverso cui rimuovere i filtri che esistono tra essere umano e ambiente: “una misteriosa metamorfosi mimica” (Warburg, 2025, p. 28) che li portava a credere di assicurarsi il successo della caccia o del raccolto, che di fatto tra-



Fig. 3 - Pellegrini buddisti misurano ritualmente il Monte Kailash strisciando sui sassi, come riportato da Reinhold Messner. Fonte: <https://www.tibet-roads.fr/circuit/pelerinage-mt-kailash/>, fotografia rielaborata dagli autori.

Fig. 4 - Pellegrini che durante il rito risalgono le pendici innevate del Monte Kailash. Fonte: <https://deborahking.com/mount-kailash-the-axis-mundi-of-the-world/>, fotografia rielaborata dagli autori.

sformava il loro stesso modo di essere in rapporto all'ambiente. L'azione rituale, perseguita dai Pueblo per "la ricerca collettiva del cibo" Mauss (Warburg, 2025, p. 28), diventa quindi un'azione generativa di paesaggio dove magia e tecnica interagiscono transitivamente, confluendo l'una nell'altra. In tali pratiche si manifesta quella commistione tra causalità logica e pensiero magico che caratterizza il mito - specialmente nelle culture ancestrali - fino all'avvento endemico della religione tecnologica. Anche Castaneda individua l'esperienza mimetica dell'ambiente come azione rituale tramite la quale comprendere l'essenza del paesaggio. Tra le lezioni

di Don Juan, si ritrova memoria di una seconda esperienza rituale del dato ambientale:

Un'improvvisa folata di vento mi colpì in quell'istante e mi fece bruciare gli occhi. [...] «Non vedo niente» dissi.
«Lo senti soltanto» replicò.
«Ti ho portato apposta in cima a una collina» [...] «Siamo facilmente individuabili qui e qualcosa sta venendo verso di noi».
«Che cosa? Il vento?»
«Non proprio il vento» [...] «Ti può sembrare il vento, perché il vento è tutto quello che conosci.»
(Castaneda, 1972, p. 79)

Nel racconto dello scrittore peruviano questo inciso 87

precede un processo rituale in cui i protagonisti, una volta investiti dal vento, raccolsero delle “fascine” strappate dai cespugli e, tornati sulla cima della collina, una volta copertisi con le stesse, osservarono “come il cosiddetto vento cessasse di soffiare”, perché grazie al rito erano diventati mimetici, “invisibili” (Castaneda, 1972, p. 79), proprio come i Pueblo: tramite la danza erano diventati paesaggio.

I Pueblo, che hanno avuto modo di protrarre il loro credo nel mito fino a tempi relativamente recenti, sono un raro esempio di ibridazione: “non sono più dei veri raccoglitori allo stato primordiale, per i quali non esiste un’attività riferita al futuro”, ma parimenti rimangono altro dagli “europei rassicurati dalla propria tecnologia, che attendono l’avverarsi di un risultato perché previsto da leggi organiche o meccaniche” (Warburg, 2025, p. 28). Più nello specifico, Warburg sottolinea come i Pueblo si trovino “a metà strada tra magia e *logos*, e lo strumento con cui si orientano è il simbolo”, questo perché “tra il raccoglitore primordiale e l’uomo che pensa, si trova l’uomo che istituisce connessioni simboliche” (Warburg, 2025, p. 28), le quali hanno inevitabilmente ricadute fisiche sulla forma del paesaggio. Dunque, le danze dei Pueblo rappresentano non solo un momento di pensiero simbolico, ma anche un’azione concreta sul territorio, capace di trasformarlo, più di altre pratiche religiose, spesso già trasformate dall’avvento della tecnologia, che in molti casi ne ha decretato l’esaurimento.

I riti dei Pueblo incarnano un fortunato paradosso in cui, grazie a una “danza pantomimica, l’imitazione è dunque un atto culturale”, che avviene solo tramite la deliberata accettazione di “una perdita di

Fig. 5 - Uno scatto che mostra i pellegrini che si allontanano dal Monte Kailash dopo aver compiuto il rituale. Fonte: <https://www.tibet-roads.fr/circuit/pelerinage-mt-kailash/>, fotografia rielaborata dagli autori.

sé, un consegnarsi fideistico a un’entità estranea” (Warburg, 2025, p. 30): l’ambiente. Le conseguenze fisiche di questo processo sono la ‘domesticazione’ del selvatico, l’appropriazione delle sue proprietà.

