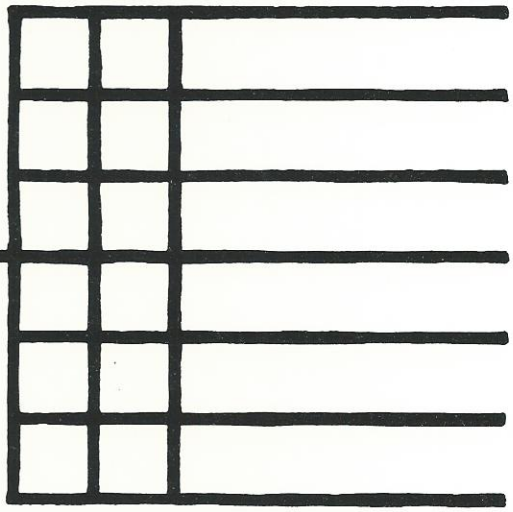

LA RICERCA FOLKLORICA

contributi allo studio della cultura delle classi popolari

I frutti del Ramo d'oro
James G. Frazer e le eredità dell'antropologia

Rivista semestrale - numero 10, ottobre 1984

DIRETTORE RESPONSABILE: ***Glauco Sanga*** *(Milano)*

GRAFO EDIZIONI
25123 Brescia, via A. Bassi, 20
Tel. (030) 393221-308957

COMITATO DI DIREZIONE: ***Giulio Angioni*** *(Cagliari),* ***Guido Bertolotti*** *(Bergamo),* ***Pietro Sassu*** *(Bologna),* ***Elisabetta Silvestrini*** *(Roma),* ***Italo Sordi*** *(Milano)*

REDAZIONE: 20162 Milano, Via Paolo Rotta, 13
Tel. (02) 8320882

COLLABORATORI: ***Moyra Byrne*** *(Washington),* ***Lidia Beduschi*** *(Mantova),* ***Giorgio Raimondo Cardona*** *(Roma),* ***Roberto Lionetti*** *(Roma),* ***Enzo Minervini*** *(Milano),* ***Sandra Puccini*** *(Roma),* ***Sandro Spini*** *(Bergamo),* ***Massimo Squillacciotti*** *(Roma)*

La rivista è pubblicata con il contributo del Consiglio nazionale delle ricerche (CNR)

Registrazione del Tribunale di Brescia
n. 18/80 del 5 settembre 1980 *ISSN 0391-9099*

Abbonamento annuale (due numeri) £ 38.000
(estero £ 60.000)
c.c.p. n. 11017258 - intestato a:
Grafo edizioni via A. Bassi 20 - 25123 Brescia
L'abbonamento si considera tacitamente rinnovato per l'anno successivo se non viene espressamente disdetto.
Un volume £ 22.000

Oltre Frazer
Osservazioni sul rapporto magia-scienza

Fabio Dei

1. La magia come residuo

Il dibattito antropologico sulla nozione di magia è stato a lungo influenzato da un approccio interpretativo tipico della tradizionale sociologia della conoscenza. Il sociologo e l'antropologo attribuiscono carattere di assoluta certezza alla propria visione del mondo. Conseguentemente, suddividono a priori le credenze studiate in vere (proprie, normali) e false (altrui, diverse). Le prime sono considerate non problematiche, in quanto naturale e diretto rispecchiamento della realtà, conseguenza di un apprendimento immediato che non ha bisogno di essere spiegato. Devono invece essere spiegate, in quanto ovviamente errate, le credenze «diverse»: esse appaiono frutto di una distorsione percettiva, di un disturbo del normale processo di apprendimento, del condizionamento subito da fattori esteriori.

Sono in particolare le scienze naturali classiche a costituire il modello di un sistema «reale» di credenze, prodotto normale e immediato dell'esperienza: non a caso la sociologia della conoscenza ha trascurato in modo vistoso lo studio delle credenze scientifiche. La scienza esiste semplicemente perché è vera: le credenze diverse sono paragonate con quelle scientifiche per evidenziarne gli elementi falsi, i quali sono poi spiegati in termini di patologia o di fattori indotti, oppure ricondotti al modello di normalità attraverso interpretazioni più o meno complesse (cfr Barnes 1979, pp. 15-19).

La teoria frazeriana della magia applica questo approccio, per così dire, nella sua forma pura. Da qui la centralità che in essa riveste il rapporto magia-scienza: la verità della scienza è assunta come asse di riferimento per identificare l'errore della magia. Vorrei sottolineare tre implicazioni della posizione frazeriana che mi sembrano particolarmente rilevanti:

1) Magia e scienza sono situate ad un medesimo livello cognitivo. Frazer considera entrambe tecniche o modalità di funzionamento dell'intelletto, attraverso le quali l'uomo cerca di conoscere la realtà e di agire su di essa: risultati diversi di uno stesso modo di porsi di fronte al mondo. La loro differenziazione risulta poi interna all'ambito di una teoria della conoscenza, che per Frazer è quella empirista classica: si conosce attraverso l'associazione delle percezioni sensibili tratte dall'esperienza.

2) In questo quadro epistemologico, la scienza è concepita come accumulazione di sapere empirico da cui «spremere», attraverso l'induzione, leggi dotate di un assoluto valore di verità (Jarvie-Agassi 1967, p. 175). Essa rappresenta il progressivo — tendenzialmente integrale — disvelamento di una realtà oggettiva, precedente al momento della conoscenza, che esiste indipendentemente dall'uomo e al di fuori di esso. Criterio determinante di scientificità è per Frazer la rigorosa adesione al metodo induttivo. Così, magia e scienza si assomigliano per il solo fatto di postulare un ordine oggettivo della natura regolato da leggi invariabili; tuttavia,

«mentre l'ordine su cui poggia la magia non è che una estensione, per falsa analogia, dell'ordine con cui le idee si presentano alla nostra mente, l'ordine stabilito dalla scienza deriva dalla paziente ed esatta osservazione dei fenomeni stessi» (Frazer 1973, p. 1095).

3) La magia si trova così ad essere definita come residuo logico (e storico) della scienza. Il suo dominio è circoscritto non da propri positivi criteri (anche se Frazer presenta come tali le leggi di similarità e contatto), bensì dall'estensione che volta per volta assume il dominio della scienza, secondo un rapporto di complementarità. Così, il problema del rapporto magia-scienza è risolto nel momento stesso in cui si pone. Frazer è molto esplicito al riguardo:

«È dunque una verità evidente, e quasi una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza» (Frazer 1973, p. 83).

