

LE ZUCCHE DEL MISSIONARIO GRUBB.  
 ERNESTO DE MARTINO FRA RAZIONALITÀ E RELATIVISMO

1. *Il « caso » del missionario Grubb.*

Nel secondo capitolo di MM,<sup>1</sup> trattando il problema della « realtà dei poteri magici », De Martino riferisce il seguente caso etnografico:

« una volta un indigeno lingua del Paraguay accusò il missionario Grubb di avere rubato le zucche del suo giardino, per il semplice fatto che lo aveva visto in sogno compiere questo atto. Sebbene il missionario si affannasse a convincere il suo accusatore della falsità dell'accusa, questi tenne duro: Grubb aveva rubato le zucche, poiché in sogno era stato visto entrare nel giardino e portarle via (p. 163).<sup>2</sup>

L'episodio interessa a De Martino perché evidenzia certi problemi filosofici implicati nel confronto tra culture diverse, sui quali egli impernia la sua critica alle scuole etnologiche « naturalistiche » e il suo tentativo di rifondazione della disciplina. Che senso possiamo dare alla posizione del missionario Grubb, accusato sulla base di una

<sup>1</sup> Mi riferirò alle principali opere di De Martino utilizzando l'ormai consolidato sistema di sigle: NS = *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza 1941; MM = *Il mondo magico*, Torino, Boringhieri 1973 (ed. orig. 1948); FSV = *Furore*, *Simbolo*, *Valore*, Milano, Feltrinelli 1980 (ed. orig. 1962); MC = *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti 1976 (ed. orig. 1962); FM = *La fine del mondo*, Torino Einaudi, di 1977.

<sup>2</sup> De Martino rimanda in nota all'opera dello stesso W. G. Grubb, *An unknown people in an unknown land*, di cui non riporta luogo e data di edizione. In realtà, trae l'episodio da L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, pp. 93-95 (anche Lévy-Bruhl, infatti, manca di fornire i dati relativi alla edizione dell'opera). Questa piccola scorrettezza bibliografica è probabilmente dovuta al timore di comprometterci troppo con l'interpretazione Lévy-bruhliana dell'episodio, che lo collega alla nozione di insensibilità primitiva alle contraddizioni logiche; ma suggerisce anche una certa dipendenza di MM dall'opera del pensatore francese, superiore a quanto lo stesso De Martino dichiara esplicitamente.

testimonianza onirica? L'interpretazione più immediata, di senso comune, sarebbe pressappoco questa: il missionario è oggettivamente innocente, e l'accusa dell'indigeno non ha alcun fondamento reale. Ammessa la buona fede di quest'ultimo, la sua convinzione della colpevolezza di Grubb poggia su una qualche illusione: p. es. su erronee credenze, su pregiudizi che distorcono sistematicamente i « normali » processi cognitivi e producono impermeabilità all'esperienza, etc. In effetti, le spiegazioni offerte dalle scuole antropologiche classiche della « irrazionalità » delle culture primitive sono tutte variazioni su questo tema. Loro matrice è la contrapposizione illuminista (e prima ancora cartesiana) tra una ragione pura che, lasciata libera di dispiegarsi, giungerà « naturalmente » a cogliere la verità, e il pregiudizio, l'autorità, la tradizione, che producono inevitabilmente errore.

Per De Martino questa interpretazione è illegittima, e pecca di quella grave forma di etnocentrismo consistente nel sovrapporre in modo acritico le categorie conoscitive della *nostra* cultura (quella del missionario Grubb, dell'antropologo che ne interpreta le vicende, del lettore dei libri di antropologia) a quelle di un'altra cultura. Nel caso del furto delle zucche entrano per l'appunto in gioco categorie e criteri di giudizio — p. es. l'« oggettività » delle prove d'accusa — che non sono dati a priori nel patrimonio intellettuale di ogni uomo, ma risultano storicamente e culturalmente determinati. Nella cultura indigena l'esperienza onirica può ben far parte, come si esprime De Martino, del « reale culturalmente significativo ». I criteri di oggettività che essa usa sono diversi dai nostri; anzi, può non possedere alcunché di analogo a quella opposizione soggettività/oggettività sulla quale il pensiero occidentale è storicamente e logicamente fondato. Non esiste un super-criterio di oggettività al quale commisurare le differenti « oggettività » delle due culture. Nei termini indigeni, cioè all'interno di quel determinato universo di discorso, può essere perfettamente sensato che il missionario Grubb ruji delle zucche « dentro » il sogno di un altro individuo.

