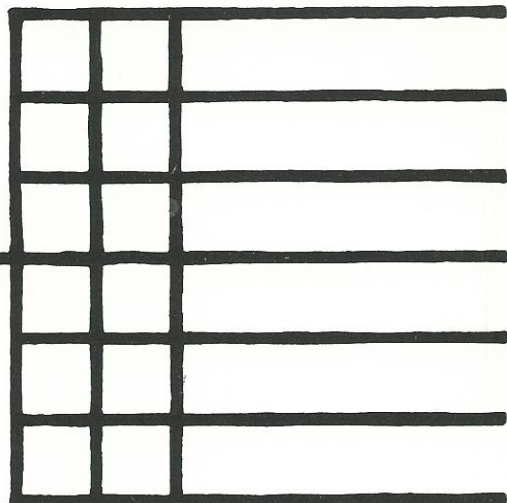


LA RICERCA FOLKLORICA

contributi allo studio della cultura delle classi popolari



Ernesto de Martino

La ricerca e i suoi percorsi

Rivista semestrale - numero 13, aprile 1986

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), Eli-
sabetta Silvestrini (Roma), Italo Sordi (Milano)*

REDAZIONE: 20162 Milano, Via Paolo Rotta, 13

Tel. (02) 7422897

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

Registrazione del Tribunale di Brescia

n. 18/80 del 5 settembre 1980

ISSN 0391-9099

Abbonamento annuale (due numeri) L. 42.000

(estero L. 60.000)

c.c.p. n. 11017258 - intestato a:

Grafo edizioni via A. Bassi 20 - 25123 Brescia

*L'abbonamento si considera tacitamente rinnovato se non viene
espressamente disdetto.*

Un volume L. 25.000

Lo statuto conoscitivo della demologia

Fabio Dei

Il tentativo demartiniano di ripensare filosoficamente i fondamenti dell'etnologia è incentrato sull'analisi di una particolare problematica: la diversità delle credenze naturali. Nelle società primitive sono presenti credenze e comportamenti che appaiono manifestamente incompatibili con le più basilari convinzioni della nostra cultura, con la visione scientifica del mondo. Come può l'etnologia dar senso a questi aspetti delle culture studiate? Le scuole classiche, di impostazione positivista, avevano formulato il problema in questi termini: la scienza occidentale rispecchia la realtà quale essa oggettivamente è; le concezioni che con essa contrastano devono esser considerate deviazioni o distorsioni dei normali processi conoscitivi. L'etnologia ha il compito di spiegare come esseri umani fondamentalmente razionali possano giungere a tali distorsioni, individuandone le cause sul piano psicologico, sociologico, etc.

Si tratta di un atteggiamento fondato su una epistemologia realista e su una teoria della conoscenza come «rispecchiamento». Il programma di comparazione tra culture intrapreso dalla etnologia classica parte dal presupposto dell'esistenza di criteri di riferimento meta-culturali, ai quali la scienza consentirebbe un accesso diretto. Sono queste assunzioni epistemologiche a costituire il principale bersaglio della critica demartiniana. L'analisi della magia condotta in *Il mondo magico* — al di là della seducente ma ambigua teoria su perdita e riscatto della presenza — è volta a mostrare le difficoltà di mediazione tra gli impianti concettuali che culture diverse usano per interpretare il mondo. Non è possibile comprendere le credenze magiche semplicemente commisurandole a nozioni, come oggettività, accordo con l'esperienza, etc., che sono interne al discorso scientifico. Non è che la magia non sia in accordo con l'esperienza: piuttosto, essa fonda il proprio rapporto con l'esperienza su presupposti e regole diversi da quelli che operano nella scienza. La scienza, sottolinea de Martino, si è costituita proprio attraverso la consapevole esclusione delle procedure cognitive proprie della magia: dalla propria prospettiva «polemica», non potrà che vedere in essa un mucchio di errori ed illusioni, o al massimo una manifestazione espressiva o affettiva priva di ogni statuto cognitivo. Per comprendere la magia occorre dunque rinunciare al «dogmatismo realistico» e «detronizzare dalla loro pretesa assolutezza» la razionalità e la realtà scientifiche (*Il mondo magico*, p. 257

e p. 191). Ecco il senso ultimo dell'antinaturalismo demartiniano: alla *spiegazione* della magia, intesa come ricerca delle cause che ne determinano gli errori e le deviazioni, si contrappone il progetto di una *comprensione* tesa a ricostruire, per così dire, le condizioni epistemologiche e storico-culturali che rendono possibile il «mondo» magico come manifestazione della razionalità umana.

Questa linea di riflessione suggerisce la lettura di una parte almeno dell'opera demartiniana alla luce di alcuni grandi temi del dibattito teorico nelle scienze sociali contemporanee. Mi riferisco in particolare ai tentativi, condotti da diverse e distanti prospettive filosofiche (fenomenologia, analisi del linguaggio, ermeneutica; cfr Habermas 1967, Giddens 1979) di fondare un approccio «comprensente» alle scienze sociali. Si tratta qui non tanto di forzare il pensiero di de Martino in arditi accostamenti, quanto di constatare la convergenza di itinerari di ricerca in qualche modo paralleli, accomunati da una decisa istanza antipositivistica e dalla esigenza di riconsiderare il ruolo della soggettività nella teoria sociale. I fatti socio-culturali — sostiene l'approccio comprensente — non possono essere afferrati se non attraverso la mediazione delle categorie soggettive operanti negli attori sociali che ne sono protagonisti. Questa soggettività che produce il senso dei fatti sociali deve essere intesa in modo non individuale (come nelle ottocentesche *Geisteswissenschaften*) ma comunitario: più precisamente, si tratta di «conoscenza» (concetti, valori, regole) socialmente condivisa, di un quadro di riferimento che solo rende possibile ogni pensare individuale.