Conseguenza fondamentale di tale prospettiva è la seguente: una dicotomia individuata all'interno di una determinata concezione della conoscenza, e più in generale maturata nel corso della storia culturale dell'Occidente, viene proiettata su culture che a tale storia sono del tutto estranee — e non possiedono una filosofia empirista. (cfr De Martino 1976; Wax 1963; Jorion-Delbos 1980).

2. La teoria simbolista

Formulata con estrema ingenuità, la concezione fraze-

riana ha suscitato critiche violente e feroci sarcasmi da parte di autori di generazioni successive, teoricamente più sofisticati. In particolare il funzionalismo e le scuole «sociali» di antropologia hanno sottolineato i limiti «intellettualistici» della impostazione di Frazer: egli incentrerebbe tutta l'attenzione sullo studio delle credenze e sulla ricostruzione di ipotetici processi mentali (individuali) del primitivo, trascurando i comportamenti, cioè la concretezza dell'azione magico-rituale e del contesto sociale in cui essa ha luogo. Ma soprattutto, è stata la definizione della magia come mero errore a suscitare scandalo: da un lato per le sue implicazioni crudamente etnocentriche, sia perché la stessa nozione di errore mal si adatta alla vocazione totalizzante delle concezioni funzionali (cfr Gellner 1962). Alle teorie intellettualiste si viene così contrapponendo quell'approccio, usualmente definito simbolista, che trova la sua formulazione più tipica nelle opere della scuola antropologica oxfordiana e in particolare di J. Beattie (Beattie 1966, 1975).

La magia, si sostiene, è un modo di agire prima che un modo di pensare: vale a dire, è una forma di comportamento rituale al quale i sistemi di credenze si sovrappongono a posteriori, secondo processi di razionalizzazione o di «elaborazione secondaria». Ora, il rito magico è attività di carattere non strumentale ma simbolico o espressivo: esso è usato essenzialmente come tecnica di comunicazione, e in specie si presta a «significare» nozioni astratte concernenti la struttura sociale (la solidarietà di gruppo, il potere, l'autorità politica o familiare, etc.). Risulta così rovesciato il principale assunto di Frazer: magia e scienza appartengono a due sfere distinte dell'agire e del pensare, e non è lecito raffrontarle secondo un unico metro di giudizio. Si potranno semmai raffrontare scienza e protoscienza, oppure magia tradizionale e moderni comportamenti rituali. Frazer considera la magia un errore perché la commisura ad una logica che non è la sua. Non è il difetto di razionalità ed efficacia a caratterizzare la magia: considerata nella sua natura espressiva, essa diviene perfettamente intelligibile in termini di funzionalità sociologica (o psicologica, esistenziale, etc.).

Le teorie simboliste riescono così a dar conto della diversità (non scientificità) della magia, salvandola al contempo dalla qualifica di «tessuto di illusioni» che Frazer e Tylor le attribuivano. Più complesse e sofisticate rispetto alle formulazioni intellettualistiche, anch'esse non sono tuttavia esenti da difficoltà.

Anzitutto, per il fatto di supporre un pensiero guidato da un determinismo binario (strumentale/espressivo), la cui interna articolazione risulta difficilmente precisabile. Concezione binaria che tende poi ad essere proiettata su scala interculturale, generando l'immagine di uomini civilizzati («noi») sostanzialmente razionali (che agiscono cioè sulla base delle proprie convinzioni e motivazioni), e di primitivi dominati dalla affettività, o comunque impegnati ad esprimere simbolicamente significati dei quali non sono coscienti. Ancora, estremamente problematico appare il metodo funzionalista di interpretazione dei simboli, consistente nel leggere un'affermazione in un atto, e nell'attribuire alle azioni rituali un «significato» nascosto: se non altro, tutto ciò lascia inspiegata la ridondanza dell'espressione simbolica rispetto al presunto significato, che di solito viene fatto coincidere con pochi e tutto sommato banali principi riguardanti la realtà naturale e sociale (Sperber 1981, p. 8 sgg.; per delle valutazioni critiche dell'approccio simbolista si vedano Jarvie-Agassi 1967, 1973: Jarvie 1964, 1976; Horton 1968; Winch 1964).

Ma ciò che soprattutto interessa rilevare è come le teorie simboliste non superino quei medesimi limiti che abbiamo visto caratterizzare l'impostazione frazeriana: una inadeguata concezione della scienza e una definizione residuale della magia. Consideriamo l'argomento centrale dei simbolisti: la magia non può essere un errore perché, nelle realtà culturali studiate, coesiste con forme di sapere empirico e di comportamento razionalmente orientato. Ora, la separazione operata all'interno delle culture non occidentali tra una presunta sfera del sapere empirico e strumentale e una presunta sfera della magia è del tutto arbitraria. Essa deriva dalla sovrapposizione ai dati culturali studiati di criteri e valori — i nostri — che sono loro estranei e ne spezzano l'unità e l'interna coerenza. Gli indigeni non separano magia e tecnica empirica, come non le separava, p. es., la cultura europea medioevale. Piuttosto che produrre razionalizzazioni a posteriori di un comportamento spontaneamente magico (se non forzati in tal senso dall'etnologo), essi elaborano giustificazioni magiche della tecnologia (cfr Jarvie 1964).

L'insistenza di funzionalisti e simbolisti nel voler relegare la magia nella sfera teoreticamente neutrale dell'espressività (affettiva, sociologica, etc.) è frutto ancora una volta di una troppo ristretta epistemologia che identifica la scienza con il metodo induttivo, vede in essa la rivelazione necessaria di verità assolutamente oggettive e le riserva l'intero ambito del pensiero razionale. Non si deve valutare e spiegare la magia nei termini della razionalità scientifica, come etnocentricamente fa Frazer. Ma ecco l'etnocentrismo rifarsi sotto, in modo anche più insidioso, nella prospettiva «espressivista», con la pretesa che solo la scienza, la nostra scienza, possa considerarsi forma di pensiero finalizzato alla conoscenza e al controllo della realtà.