L'innocenza del povero missionario sembra dunque destinata a restare indimostrabile. Il fatto è, commenta De Martino, che vi sono due Grubb: uno — quello occidentale — che a tutti gli effetti è incolpevole, e dispone di un solido alibi, di *prove* che possono inequivocabilmente scagionarlo; l'altro — quello « ricompreso nei rapporti magici della civiltà di cui è ospite » — che fuò anche a sua insaputa aver rubato le zucche nel sogno di un indigeno.

Un terzo Grubb, un Grubb 'in sé', assolutamente vero e paradigmatico, non esiste se non nell'angustia della considerazione polemica, cioè in una sorta di concrezione metafisica, alimentata da boria culturale che la ragione storica è chiamata a discogliere (MM, p. 164).

Già si possono intravedere le linee principali della critica filosofica che De Martino muove all'etnologia naturalistica. Per adesso, interessa sottolineare una conseguenza della analisi demartiniana del « caso Grubb », cioè il suo pervenire ad una posizione almeno in apparenza relativistica. La possibilità di formulare giudizi interculturali pare drasticamente negata. Le « culture » sono concepite come entità in qualche modo incommensurabili, ognuna delle quali si crea la propria realtà sulla base di differenti coordinate epistemologiche. Certo, De Martino non trae esplicitamente queste conclusioni, che contrasterebbero con la linea principale del suo pensiero, rigorosamente razionalista e programmaticamente fedele ai valori della civiltà occidentale; e nelle opere successive a MM non si abbandonerà più a formulazioni così radicali come quella dell'esistenza di « due » Grubb. Tuttavia, queste pagine non sembrano costituire un infortunio o un episodio isolato. Al contrario, esse hanno un senso preciso nello sviluppo del pensiero demartiniano, segnalando alcuni grossi nodi teorici che saranno in esso costantemente presenti.

## 2. *Le basi epistemologiche del naturalismo.*

Nell'avvicinarsi all'etnologia, De Martino è principalmente interessato a un ripensamento dei fondamenti filosofici della disciplina. È noto come egli parta da un progetto di lavoro articolato in due momenti. In primo luogo, la critica alla tradizione « naturalistica » dell'etnologia e alle principali scuole che la rappresentano: critica sviluppata (ed esaurita, nelle intenzioni dell'autore) in NS. In secondo luogo, la rifondazione dell'etnologia su basi storicistiche, opera di cui MM doveva gettare le fondamenta. La rifondazione si rivelerà più ardua del previsto, e l'« etnologia storicista » resterà per De Martino più che altro un termine di riferimento ideale. MM mantiene una impostazione prevalentemente critica, anche se molto più ricca rispetto all'opera precedente: il confronto diretto con il materiale etnografico e la trattazione di una specifica tematica « classica » come quella

della magia rappresentano prima di tutto un modo più efficace e meno scolastico di rapportarsi alle posizioni naturalistiche.

Se è evidente che il concetto di naturalismo è tratto da Croce, meno chiaro è il modo in cui esso realmente opera all'interno della critica demartiniana all'etnologia. Il naturalismo di cui si parla in MM, più che a questioni metodologiche (conoscenza generalizzante delle scienze naturali *versus* conoscenza individuante della storia, etc.), rimanda a una dimensione epistemologica. Interessata qui sottolineare due aspetti, che possiamo chiamare « realismo metafisico » e « teoria della verità come corrispondenza ». Si tratta dell'idea di una realtà stabile e oggettiva, che esiste in modo del tutto indipendente dalla soggettività conoscente, e di una teoria della conoscenza come approssimazione di tale realtà assoluta, o meglio come progressiva approssimazione ad essa per il tramite di un Metodo il cui prototipo è da ricercarsi appunto nelle scienze naturali. Dietro questi presupposti epistemologici si nasconde, per De Martino, quella « limitazione dell'orizzonte storiografico » che ci preclude la « comprensione » di civiltà ed epoche storiche diverse, cioè di esperienze culturali altre rispetto al corso principale della civiltà e del pensiero occidentale.