I quadri di riferimento, così intesi, rappresenterebbero l'oggetto ultimo dell'analisi sociale: essi si costituiscono sì in rapporto al «mondo là fuori», ma noi non disponiamo di strumenti metateorici che ci consentano di indagare dall'esterno tale rapporto. Questa irreducibilità, che Popper (1970, p. 126) ha polemicamente definito «mito del *framework*», è facilmente riconoscibile in nozioni come le «realtà multiple» di Schutz, le «forme di vita» di Wittgenstein, i «paradigmi» di Kuhn (cfr Giddens 1979, p. 20, p. 201). Nozioni che aprono la strada a una concezione della cultura, o meglio delle culture, come «universi di significato» perfettamente autonomi, che non dipendono rigidamente da una qualche realtà esterna ma fondano essi stessi la propria realtà e il proprio «mondo». Le conseguenze antropo-

logiche di questa prospettiva sono state lucidamente tratte in un ormai celebre lavoro di P. Winch, che affronta proprio il problema della diversità delle credenze naturali sulla base della filosofia dell'ultimo Wittgenstein. La magia delle società primitive e la scienza occidentale, sostiene Winch, rappresentano due alternativi universi di discorso. Le credenze sostenute all'interno di ognuno di essi non possono essere valutate e comparate in relazione alla «realtà», poiché non esiste alcuna realtà indipendente da un universo di discorso, da un linguaggio. «La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreali si mostra *nel* senso che il linguaggio ha» (Winch 1970, p. 82). Gli individui che si trovano all'interno di universi di discorso o forme di vita differenti sono in contatto con differenti realtà: non ha senso parlare della loro cultura in termini di accordo o discrepanza con un dato che si presume indipendente. La magia appare assurda ai nostri occhi perché la rapportiamo alle categorie del discorso scientifico: ma così facendo, attribuiamo ad essa quello che è un difetto della nostra comprensione.

Analogamente, in *Il mondo magico* si legge che nell'etnologia naturalistica «ciò che in sostanza è solo refrattarietà e impermeabilità nostra all'esperienza magica si converte indebitamente in refrattarietà e impermeabilità magica all'esperienza nostra» (p. 242). A questo livello, la convergenza tra de Martino e Winch è sorprendente. Entrambi gli autori ritengono illegittimo assumere la scienza «come un paradigma in base al quale misurare la rispettabilità intellettuale di altri modi di discorso» (Winch 1970, p. 81). Entrambi considerano la nozione di una realtà indipendente inutilizzabile nel confronto interculturale, e vedono nell'abbandono del realismo epistemologico la condizione necessaria per comprendere il mondo magico.

Ma questa prospettiva apre nuovi problemi. Winch, p. es., non è riuscito a chiarire a sufficienza in cosa la comprensione proposta debba consistere, ed è scivolato verso insidiose forme di relativismo culturale. Come hanno sottolineato i suoi critici, la concezione delle culture come universi di significato chiusi al proprio interno e incommunicanti conduce ad una sorta di principio di incommensurabilità antropologica, e da ultimo all'impossibilità dello stesso confronto interculturale (Gellner 1968, Jarvie 1970). Si tratta di temi centrali nell'odierno dibattito teorico in antropologia che, specie (ma non solo) in ambito anglosassone, ruota attorno ai paradossi del relativismo e alla ricerca di una nozione universale di razionalità (Wilson 1970, Hollis-Lukes

1982). Ciò che qui interessa osservare è come de Martino, nel proprio originale percorso di ricerca, sia giunto a porsi problemi analoghi. Nella sua opera troviamo il costante bisogno di confrontarsi non solo con il naturalismo, ma anche con le inquietanti minacce irrazionalistiche e relativistiche che scaturiscono dal suo stesso progetto di fondazione di un metodo comprendente (si pensi alle pagine di *Furore Simbolo Valore* sul «movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito»). Un confronto che culmina nelle formulazioni di *La fine del mondo* sull'etnocentrismo critico, dove de Martino sottolinea lucidamente l'impossibilità, per l'etnologo, di rinunciare alle categorie della propria cultura nella pretesa di porsi oggettivamente e senza pregiudizi di fronte alle culture aliene. E dove, secondo una prospettiva che oggi chiameremmo ermeneutica (Geertz 1976, Bernstein 1983, p. 88 sgg.), il confronto tra noi e gli altri si configura come dialogo, come pratica conoscitiva dove soggetto ed oggetto sono ugualmente messi in causa e «tematizzati» (*La fine del mondo*, p. 391).

Riferimenti bibliografici

- R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1983.
- C. Geertz, *From the Native's Point of View: in the Nature of Anthropological Understanding*, in Rabinow-Sullivan (edd.), *Interpretative Social Science: a Reader*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- E. Gellner, *The New Idealism. Cause and Meaning in the Social Sciences*, in Lakatos-Musgrave (edd.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam, 1968.
- A. Giddens, *Nuove regole del metodo sociologico*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1979.
- J. Habermas, *Zur Logik Sozialwissenschaften*, 1967, trad. it.: *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- M. Hollis-S. Lukes, (edd.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982.
- I.C. Jarvie, *Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology*, in Berger-Cioffi (edd.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, C.U.P., 1970.
- K.R. Popper, *La scienza normale e i suoi pericoli*, in Lakatos-Musgrave (edd.), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1984 (or. 1970).
- B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970.
- P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, in Wilson 1970.