Volendo salvarla dall'accusa di irrazionalità, si finisce così per negare alla magia il confronto con ogni possibile criterio di razionalità, anche con i più generici che applichiamo alle nostre credenze scientifiche, come la coerenza intellettuale e la conformità a un fine (Jarvie-Agassi 1967, p. 187).

Il modello interpretativo di cui si diceva all'inizio si evidenzia così chiaramente anche nell'approccio simbolista allo studio della magia. Il concetto di attività espressiva è un artificio che maschera la riaffermazione dell'equazione noi = scienza = unica possibile verità, e la sostanziale incapacità di comprendere le credenze «diverse».

3. Magia e scienza: affinità epistemologiche

L'approccio simbolista non risolve dunque i problemi che

le credenze e i comportamenti «magici» pongono alla moderna razionalità occidentale, al modo «scientifico» di rapportarsi al mondo. O perlomeno, non risolve la questione centrale, formulata già da Frazer con estrema chiarezza: la definizione dello statuto epistemologico della magia. La ricerca è anzi sviata da questa direzione. I simbolisti spostano il problema da «perché certe persone professano credenze e compiono atti magici?» a «cosa significano gli atti magici?». Anche volendo ammettere che questi ultimi significhino qualcosa di altro da sé, ciò non dice nulla sulla specificità della loro natura teoretica: la funzione simbolica, dove esiste, è incidentale e non costitutiva rispetto a tale natura, e può del resto essere riconosciuta con altrettanta facilità in azioni e credenze di tipo strumentale (cfr Jarvie-Agassi 1967, p. 182; Horton 1960, p. 204).

Occorre dunque fare un passo indietro, tornando ad interrogarsi sulla magia in quanto forma di conoscenza e sul suo rapporto con altre forme della produzione (e riproduzione) del sapere, prima fra tutte la scienza. Si tratta di riformulare l'intero problema alla luce di certe acquisizioni della epistemologia contemporanea che l'antropologia tende spesso ad ignorare, restando legata a un positivismo di vecchio stampo, o meglio accettando in modo non problematico le concezioni ingenuamente induttiviste del senso comune (cfr Barnes 1968, p. 94).

Punto centrale è proprio la critica dell'induttivismo. Ogni atto conoscitivo, sia pure la più semplice percezione sensoriale, è «carico di teoria»: non ricezione passiva, ma attiva elaborazione intellettuale sulla base di preesistenti strutture cognitive. La conoscenza non è l'approssimazione progressiva ad una verità che esiste di per sé, bensì l'imposizione di modelli interpretativi ad una realtà di per sé ambigua e indifferenziata. In questa prospettiva, magia e scienza possono essere avvicinate in quanto varianti di una stessa attività modellizzante. Entrambe perseguono la spiegazione e il controllo dei dati empirici secondo criteri di coerenza ed economicità. Nessuna delle due possiede a priori superiore dignità ontologica: sono diversificabili in base a caratteristiche intrinseche (p. es. il contenuto, la metodologia, le possibilità di verifica e di sviluppo, etc.), ma non in rapporto a criteri esteriori ed assoluti come verità, efficacia, razionalità. Il rapporto con l'esperienza, che i simbolisti ritengono caratteristica esclusiva del «modo di pensare» scientifico (Beattie 1970, pp. 241, 249, 254), è necessariamente presente anche nei modelli che chiamiamo magici: solo che, in entrambi i casi, si tratta di un rapporto molto meno univoco di come lo intende il realismo ingenuo. L'esperienza, per tradursi in conoscenza, deve essere categorizzata, dal momento che il patrimonio biologico dell'uomo non comprende un linguaggio di osservazione naturale. I «fatti» sono espressi in termini che acquistano senso solo all'interno di determinati orientamenti teorici; sono anch'essi «carichi di teoria» e non riflettono la realtà senza mediazione.

Non solo: oltre a rispondere ad una stessa finalità cognitiva, magia e scienza implicano lo stesso tipo di procedure intellettuali, in particolare l'«analogia» e la «metafora». Lontano dall'essere esclusivamente proprie di magia, religione ed arte, come pretendono i simbolisti, analogia e metafora giocano un ruolo di primo piano nello stesso pensiero scientifico (cfr p. es. Hesse 1980). La teoria è una metafora creata allo scopo di comprendere fenomeni nuovi o problematici nei termini o di una parte di cultura preesistente, familiare e concettualmente ordinata, o di una rappresentazione costruita ex novo, comprensibile e manipolabile attraverso le nostre attuali risorse (Barnes 1979, p. 65). Il processo di modellizzazione stesso si definisce del resto come tentativo di rispondere ad una situazione enigmatica «X» operando su un dispositivo «M» (reale o astratto, naturale o artificiale) che ha con «X» una relazione analogica. Definizione che, come si vede, è applicabile alla conoscenza magica altrettanto bene che a quella scientifica (Geymonat-Giorello 1980).

Non esiste una logica o una razionalità particolare, che caratterizzi la scienza come separata funzione cognitiva: al contrario, essa implica tutti i possibili tipi di procedure intellettuali. Lo stesso vale per la magia. Come la scienza, e come ogni altro sistema di pensiero, essa nasce dal bisogno di spiegare il mondo, di sovrapporre l'ordine al caos, e come la scienza tende a farlo attraverso l'uso di modelli prevalentemente analogici e metaforici. Si costituisce dunque fin dall'inizio come «cosmologia», in grado di fornire un senso ai dati dell'esperienza integrandoli nei propri schemi, dotata di un certo grado di coerenza, di capacità predittiva, di efficacia pratica. Che tali qualità siano meno sviluppate rispetto alla scienza non è qui rilevante. Le basi teoriche di quest'ultima hanno con il mondo un rapporto ipotetico, non sono necessarie e vincolanti, né conducono ad alcuna certezza. L'incertezza è intrinseca ad ogni forma di conoscenza: la comprensione del mondo è sempre opera a finale aperto.

4. Una interpretazione neo-intellettualista

Le tematiche che ho cercato di sintetizzare sono state usate a diversi livelli di approfondimento e con diversi risultati da antropologi, sociologi e filosofi interessati ad una riformulazione in chiave cognitiva dei problemi riguardanti la magia, la religione e altri sistemi di credenze non scientifiche. Il più delle volte, tuttavia, sono servite come semplici spunti o suggestioni, conducendo ad esiti teorici magari stimolanti ma disorganici ed episodici: così che appare difficile ricostruire in proposito un quadro di studi sistematico e coerente (per il resoconto di alcune teorie e per una vasta bibliografia si veda Guthrie 1980).