In MM è esplicita la polemica contro il « dogmatismo realistico » o « realismo ingenuo », definito come

... dualità che contrappone l'individuo come dato a un mondo di fatti naturali considerati anch'essi come dati (MM, p. 14).

E De Martino afferma chiaramente di ritenere le proprie tesi una « ... estensione e approfondimento della polemica del pensiero moderno contro la *realità in sé* » (MM, p. 189, nota; il corsivo è di De Martino). Non è che il realismo sia un atteggiamento conoscitivo di per sé scorretto: esso rappresenta lo sfondo epistemologico della scienza e di quella peculiare formazione storica che è la nostra civiltà. Il realismo è inoltre la base del senso comune, ed è indispensabile in una fase iniziale della stessa ricerca storiografica, dove svolge una funzione che De Martino definisce « euristica » (MM, p. 162). L'errore consiste nell'assolutizzare il realismo, nel trasferirne le istanze in procedure conoscitive che non lo presuppongono.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Il rapporto che De Martino pone tra realismo e conoscenza storica ritorna evidentemente la classica distinzione idealista tra intelletto (*Verstand*) e ragione ( *Vernunft*). Da notare che egli non sembra mai considerare la possibilità che la struttura epistemologica delle scienze naturali non coincida senz'altro con la loro codificazione positivista. La nozione demartiniana di naturalismo incorpora dunque

Questa tematica occupa un ruolo difficilmente sopravvalutabile nel discorso demartiniano: tant'è vero che riemerge con forza in quella sorta di *summa* filosofica che è FM. De Martino distingue qui il naturalismo in quanto « atteggiamento naturale » dalla sua assottigliamento metodologica. L'atteggiamento naturale è così definito: mi sono *dati* (cioè mi sono dati *dall'esterno*) oggetti, fenomeni, uomini, altri da me, con i quali entro in vario rapporto. In quanto dati dall'esterno io li trovo davanti a me, così come mi trovo davanti ad essi, senza contare che 'mi trovo' io stesso come oggetto tra gli oggetti, come corpo tra i corpi. Sempre nell'atteggiamento naturale questa *datità* del mondo (e di me nel mondo), non solleva alcun problema: è una ovvietà in cui immediatamente si vive, e che è ovviamente inclusa nel vario comportarsi quotidiano (FM, p. 640; corsivi di De Martino).

I problemi sorgono però con l'« assolutizzazione della valutazione naturalistica del mondo », che fa della *datità* un « feticcio », un principio metafisico, piuttosto che un prodotto della « intenzionalità umana ». Ancora più precisamente:

La natura *in sé*, prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano, può avere un significato *pratico*, nel senso che praticamente giova, sulle operazioni che compie l'uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportarsi *come se* vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze naturali ... questo 'come se' operativo post-storico culturale dell'uomo e che nei suoi modi come nelle sue pratiche efficaci, è intrinsecamente condizionato da tale storia, che è sempre incluso in una pratica attività di distacco dalla immediatezza del vivere, nella concretezza di una società definita (FM, p. 645-6; corsivi di De Martino).

Vale a dire che la comunità umana (non semplicemente il soggetto individuale), nei suoi sforzi di comprendere e controllare il mondo naturale, dunque attraverso una azione « intenzionale », trasforma questo mondo in forme specifiche di realtà che lo rendono intelligibile e utilizzabile. De Martino è chiaro su questo punto: le forme di realtà variano secondo la storia e la cultura, sono anzi astrazioni

quella di positivismo. Per la possibilità di recuperare un rapporto costruttivo tra scienze storico-sociali e scienze naturali, sulla base di una immagine anti-positivista di queste ultime, cfr. D. THOMAS, *Naturalismo e scienze sociali*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982.

dipendenti dalla « concretezza di una società definita ». Ogni cultura può credere che la propria realtà sia *la* realtà in sé, e può agire *come se* lo fosse. Ma ai limiti di questo orizzonte epistemologico devono sottrarsi la storia e l'etnologia, le discipline cioè che hanno per oggetto proprio la comprensione di epoche e culture diverse.