Coscienza. Nichilismo e il pericolo della perdita del mito

La danza mascherata prima descritta può essere letta come una testimonianza di religiosità progettuale collettiva, un reale mito del fare paesaggio. L’atteggiamento di ciascun membro dei Pueblo nei confronti dell’ambiente che li circonda si distingue radicalmente da quello europeo: “egli considera l’animale un essere superiore, perché l’interezza della sua natura ferina ne fa una creatura dotata di forze ben maggiori rispetto al debole uomo” (Warburg, 2025, p. 30) e accetta religiosamente di collaborarci nella ferma credenza – intrisa a timore – che solo la convivenza possa portare ad un risultato più alto per entrambi, un equilibrio simbiotico. Perché “egoista è colui che ignora o trascura la condizione di simbiosi, cioè di necessaria convivenza, di tutti gli esseri”, costui “crede di poter vivere solo, entità eminente nella vera luce su oscure e dimenticabili premesse” (Gadda, 1953, p. 655). Ancora più nello specifico, Warburg annota questi incisi: “guarda l’antilope, che è velocità pura e corre tanto più veloce dell’uomo; oppure l’orso, che è tutto forza. Gli uomini sanno solo fare in parte ciò che l’animale è, interamente”, chiarendo che questo “pensiero fantastico”, che in un primo momento può sembrare ingenuo, rappresenta invece il primo stadio di una “spiegazione scientifico-genetica del mondo” (Warburg, 2025, p. 31) e quindi della relazione che questo



potrebbe intraprendere nei confronti della natura. In sintesi, “si tratta di stabilire un nesso tra le forze naturali e l’uomo, di creare cioè il *symbolon*, l’anello di congiunzione” (Warburg, 2025, p. 31). Questo approccio magico verso la natura si rivela fondato su una fiducia illimitata nella collaborazione tra specie, in un processo virtuoso di generazione di paesaggio. Infine, tornando al rapporto mito-tecnologia, vale la pena porre un quesito metaforico:

In che modo si svincola l’umanità da questo legame coatto con un rettile velenoso assunto come causa? (Warburg, 2025, pp. 62-63)

La risposta dell’autore è inequivocabile:

La nostra età tecnologica non ha bisogno del serpente per spiegare e comprendere il fulmine. Il fulmine non terrorizza più l’abitante della città, né questi agogna più il benefico temporale come unica sorgente d’acqua. Egli ha il suo acquedotto, e il fulmine-serpente è deviato direttamente a terra dal parafulmine. La spiegazione fornita dalle scienze naturali fa piazza pulita della causalità mitologica. (Warburg, 2025, pp. 62-63)

Questo è il risultato di una scissione epocale, in cui fede e sapere sono stati sezionati e conservati in due universi esistenziali distinti, non più comunicanti, in cui la causalità mitologica viene sostitui-



ta da quella tecnologica, eliminando lo sgomento dell'umanità di fronte all'incertezza e alla minaccia naturale: l'essere umano non teme "più il serpente a sonagli", e "il fulmine imprigionato nel filo - l'elettricità catturata - ha prodotto una civiltà che fa piazza pulita del paganesimo" (Warburg, 2025, p. 66) dei suoi riti, dei suoi miti e del paesaggio che ne consegue. Alla luce di questa disgiunzione materiale, esperienziale e cognitiva tra umanità e ambiente, occorre chiedersi quale valore rimanga racchiuso nella progettazione e nella cura del paesaggio; nel momento in cui "le forze della natura non sono più concepite come entità biomorfe o antropomorfe, ma come onde infinite che obbediscono docili al comando dell'uomo" (Warburg, 2025, p. 66).

L'essere umano ha bisogno di una mappa che lo aiuti a non cadere nelle insidie della modernità - come suggerisce Lucina Caravaggi - soprattutto dell'as-

sioma culturale che oppone la natura alla cultura, la tecnologia al selvaggio; a tal fine è necessario "rompere l'automatismo delle disgiunzioni e le certezze del pensiero binario, [...] abbandonare la grande distinzione che ha alimentato in modo così efficace il predominio della cultura occidentale su tutti gli altri mondi [...] rinunciare a pensare nei termini di Natura e Cultura" (Caravaggi, 2022, p. 10) come sistemi opposti e contrari, ma piuttosto vederli come organismi additivi, comunicanti, capaci di coadiuvarsi a vicenda.

La posta in gioco è dunque l'estremo indebolimento delle "relazioni condivise" che "hanno sempre consolidato la narratività di un processo di paesaggio regolato da saggezza", ma anche da incertezza, "acquisendo il valore di un mito per sempre" (Venturi Ferriolo, 2016, p. 28).

In conclusione, "lo sguardo sul mito sfocia nella

Fig. 6 - Performing Hopi Snake Dance Ceremony at pueblo of Oraibi, Arizona, 1898 (CHS-4660). Fotografia originale di George Wharton James. Immagine in pubblico dominio, via Wikimedia Commons, rielaborata dagli autori.