Il più consistente sforzo di sistematizzazione della materia è senza dubbio quello compiuto da Robin Horton in un saggio ormai classico, sul quale converrà soffermarsi (Horton 1967). Si tratta del tentativo di evidenziare le caratteristiche comuni al pensiero scientifico occidentale e a quello di tipo magico-religioso presente nelle società tradizionali africane, partendo dal presupposto che entrambi possono essere trattati come forme di pensiero teoretico. Come base della sua analisi, Horton assume alcune proposizioni intorno alla natura e alle funzioni del pensiero

teoretico in generale, considerato nella sua opposizione al «senso comune»:

1) Ogni teoria esplicativa tende a ricercare l'unità al di sotto dell'apparente diversità, la semplicità al di sotto dell'apparente complessità, l'ordine al di sotto dell'apparente disordine, la regolarità al di sotto dell'apparente anomalia. La scienza opera tale processo elaborando uno schema di entità o forze, che appartengono a un numero limitato di generi e sono regolate da pochi principi generali. Esperienza e teoria sono legate da Regole di Corrispondenza, che identificano eventi interni allo schema teoretico con eventi che hanno luogo nel mondo empirico. Ora, il pensiero magico-religioso tradizionale usa il medesimo procedimento: spiriti, divinità, «poteri», etc. hanno questo in comune con molecole, onde e altre nozioni scientifiche: costituiscono schemi per l'interpretazione della diversità dell'esperienza quotidiana in termini di azione di un numero limitato di forze. (Horton 1967, pp. 132-3). Nel caso di nozioni teoretiche proprie della scienza contemporanea come atomi, particelle, etc., il raffronto può essere spinto anche oltre: si tratta di entità non soggette alla osservazione diretta; le proprietà loro attribuite sono verificabili non direttamente, ma solo attraverso il comportamento di oggetti e fenomeni osservabili che sono assunti come «sintomi» di variazioni nel non osservabile (Horton 1960, p. 206). Non vi è nulla di «mistico» in tutto ciò, o di irrazionale: simili giudizi sono dettati dalla incomprensione dei sottostanti schemi teoretici e dell'idioma particolare nel quale sono espressi. Per esempio, l'affermazione che certi animali *sono* le anime degli antenati non contiene alcuna inconsistenza logica, non è espressione di un pensiero diverso dal nostro: si tratta piuttosto della logica e coerente applicazione di diversi presupposti teorici. L'identità che essa stabilisce non è letterale né meramente simbolica: ha la stessa natura delle relazioni implicate dalle asserzioni scientifiche (per esempio: l'aumento di pressione di un gas *è* l'aumento di velocità di una miriade di particelle).
2) La teoria pone i fenomeni in un contesto causale più ampio di quello fornito dal senso comune. La spiegazione causale scientifica e quella magico-religiosa sono della stessa natura: entrambe utilizzano il riferimento ad entità teoretiche come legame tra l'evento da spiegare e una causa naturale non direttamente esperibile come tale.
3) Il senso comune e la teoria hanno ruoli complementari nella vita quotidiana. Essi non si escludono reciprocamente, essendo bensì usati in diversi momenti e in diversi tipi di attività. Raramente insorge un conflitto di competenze. Per esempio, per un chimico che usa del sale in cucina non sarà pertinente l'applicazione delle proprie conoscenze scientifiche su quella sostanza; mentre in laboratorio non gli servirà il senso comune culinario. Allo stesso modo, le culture tradizionali fanno ricorso al «mondo magico» solo in determinate circostanze alle quali il senso comune, che pure è di solito lo strumento più pratico ed economico, non è in grado di far fronte.
4) Il livello della teoria varia con il contesto. Alla scienza è familiare la distinzione tra diversi livelli di teoria (*low-level* e *high-level theory*), che danno conto di campi di esperienza di diversa ampiezza. I concetti centrali del livello inferiore divengono casi particolari del livello superiore, che li ingloba in una più ampia prospettiva causale. Un esempio di stratificazione teorica nel pensiero tradizionale è dato dalla coesistenza, in molte religioni africane, di credenze politeiste e del concetto di una unica divinità suprema. Questa apparente contraddizione, che molti antropologi hanno considerato tipica della insensibilità logica del «pensiero primitivo», diviene comprensibile supponendo che le credenze in questione operino come norme interpretative in relazione a contesti sociali di diversa ampiezza: comunità specifica (per esempio tribù) per il politeismo, socialità allargata (universo) per il monoteismo. Riferendosi ad un ambito culturale a noi più familiare, può essere analogamente spiegata la pacifica coesistenza dei principi monoteistici della teologia cattolica con tutta una serie di culti «minori» (riconosciuti o meno dal corpo ufficiale delle dottrine), di carattere locale, familiare e persino individuale.
5) La teoria spezza l'unità degli oggetti dell'esperienza, analizzandone le diverse componenti, che poi reintegra in un contesto unitario più ampio.
6) Nella costruzione di modelli teoretici, la mente tende a trarre ispirazione dall'analogia tra le osservazioni da spiegare e certi fenomeni già familiari. In altre parole il pensiero teoretico, sia scientifico che magico-religioso, cerca modelli nei fenomeni familiari dell'esperienza quotidiana, in specie in fenomeni associati con la regolarità e l'ordine. Solo che mentre nella cultura occidentale i fenomeni assunti come modello sono in genere di tipo impersonale (tratti cioè dal mondo delle cose inanimate), nelle società tradizionali l'ordine e la regolarità sono tipicamente associati alle relazioni umane (trattandosi di società sociologicamente statiche). Perciò, mentre l'idioma scientifico è impersonale, quello del pensiero tradizionale è personalizzato, e tende alla elaborazione di teorie antropomorfiche.
7) La teoria che si fonda sull'analogia con fenomeni familiari tende a inglobare solo un aspetto limitato di tali fenomeni. Il pensiero teoretico opera cioè una selezione sui fenomeni assunti come modello, astraendo gli aspetti pertinenti alla costruzione della teoria da quelli irrilevanti o contraddittori. Così, se per esempio la nozione di divinità è antropomorfica, essa può non comprendere tuttavia certe dimensioni della vita umana, come le funzioni biologiche, il modo di vestire e così via (quali dimensioni siano non pertinenti dipende da variabili culturali). Analogamente, non è pertinente interrogarsi, per esempio, sul colore e il sapore delle molecole.
8) Una volta costruito, uno schema teoretico si sviluppa secondo linee che finiscono per oscurare l'analogia sul-

la quale si era originariamente fondato. Le teorie vanno progressivamente modificandosi nel tentativo di fronteggiare dati recalcitranti o di estendere il proprio ambito di applicazione, fino a rendere irriconoscibile la propria origine.