Possiamo ora capire meglio cosa intendesse De Martino affermando che nella cultura degli indigeni paraguayani, che accusarono il missionario Grubb del furto delle zucche, la coscienza onirica potesse far parte del « reale culturalmente significativo ». E vediamo come la tematica della natura culturalmente condizionata e le connesse prospettive relativistiche emerse nell'analisi del « caso Grubb », lontano dal rappresentare un momento incidentale, si trovino al centro stesso del progetto demartiniiano di critica e rifondazione filosofica dell'etnologia. Si tratta ora di considerare la questione da un altro punto di vista, per scoprire come tali istanze critiche scaturiscano dallo stesso confronto di De Martino con il materiale etnologico, e in particolare dalla sua analisi della magia.

### 3. L'analisi della magia.

La nozione etnologica di magia rappresenta evidentemente per De Martino un terreno teorico particolarmente fertile, adatto a far risaltare certe aporie della impostazione naturalistica. Nei termini demartiniiani, la magia è un problema-scandalo. Le credenze e i comportamenti che l'etnografia classifica sotto tale rubrica rappresentano un grosso ostacolo per il progetto filosofico attorno al quale si aggrega il discorso antropologico classico: la spiegazione della diversità culturale nei termini di un unico modello di razionalità. Ora, se è abbastanza facile accettare come « naturali » le diversità etiche, estetiche e sociali, grossi problemi sorgono invece di fronte alle diversità cognitive. Infatti i valori etici ed estetici e le forme di organizzazione sociale appaiono prodotti esclusivi dell'attività umana, e in quanto tali sono naturalmente soggetti a variazioni storico-culturali. Ma com'è possibile sostenere credenze che, come quelle magiche, contraddicono l'esperienza, la « realtà oggettiva », e contravvengono ai principi stessi della razionalità cognitiva quali ci sono mostrati dalla scienza? Il problema diviene allora: come ricomprendere magia e scienza, con le loro caratteristiche almeno apparentemente antitetiche, all'interno di un medesimo modello antropologico, che tenga fermi i

presupposti dell'unità del mondo fisico e dell'unità intellettuale del genere umano?

La scuola evolucionista aveva fornito la risposta forse più semplice ed efficace al problema, trattando i due termini della opposizione come stadi diversi di una medesima sequenza evolutiva. Scienza e magia avrebbero finalità comuni (la comprensione e il controllo del mondo) e farebbero uso di comuni procedure cognitive (osservazioni delle relazioni tra gli oggetti dell'esperienza e ricerca delle leggi che regolano il mondo fenomenico). Le differenze riguarderebbero la correttezza nell'uso di tali procedure: la magia commettere errori « metodologici » che la portano a conclusioni sbagliate. Ma in essa non vi è nulla di intrinsecamente irrazionale, e il suo rapporto con la scienza non implica discontinuità tali da far saltare lo schema evolutivo. Per gli evolucionisti, in altre parole, la magia non sarebbe che il frutto di una razionalità, per così dire, fuori strada.

I funzionalisti, poco inclini ad accogliere la nozione di errore come chiave esplicativa in una teoria della cultura, hanno adottato una diversa e più complessa soluzione, sdoppiando il modello di razionalità. Accanto alla razionalità « strumentale », operante nel senso comune, nella attività tecnica e nella scienza, essi pongono una razionalità « espressiva », che risponderebbe a finalità diverse e sarebbe retta da diverse procedure cognitive. La magia è appunto collocata sul piano espressivo, dove tiene buona compagnia alla religione e all'arte. Essa non ha così bisogno di giustificare la sua diversità dalla scienza: si chiede forse a un poeta di giustificare in termini scientifici le proprie metafore? Commisurata ai principi dell'espressione simbolica, la magia appare in sé perfettamente razionale, « vera » ed efficace.<sup>4</sup>

Entrambe queste teorie, di cui sono state elaborate numerose varianti, riescono a salvare la possibilità del magico all'interno di un unico modello del pensare e dell'agire razionali. Sfortunatamente, possiedono però molti punti deboli. La debolezza della tesi evolucionista consiste non tanto, o non solo, nella necessità di qualificare come *errati* degli interi sistemi culturali (da Durkheim in poi, questa è stata appunto la critica mossa dai funzionalisti); piuttosto, nella