Fig. 7 - Danzatori mascherati, da: Il rituale del Serpente (Warburg, 2025, p. 37). Immagine rielaborata dagli autori.



forma finale del mondo con le sue regole spaziali di saggio comportamento” solo se accetta l’incontrollabilità dell’ambiente; perché attraverso il mito “l’occhio entra nei luoghi per svelarne l’essenza paesaggistica, cogliendo le relazioni dell’accadere” (Venturi Ferriolo, 2016, p. 33).

Se “il paesaggio è la manifestazione sensibile” delle relazioni ambientali in funzione dell’essere umano, esso rappresenta anche il “sistema di relazioni che si determina nell’ambiente bio-fisico e antropico e che caratterizza il rapporto delle società umane e dei singoli individui con l’ambiente e con il territorio, con i siti e i luoghi in cui si sono sviluppati, abitano e operano” (Calzolari, 2000, p. 56), esorcizzandoli. Riconoscere che l’umano è già coinvolto nei cicli naturali impone una visione simpoietica⁵ del paesaggio che non si controlla, ma si co-abita. Questo rapporto impreciso, ma estremamente efficace, può avveni-

re di nuovo attraverso la tensione tra uomo e natura che scaturisce dalla ritualità come pratica del mito. Pensare il progetto come una danza, in cui il ritmo è dato dai modi della convivenza, un rito con cui “liberarsi dalla presunzione” (Castaneda, 1972, p. 33) del controllo, proprio come quello rievocato da Federico Fellini in una delle sequenze finali di *8½*, mettendo in scena la processione, la forma circolare e la ‘cosmogonia quotidiana’ (Eliade, 1974).

Note

¹ João Nunes, lezioni introduttive ai suoi corsi presso l'Accademia di Architettura di Mendrisio, dove è professore ordinario dal 2016.

² Un enunciato performativo è un'espressione che, nel momento in cui viene pronunciata, compie un'azione, invece di descriverla.

³ *a circle of large stones, usually standing stones, put in position by people in prehistoric times (= the period before there were written records)*. Da Cambridge Dictionary.

⁴ Si veda, in proposito, anche Ernesto De Martino, *Sud e magia* (1959). L'autore analizza come i riti collettivi di esorcismo e scongiuro, osservati nelle comunità rurali dell'Italia meridionale e in particolare in Abruzzo, rappresentino una forma simbolica di mediazione tra l'uomo e le forze naturali. Tali pratiche, al pari dei riti descritti da Warburg, costituiscono dispositivi di interpretazione e trasformazione del paesaggio, in cui il gesto rituale produce significato e ordine nel rapporto con l'ambiente selvaggio.

⁵ *Simpoietica*: dal greco *poiein* (fare, generare), il termine indica un sistema generativo e relazionale in cui molteplici agenti, umani e non umani, co-producono l'ambiente in modo interdipendente. Contrapposta al modello *autopoietico* (autoreferenziale), la visione simpoietica – ripresa da Donna Haraway – descrive forme di progettazione e convivenza fondate su co-evoluzione, mutualismo e responsabilità condivisa.

Riferimenti bibliografici

Armiero M. 2013, *Le montagne della patria. Natura e nazione nella storia d'Italia. Secoli XIX e XX*, Einaudi, Torino.

Calzolari V. 2000, *Conferenza Nazionale per il Paesaggio. Lavori Preparatori*, in Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Gangemi, Roma.

Caravaggi L. 2022, *Co-Evolution*, «Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio», vol. 20, n. 2, pp. 5-25, Firenze University Press, Firenze.

Castaneda C. 1972, *Viaggio a Ixtlan*. Le lezioni di don Juan, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma.

De Luca, E., Matino, G. 2012, *Sottosopra. Alture dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano.

Eliade M., 1974, *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano.

Gadda C. E. 1991, *L'egoista*, in L. Orlando, C. Martignoni, D. Isella (a cura di), *Carlo Emilio Gadda, Saggi giornali favole e altri scritti*, Vol. III, Garzanti, Milano, [ed. orig. 1953], pp. 654-667.

Heidegger M. 1952, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano.

Mauss M., *Teoria generale della magia*, New Compton Editori, 1975.

Messner R., Martin R.P., 2022, *Le montagne degli Dei. Viaggio sulle montagne sacre di tutto il mondo*, Corbaccio, Milano.

Michelstaedter C. 1982, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano.

Nunes J., 2018, *Produrre Paesaggio in L'architetto* n.3, Edizioni di Comunità, Roma.

Nietzsche F., 1915, *Così parlò Zarathustra*, Fratelli Bocca Editori, Milano.

Turri E., 1974, *Antropologia del paesaggio*, Edizioni di Comunità, Milano.

Venturi Ferriolo, M., 2016, *Paesaggi in Movimento. Per un'estetica della trasformazione*, Habitus, DeriveApprodi, Roma.

Warburg A. 2025, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Adelphi, Milano [ed. orig. 1939].

Whatmore S., 2002, *Hybrid Geographies: Natures Cultures Spaces*, SAGE Publications.