La maggiore difficoltà della posizione di Horton mi pare consista nella ingombrante presenza della nozione di «senso comune». Horton introduce questa nozione senza preoccuparsi di precisarla: sembra che con essa voglia intendere una conoscenza che resta ancorata alla mera percezione empirica e costruisce relazioni causali solo attraverso l'induzione e l'inferenza («mettere insieme due e due», Horton 1967, p. 135). Definizione che sembra reintrodurre una forma di dicotomia cognitiva. Da un lato il dominio del senso comune, dove l'uomo recepisce direttamente e passivamente una esperienza sempre uguale a se stessa. Dall'altro, il dominio del pensiero teoretico, nelle due varianti scientifica e magico-religiosa, che svolge una funzione conoscitiva di grado superiore: si rapporta all'esperienza in modo non univoco, selezionandone i dati e interpretandoli sulla base di propri schemi. Ma è proprio il riconoscimento della necessità cognitiva di questa seconda funzione a rendere improponibile l'esistenza della prima.

Questo aspetto della posizione hortoniana appare dunque ambiguo alla luce delle stesse osservazioni sopra svolte sul carattere contingente e mediato di ogni possibile conoscenza. Sotto l'apparenza di spontaneità e naturalità, lo stesso senso comune cela l'operare di modelli interpretativi: esso è teoria resa assiomatica dall'uso e dal tacito consenso.

Tutto ciò non compromette la generale validità e la portata fortemente innovativa del contributo di Horton. Esso ha riacceso l'interesse per un settore di studi che il funzionalismo aveva condannato come oziosa speculazione filosofica tipica di uno stadio involuto, infantile, dell'antropologia: di più, ha fornito a tale interesse una consistente legittimazione teorica, collegandolo al contempo alle radici storiche dell'antropologia e a certe centrali problematiche del dibattito filosofico contemporaneo.

5. Sistemi aperti e chiusi

Il riconoscimento di una comune natura cognitiva di magia e scienza non cancella tuttavia il problema della loro diversità. È su questo punto che un approccio intellettualista deve misurare la propria validità, se non vuole restare nella genericità, nella tautologica affermazione di un pensiero sempre uguale a se stesso. Una volta rifiutate le dicotomie tradizionali e stabilito un certo grado di continuità tra magia e scienza, occorre, negli stessi termini teorici, individuare e spiegare le reali discontinuità, o quanto meno i motivi che le fanno apparire tali. Vorrei indicare due possibili direzioni per la soluzione del problema:

1) Pur implicando una medesima finalità e operando attraverso le medesime procedure intellettuali, scienza e magia costituiscono sistemi di pensiero fortemente differenziati, non solo sul piano dei contenuti, ma anche e prima di tutto su quello della struttura e delle interne caratteristiche formali. È una prospettiva sviluppata per esempio da autori come I.C. Jarvie, J. Agassi e dallo stesso Horton, sulla base della filosofia della scienza di K. Popper. La distinzione, operata da quest'ultimo, tra categorie conoscitive «aperte» e «chiuse» si presta in modo particolare a dar conto del rapporto scienza-magia. Così, la magia può essere definita come sistema di pensiero chiuso, caratterizzato dalla assenza di una consapevolezza delle possibili alternative al corpo di assunti teoretici stabiliti; dunque, un sistema impermeabile alla critica e alla falsificazione, ripiegato su se stesso e fondamentalmente statico. Esso implica per chi lo adotta un atteggiamento di tipo protettivo, immunizzante nei confronti delle contraddizioni interne e delle smentite provenienti dall'esterno che possano metterlo in crisi. La consapevolezza delle alternative, al contrario, è altamente sviluppata nella scienza; com'è ben noto, Popper definisce quest'ultima come sistema conoscitivo aperto, proteso verso uno sviluppo continuo attraverso la pratica sistematica della critica e sulla base del criterio di falsificabilità.
2) Tra pensiero magico e scientifico non esiste alcuna naturale ed intrinseca discontinuità: la loro differenziazione è una questione di contenuto, interna all'ambito stesso della storia della scienza. Le basi di questa prospettiva sono da ricercarsi in una epistemologia che nega l'esistenza di peculiarità logiche del pensiero scientifico, sottolineandone la continuità rispetto ad altre forme di conoscenza «pseudoscientifica» (metafisica, ideologia, etc.) ed evidenziando il carattere culturalmente e socialmente determinato di ogni sapere. Particolarmente interessante appare la possibilità di rileggere l'intera problematica alla luce delle teorie di Th. Kuhn e del ben noto concetto di paradigma. Quest'ultimo, mentre rifiuta l'idea popperiana di una scienza aperta contrapposta ad una pseudoscienza chiusa, consente di spiegare in termini di «normalità» epistemologica certe caratteristiche del pensiero magico-religioso come il dogmatismo, la resistenza alla critica, etc., che l'antropologia tradizionale ha sempre considerato segni inequivocabili di deviazione dalla norma del pensiero razionale.