<sup>4</sup> Il testo classico della scuola evolucionista è naturalmente *Il ramo d'oro* di J. G. FRAZER (trad. it. dell'*editio minor*, Torino, Boringhieri, 1973). La tesi « simbolista » è sostenuta nella sua forma più radicale delle opere di J. BETHE ( *Uomini diversi da noi*, trad. it., Bari, Laterza, 1975; *Ritual and Social Change*, « Man », n. s., I, 1966) e del primo LEACH (*Virgin birth*, « Proceedings of the Royal Anthropological Institute », 1967).

difficoltà di identificare con precisione il tipo di errore nel quale la magia incorrerebbe. Nell'affrontare la questione, autori come Tylor e Frazer scivolano vistosamente dal piano epistemologico di una teoria generale della razionalità al piano empirico dei presunti percorsi intellettuali del « filosofo selvaggio ». I loro tentativi di ricostruire i processi mentali dei primitivi appaiono oggi grotteschi per la sproporzione tra il problema filosofico che si pongono e gli strumenti teorici del tutto inadeguati che usano per risolverlo (psicologia associazionista, empirismo ingenuo, etc.). Che identificare l'eventuale errore metodologico della magia sia questione estremamente complessa e insidiosa è comunque dimostrato, p. es., dal dibattito nella filosofia della scienza contemporanea sul problema della « demarcazione ».

Dall'altra parte, la teoria funzionalista si limita ad aggirare la difficoltà senza risolverla. Il problema si sposta infatti sulla linea di demarcazione tra l'atteggiamento strumentale e quello espressivo: linea che non appare mai troppo netta, e che comunque può variare da cultura a cultura. All'approccio « simbolista » si può inoltre obiettare che il mago è diverso dal poeta, perché crede che le proprie opere causino realmente un evento concreto, p. es. la crescita del raccolto: attribuire alla magia una valenza meramente espressiva significa ignorare completamente il punto di vista degli attori sociali che la praticano. I funzionalisti assolvono il mago di fronte al tribunale della scienza per un principio di picca epistemologica, ma con ciò non contribuiscono a chiarire il rapporto tra conoscenza scientifica e non scientifica.<sup>5</sup>

Né miglior esito hanno altri tentativi di perdonare al mondo magico i suoi errori: p. es. quello di Lévy-Bruhl, che sull'altare della « logica » della magia sacrifica lo stesso principio dell'unità intellettuale del genere umano. Il tentativo antropologico di comprendere in termini razionali la diversità di certe credenze si trova così stretto in una morsa: da un lato un monismo cognitivo che non riesce a dar conto della magia se non a costo di forzature riduttive; dall'altro,

<sup>5</sup> Per una discussione in chiave epistemologica dell'«intellectualismo» evoluzionista e del «simbolismo» funzionalista, si possono considerare testi-chiave: I. C. JARVIE, *The problem of the rationality of magic*, in B. R. WHITSON (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970; T. SETTLE, *The rationality of science versus the rationality of magic*, «Philosophy of the Social Sciences», I, 1973; J. SKORUPSKI, *Symbol and theory*, Cambridge 1976; I. C. JARVIE, *Rationality and relativism*, London, JRP, 1984. Per un quadro sintetico della problematica mi permetto di rimandare al mio *Ultime Frazer: osservazioni sul rapporto magia-scienza*, «La ricerca filosofica», 10, 1984.

l'idea di una alterità radicale della « mentalità primitiva », che sembra minare alla base la stessa possibilità della conoscenza antropologica e del confronto interculturale.

Come si pone De Martino in questo quadro? Le difficoltà in cui si imbattono i diversi tentativi di « spiegare » la magia sono per lui insolubili, poiché lo stesso atteggiamento naturalistico si muove all'interno di una contraddizione di fondo. La magia è un modo particolare di porsi di fronte al mondo, un sistema cognitivo diverso dall'« atteggiamento naturale » e dalla scienza, per certi versi opposto: per questo non può semplicemente esser fatta oggetto di riduzione naturalistica. La scienza e il suo modello di realtà si sono costituiti proprio attraverso l'esclusione delle procedure cognitive magiche, « ritirando gradualmente e in modo sempre più consapevole la psichicità dalla naturalità » (MM, p. 69); dalla propria prospettiva « polemica », essi non possono che vedere nella magia un mucchio di errori e di illusioni, o al massimo una forma espressiva non in grado di rivendicare alcuno statuto cognitivo.