L'esempio più consistente di uso del punto di vista «popperiano» ci è offerto ancora una volta da Horton. Egli cerca appunto di spiegare il pensiero tradizionale magico-religioso come sistema conoscitivo chiuso, distinguibile dalla scienza sulla base di due principali caratteristiche. In primo luogo, la mancanza della consapevolezza di alternative agli assunti teoretici adottati, la impossibilità dunque di metterli in discussione, fanno sì che tali assunti siano avvertiti dal soggetto pensante come dotati di un intrinseco potere coercitivo. È questo potere, questo carattere di irresistibile necessità, a costituire l'essenza dei concetti di sacro, *mana* e simili. In secondo luogo, la mancanza della consapevolezza delle alternative conduce ad avvertire e a vivere drammaticamente ogni attacco al sistema di credenze come una minaccia del caos sull'ordine, dunque come un evento for-

temente ansiogeno dal quale occorre proteggersi (Horton 1967, pp. 153-5). Da queste caratteristiche generali Horton fa derivare una serie di aspetti particolari dell'opposizione tra sistemi chiusi e aperti. Vediamone alcune:

1) atteggiamento magico / non magico nei confronti delle parole. Il pensiero magico-religioso tradizionale, per la mancanza di una visione delle alternative, tende a stabilire una connessione inestricabile tra il reale e le idee — dunque le parole — ad esso relative. Da qui quella sacralità e quel potere magico delle parole, in specie dei nomi, che da Frazer in poi la letteratura antropologica ha ampiamente evidenziato. Al contrario, il pensiero scientificamente orientato, cosciente della possibilità di alternative e capace di immaginarle, considera realtà, idee e parole come variabili indipendenti. La prospettiva magica gli appare intollerabile: infatti l'esistenza di diverse possibili teorie implicherebbe per essa l'esistenza di tante realtà diverse.
2) Idee-legate-a-occasioni / idee-legate-a-idee. Nelle culture tradizionali le idee non possiedono ancora quel carattere astratto e «separato» che sarà loro assegnato dalla filosofia occidentale, e appaiono indissociabili dalle porzioni di realtà cui fanno riferimento.
3) Pensiero irriflessivo / riflessivo. Il pensiero tradizionale non è portato a sviluppare una riflessione sui propri fondamenti. È cioè privo di una Logica e di una Epistemologia, discipline che invece si sviluppano necessariamente nella cultura aperta.
4) Atteggiamenti protettivi / distruttivi verso le teorie vigenti. Di fronte ai fallimenti di una teoria nella spiegazione e predizione degli eventi sono possibili due atteggiamenti:
   a) mettere in discussione la teoria che si dimostra inadeguata e cercare di sostituirla con una migliore;
   b) utilizzare credenze interne o collaterali alla teoria stessa per giustificarne il fallimento, senza porre in discussione le principali assunzioni teoretiche su cui si fonda.

   Questo secondo atteggiamento è per Horton proprio del pensiero magico-religioso tradizionale (Popper, ricordiamo, lo attribuisce ai sistemi «pseudoscientifici», per esempio psicoanalisi e marxismo, che per la loro stessa forma sono impermeabili alla critica e si sottraggono alla falsificazione). Si tratta di ciò che gli antropologi hanno chiamato processo di elaborazione secondaria, evidenziato nella sua forma tipica nel classico studio di Evans-Pritchard sulla stregoneria e divinazione zande (Evans-Pritchard 1937). Dall'altra parte, la storia della scienza occidentale è una storia di teorie scartate perché dimostratesi inservibili. Gli scienziati moderni sperano, anziché temere, di imbattersi in elementi che portino alla necessità di modificare le teorie stabilite.
5) Atteggiamento protettivo / distruttivo verso i sistemi categoriali. Quanto detto per le teorie vale anche per i sistemi di categorie attraverso i quali una cultura ordina e classifica la realtà empirica. Il principale strumento protettivo adottato in questo senso dal pensiero magico-religioso è il tabù, che Horton analizza seguendo il punto di vista di M. Douglas (Douglas 1966). Esso rappresenterebbe una difesa nei confronti di entità o eventi che minacciano le fondamentali linee di classificazione di un determinato sistema culturale. Per lo scienziato, tali eventi critici non sono qualcosa di terrificante che deve essere isolato o espulso, ma un punto di partenza, una sfida per lo sviluppo di nuovi e più adeguati sistemi categoriali.
6) Valutazione negativa / positiva del trascorrere del tempo. Nelle società tradizionali il passare del tempo è giudicato come deleterio. Ne è testimonianza il continuo richiamo, ampiamente documentato dalla letteratura antropologica, alla tradizione, agli antenati, ai «vecchi tempi» intesi come età dell'oro, nonché dalla diffusione dell'ideologia e dei rituali dell'«eterno ritorno». Il tempo che avanza, portatore del nuovo e dell'anomalo, rappresenta una seria minaccia all'ordine culturale costituito. I suoi effetti devono essere neutralizzati: e questa è la funzione dei rituali di rinascita e di rinnovamento, i quali vengono così a porsi a fianco della elaborazione secondaria e del tabù come difese culturali contro l'«angoscia epistemologica» tipica dei sistemi chiusi. Opposto è ancora una volta l'atteggiamento della moderna scienza occidentale, incentrata intorno all'idea di progresso e alla tendenza al rinnovamento come condizioni necessarie e costitutive di ogni conoscenza.

Fin qui lo schema proposto da Horton. Più che tentarne una valutazione complessiva, interessa qui evidenziarne alcuni punti deboli e il contrasto con la posizione «relativista».

6. Paradigmi

Il sistema di Horton può essere criticato da due complementari punti di vista:

1) Ammettendo il carattere «aperto» della scienza, si dovrebbe riconoscere un certo grado di apertura anche al pensiero magico-religioso. Si tratta qui di superare l'inesatta e destorificante immagine che l'antropologia ha spesso dato delle società tradizionali: immagine di sistemi assolutamente statici, sempre uguali a se stessi, posti al di fuori di ogni divenire storico che non sia mera degradazione e degenerazione. Del resto, sono ormai molti gli studi etnografici che evidenziano nelle credenze magico-religiose un alto grado di astrattezza, sistematicità e dinamismo storico, mostrando altresì come l'atteggiamento indigeno nei loro confronti, lontano dall'esaurirsi in uniforme e passiva accettazione, comprenda una vasta gamma di posizioni che giungono fino alla critica e allo scetticismo.
2) Partendo invece con l'ammettere il carattere «chiuso» della magia, non sembra difficile evidenziare anche nelle strutture del discorso scientifico l'operare di elementi di chiusura, come forti resistenze alla critica, meccanismi protettivi, etc.. Decisive in questo senso appaiono le teorie di Th. Kuhn sulla natura e il funzionamento della «scienza normale», e le relative critiche al concet-

to popperiano di falsificabilità come essenziale criterio distintivo del pensiero scientifico.

È ben noto come Kuhn definisca la scienza, nelle sue fasi «normali», come attività solutoria di rompicapo all'interno di presupposti teorici comunemente accettati o paradigmi. Il paradigma comprende un corpo specifico di concetti e teorie, nonché opinioni generali intorno alla natura e struttura del mondo. Di conseguenza, esso seleziona anzitutto i problemi conoscitivi, separando quelli pertinenti da quelli giudicati illegittimi o fuorvianti perché non commensurabili al proprio impianto teorico e alla propria visione del mondo; ugualmente, fornisce i criteri per la determinazione dei «fatti» rilevanti, dei corretti metodi e tecniche di indagine, per il confronto e l'integrazione dei fatti con la teoria, per l'accettazione o confutazione delle soluzioni proposte dai singoli ricercatori. La scienza normale opera interamente all'interno delle coordinate paradigmatiche: il suo lavoro consiste nel «tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma» (Kuhm 1978, p. 44). Compito degli scienziati non è per Kuhn la scoperta di nuovi fatti o di nuove teorie: al contrario, i fatti che sfuggono all'incasellamento sono spesso ignorati o trascurati, e l'atteggiamento verso le nuove teorie è quasi sempre di intolleranza piuttosto che, come crede Popper, di oggettiva e compiaciuta valutazione.

Siamo qui agli antipodi rispetto alla prospettiva popperiana. La scienza matura è definita proprio sulla base di quelle caratteristiche che Popper e, per quanto più da vicino ci riguarda, Horton assegnano alla pseudo-scienza e alla magia.

Le comunità scientifiche normali appaiono, nei confronti delle teorie comunemente accettate, dogmatiche e conservatrici piuttosto che rivoluzionarie. Le assunzioni paradigmatiche sono considerate dogma e come tali presentate al pubblico non specialista. L'atteggiamento verso le critiche e le smentite non è di incoraggiamento ma di resistenza. I fallimenti non spingono a mettere in crisi la teoria accettata. L'insuccesso nella risoluzione di un problema, del resto, getta discredito sul singolo scienziato piuttosto che sulla teoria (Kuhn 1978, p. 107); oppure viene attribuito all'influenza di fattori non controllati ma previsti o quantomeno compatibili con la teoria stessa.

Si vede come una simile concezione della scienza renda inutilizzabili le categorie dicotomiche proposte da Horton. Ne risulta un ulteriore ridimensionamento del divario epistemologico tra «mago» e «scienziato», se è vero che questi due modelli della soggettività conoscente risultano entrambi chiusi all'interno di sistemi dogmatici di presupposizioni, con un basso grado di consapevolezza delle alternative, refrattari alla critica e intolleranti verso ogni infrazione alle teorie e ai sistemi categoriali accettati, fortemente propensi all'uso della elaborazione secondaria, etc. Quelle caratteristiche di credenze e pratiche magiche che sembravano richiedere la nozione di uno specifico «modo di pensare» divengono perfettamente comprensibili alla luce degli stessi criteri interpretativi che usiamo per la scienza occidentale.

Lo sviluppo di tale direzione di indagine può condurre, come ha suggerito B. Barnes, ad una estensione della nozione di paradigma che lo renda applicabile all'insieme dei fatti culturali presenti in una data società. Questo autore propone (Barnes 1968) una definizione di «paradigma sociale» come insieme di categorie, teorie e pratiche accettate dall'intera comunità, apprese in connessione con esempi concreti, usate per fronteggiare problemi in concrete situazioni. Fenomeni magico-religiosi che disorientavano l'antropologia classica — è il caso, ancora una volta, della stregoneria e divinazione zande studiate da Evans-Pritchard, con la loro causalità circolare e i loro meccanismi di autolegittimazione — verrebbero così a cadere nella definizione di attività solutoria di rompicapo condotta all'interno di un insieme di regole fornite dal consenso sociale (Barnes 1968, p. 97).

7. Possibili direzioni di indagine

L'uso socio-antropologico delle teorie kuhniane, senza dubbio molto suggestivo, solleva tuttavia una serie ulteriore di problemi che non è qui il caso di approfondire. Torniamo piuttosto al problema centrale, che resta aperto: quale schema concettuale può dar conto delle diversità di scienza e magia? È problema al quale Kuhn non si è direttamente interessato. Tuttavia, è il senso globale della sua posizione che diviene al proposito rilevante: il rifiuto di ogni criterio naturale o in ogni caso assoluto di razionalità scientifica. Diversamente da Popper, egli non propone modelli epistemologici universali ai quali commisurare la varietà delle attività conoscitive: la sua ricerca tende bensì a ricondurre la stessa epistemologia a un determinismo di tipo storico-culturale o sociologico. La razionalità della scienza non consiste per Kuhn nell'adempiere sempre allo stesso schema logico, ma nel tentativo costante di rendere possibile un ordine conoscitivo all'interno di condizioni di esperienza che non sono universali ma date volta per volta in relazione a un insieme di fattori storici, sociali, culturali (Amsterdamski 1980).

Non esiste dunque alcuna «essenza» della scienza, né alcuna logica o metodologia generale che le siano specificamente inerenti: lo stesso vale per la magia e per ogni altro sistema conoscitivo. Esiste bensì uno strutturarsi degli schemi di credenze e pratiche secondo costellazioni particolari, strettamente connesse alle condizioni in senso lato sociologiche in cui si trovano ad operare.

Conseguentemente, le diversità di cui ci occupiamo dovranno essere rese intellegibili non tanto sul piano di «modi di pensare» dotati di una propria compiutezza e priorità epistemologica, quanto sul piano del contesto nel quale il pensiero si colloca. In altre parole, il rapporto magia-scienza si risolve in una dimensione storico-culturale o, se così si preferisce definirla, relativista. Il che non implica per l'antropologo la rinuncia ad una sistematica analisi formale dei sistemi conoscitivi studiati in termini di caratteristiche generali (procedure intellettuali, metodologie, etc.).

Solo che tali caratteristiche non potranno essere adottate come criteri assoluti di discontinuità naturale o logica. Si tratterà piuttosto di assumerle come punto di partenza per una indagine che si focalizzi da un lato sul rapporto tra processi cognitivi e fattori contestuali di riferimento (ambientali, tecnologici, istituzionali, etc.), dall'altro sulle dinamiche storiche di crescita e differenziazione di tali rapporti. Lo studio delle diversità nei sistemi di credenze verrà a consistere non tanto nella spiegazione dei modi e delle cause del loro discostarsi da una linea di normalità, quanto nella ricostruzione di una trama epistemologica che ne evidenzi la funzione di sintesi e unificazione delle relazioni storicamente mutevoli tra uomo e mondo.