De Martino segue Lévy-Bruhl nell'esigenza di considerare la magia *iuxta propria principia* invece che sulla base di criteri estrinseci. Ma ciò non lo porta certo ad accettare l'esistenza di una mentalità primitiva governata da proprie leggi « mistiche », impermeabile all'esperienza e tutto il resto. La soluzione di Lévy-Bruhl è di tipo psicologico, e resta ancora impigliata nelle contraddizioni del naturalismo. De Martino fa un passo avanti. Se le credenze e i comportamenti magici non rientrano nel modello di razionalità e contrastano con la realtà che ci è mostrata dall'atteggiamento naturale e dalla scienza, allora si dovranno forse allargare i confini di questa razionalità e di questa realtà. Eccoci ancora al nucleo della polemica antipositivista di De Martino. Ed ecco perché egli imposta provocatoriamente la sua discussione del problema in termini di « realtà dei poteri magici ».

Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà (MM, p. 22).

E il problema resta insolubile « fin quando si assume il piano della *dattia* naturalistica come l'unico possibile » (MM, p. 70).

Mostrando di non essere assimilabile da parte della scienza, sottraendosi al suo sguardo oggettivante, la magia ne denuncia i

determinismo di tipo storico e sociologico.<sup>8</sup> Dall'altra parte, le varie correnti di « sociologia comprendente » ritengono legittimo l'uso di categorie causali e deterministiche nell'intero ambito delle scienze sociali e pongono piuttosto l'accento sulla ricostruzione dei sistemi di significato e delle « ragioni » degli attori come unico principio di intelligibilità socio-antropologica.<sup>9</sup> Da entrambe le parti c'è comunque la convinzione che il confronto tra sistemi di credenze propri di culture diverse non possa modellarsi sulla distinzione vero/falso sostenuta all'interno di una sola di tali culture.

È in questa prospettiva che De Martino analizza l'approccio naturalistico al problema dei poteri magici nel terzo capitolo di MM. « Il mancato riconoscimento del principio metodologico della condizionalità storica e culturale della realtà magica » (MM, p. 228) è per lui la fonte di tutte le « difficoltà e contraddizioni » cui gli etnologi vanno incontro su questo difficile terreno. Due atteggiamenti riduzionistici De Martino vede all'opera negli autori classici che prende in esame. Secondo il primo, la possibilità della realtà dei poteri magici è senz'altro negata perché incompatibile con la visione scientifica del mondo. In tal caso,

l'indagine etnologica si orienta nel senso di una spiegazione psicologica degli errori, delle illusioni e delle allucinazioni della magia ovvero, secondo la via battuta dal prelogismo, cerca di scoprire una 'struttura mentale' tale da giustificare la pretesa impermeabilità magica all'esperienza (MM, p. 248).

*Spiegazione psicologica* degli errori: il naturalismo si pone le domande sbagliate, esaurendo il suo sforzo nella ricerca delle cause che provocano deviazioni dalla normalità cognitiva, dell'« ostacolo che impedisce di riconoscere come stanno veramente le cose » (MM, p. 242). Afferma P. es. De Martino commentando le teorie dello psicologo danese Alfred Lehmann:

<sup>8</sup> Cfr. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London, RKP, 1976; B. Barnes, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica*, trad. it., Napoli, Liguori, 1979; J. D. Y. Peet, *Understanding alien belief-systems* cit.; D. L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1981.

<sup>9</sup> La versione forse più radicale di questa tesi è sostenuta in P. Winch, *L'idea di una scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1972 (ed. orig. 1958). Sia Winch sia gli autori citati alla nota precedente dovranno sostenere accuse di relativismo, per aver negato la rilevanza dei criteri comunemente accettati di verità e razionalità nell'analisi socio-antropologica. Si cercherà più avanti di mostrare come De Martino si troverà a dover affrontare lo stesso problema.