Lo sviluppo di queste osservazioni in indicazioni metodologiche è compito che oltrepassa di gran lunga i limiti e gli scopi di questo saggio. Per concludere vorrei invece accennare ad un recente contributo (Goody 1981) che mi pare un buon esempio di sviluppo di tale direzione di indagine. Si tratta del tentativo di studiare le diversità, e le trasformazioni dei «modi di pensare» in relazione agli sviluppi delle «tecnologie della comunicazione». In particolare, si avanza l'ipotesi che quella discontinuità tra moderno pensiero occidentale e pensiero delle società tradizionali, che gli antropologi hanno assolutizzato in rigide categorie dicotomiche, possa essere utilmente riletta alla luce delle implicazioni cognitive dell'acquisizione della scrittura. La scrittura, in specie la litterazione alfabetica, consente non solo la estensione e diffusione quantitativa della conoscenza, ma influisce sulla sua stessa qualità: oggettivando il discorso, ne permette un esame più approfondito, fondando lo sviluppo dell'attività critica, della logica, dell'analisi, dell'astrazione. Vale a dire lo sviluppo di quelle procedure intellettuali che sono di solito attribuite alla moderna razionalità occidentale, al «modo di pensare» scientifico.

Questo approccio interpretativo permette di rileggere in termini di tecnologia della comunicazione le stesse teorie di Horton sulla diversità tra sistemi chiusi e aperti. Le caratteristiche attribuite da Horton ai sistemi aperti non rappresentano loro peculiarità logiche, e sono presenti anche nelle società tradizionali: la differenza sta nell'apporto di tecnologie intellettuali legate alla litterazione che ne promuovono la elaborazione, la crescita, la diffusione sistematica.

Il problema del rapporto magia-scienza risulta così radicalmente riformulato. Non si tratterà più di confrontare «modi di pensiero» o sistemi cognitivi tra loro in concorrenza, bensì di ricostruire un graduale processo di trasformazione connesso all'acquisizione della scrittura e quindi ad un diverso atteggiamento dell'uomo verso le proprie forme di espressione e comunicazione. Le basi della magia risiederebbero nella identità, tipica del discorso orale, tra colui che parla e ciò che viene detto. La scrittura tende a spezzare questa identità, frapponendo una distanza spazio-temporale tra l'uomo e i suoi atti verbali. Questi ultimi sono oggettivati, divengono esaminabili secondo criteri «oggettivi». La sfera della magia si restringe progressivamente: continuando ad annidarsi, si può supporre, nelle frange non analizzate del discorso, anche di quello scientifico.

Riferimenti bibliografici

Amsterdamski S. 1980, *Paradigma,* in *Enciclopedia,* vol. 10, Torino, Einaudi, pp. 341-362.

Barnes B. 1968, *Paradigma-scientific and social,* «Man», n.s., 4, (I), pp. 94-102.

1979, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica,* tr. it. Napoli, Liguori.

Beattie J.H.M., 1966, *Ritual and Social Change,* «Man», I, pp. 60-74.

1970, *On Understanding Ritual,* in B.R. Wilson (ed.), *Rationality,* Oxford, Blackwell, pp. 240-268.

1975, *Uomini diversi da noi,* tr. it. Bari, Laterza.

De Martino E., 1976, *Magia e civiltà,* Milano, Garzanti.

Douglas M., 1975, *Purezza e pericolo,* tr. it. Bologna, Il Mulino.

Evans-Pritchard E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and magic among the Azande,* London (tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande,* Bologna, Il Mulino 1976.

Frazer G.J., 1973, *Il Ramo d'oro,* tr. it., Torino, Boringhieri.

Gellner E., 1962, *Concepts and society,* «Transactions of the 5° World Congress of Sociology», vol. I, e in B.R. Wilson (ed.), *Rationality,* London, Blackwell, 1970, pp. 18-49.

Geymonat G.-Giorello G., 1980, *Modello,* in *Enciclopedia,* vol. 9, Torino, Einaudi, pp. 383-422.

Goody J., 1981, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio,* tr. it. Milano, Angeli.

Guthrie S., 1980, *A Cognitive Theory of Religion,* «Current Anthropology», vol. 21, n. 2, april, pp. 181-194.

Hesse M., 1980, *Modelli e analogie nella scienza.* tr. it. Milano, Feltrinelli.

Horton R., 1960, *A Definition of Religion and its Uses,* «Jour. of the Royal Anthr. Inst.», n. 90, pp. 201-225.

1967, *African Traditional Thought and Western Science,* «Africa», 37; in B.R. Wilson (ed.), *Rationality,* Oxford, Blackwell, 1970, pp. 131-171.

1968, *Neo-Tyloreanism: Sound Sense or Sinister Prejudice?,* «Man», n. 3, 1968, pp. 625-634.

Jarvie I.C., 1964, *The Revolution in Anthropology,* London, Rautledge and Kegan Paul.

1976, *On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology,* «Current Anthropology», n. 17, pp. 687-91, 700-1.

Jarvie I.C.-Agassi J., 1967, *The Problem of the Rationality of Magic,* «British Jour of sociology», e in B.R. Wilson (ed.), *Rationality,* London, Blackwell, 1970, pp. 172-193.

1973, *Magic and Rationality Again,* «British Jour. of Sociology», 24, pp. 236-45.

Jorion P-Delbos G., 1980, *La notion spontanée de magie dans le discours anthropologique,* «L'Homme», janv.-mars, XX, (I), pp. 91-103.

Kuhn T. 1978, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* tr. it. Torino, Einaudi.

Sperber D., 1981, *Per una teoria del simbolismo,* tr. it. Torino, Einaudi.

Wax M. and R., 1963, *The Notion of Magic,* «Current Anthropology», IV, 5, pp. 495-503.

Winch P., 1964, *Understanding a Primitive Society,* «American Philosophical Quarterly», I, e in B.R. Wilson (ed.), *Rationality,* London, Blackwell, 1970, pp. 78-111.