Il Lehmann pertanto immagina un astratto 'osservatore' della natura, il quale ora la osserverebbe male (onde la magia e la superstizione) e ora, invece, esattamente (onde la scienza e la verità). E delle male osservazioni della magia tenta di dare spiegazioni psicologiche, che dovrebbero spiegare come si stabilirono le forme più o meno arbitrarie della superstizione... In questo errore di interpretazione della realtà vera si racchiuderebbe, secondo il Lehmann, il carattere fondamentale dell'ideologia magica (MM, p. 227).

Questo tipo di spiegazione finisce poi per risolversi nell'uso di categorie di senso comune come « suggestione », « illusione », « allucinazione » e simili; categorie che semmai avrebbero esse stesse bisogno di essere spiegate. Come ha osservato un sociologo contemporaneo, in termini sorprendentemente simili a quelli demartiniani:

Quanto più la nostra prospettiva ci sembra naturale, tanto più enigmatiche divengono le strane concezioni degli antenati, degli alieni e degli eccentrici. Come si è arrivati a sostenere queste idee erronee? Come mai non sono state corrette per tanto tempo? Esiste un'intera serie di categorie che possono essere immediatamente spiegate da chiunque — nelle società moderne — abbia la necessità di rispondere a queste domande: intelligenza inferiore o menomata, stupidità, pregiudizi, bigotteria, ipocrisia, condizionamento e lavaggio del cervello, non sono che alcune di queste categorie. Tutte comportano una distorsione di quello che viene realmente percepito, un disturbo di un normale e diretto apprendimento del mondo.<sup>10</sup>

Il secondo atteggiamento riduzionistico adottato dal naturalismo consiste nel riconoscere come reali i poteri magici, « ma a patto di poterli ridurre integralmente nel quadro della nostra natura, e di poterli considerare in via assoluta come fenomeni dati, ricompresi *pleno jure* nell'ordine della legalità scientifica » (MM, p. 248). Ciò apre la strada a quella scienza paradossale che è la parapsicologia, con le sue pretese di applicare procedure conoscitive naturalistiche come l'osservazione distaccata, l'esperimento, la prova, a dei « fatti » che per loro carattere all'ordine naturalistico si sottraggono:

La considerazione naturalistica dei fatti paranormali, quando non sia tenuta nei suoi limiti, rischia di trasferire nei 'primitivi' il nostro atteggiamento di 'osservatori' e di 'esploratori' di quei fatti, dimenticando in tal modo che le condizioni culturali che rendono possibile il loro prodursi

<sup>10</sup> B. Barnes, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica* cit., p. 15.

limiti. Questo « scandalo » impone di « detronizzare dalla loro pretesa assolutezza » (MM, p. 191) la razionalità e la realtà scientifiche:

La realtà come indipendenza del dato, come *fars*, presente di un mondo osservabile, come alterità decisa e garantita, è una formazione storica correlativa alla nostra civiltà... Ora il mondo magico, come mondo in decisione, comporta forme di realtà che nella nostra civiltà non hanno rilievo culturale e sono polemicamente negate (MM, p. 155).

La comprensione della magia è dunque possibile solo rinunciando al « dogmatismo realistico » e realizzando ciò che De Martino chiama un allargamento del nostro orizzonte storiografico. È una comprensione accessibile non alla scienza ma ad una storiografia filosofica, chiamata a ricostruire le condizioni epistemologiche (« forme di realtà »); abbiamo visto che questa nozione si ripresenterà in FM) che rendono possibile il « mondo » magico.

Quali sono dunque queste condizioni? La risposta di De Martino è che l'atteggiamento magico, a differenza di quello naturale-scientifico, non dà per scontata la radicale e permanente separazione tra soggetto ed oggetto. L'io, il principio kantiano dell'unità trascendentale dell'autocoscienza (« presenza », nei termini demartiniiani), non è un dato metafisico ma una formazione storica. All'interno dei confini epistemologici tracciati dalla magia, della « forma di realtà » che essa è impegnata a fondare, psiche e natura non sono stabilmente distinte, e possono risolversi l'una nell'altra. Il mago è l'eroe della presenza che lotta per affermare il suo distacco dall'oggetto.

È una soluzione meno chiara di quanto possa apparire dalla lucida e appassionata esposizione di De Martino, e si imbatte in diverse difficoltà. Ma per il momento interessa sottolineare due acquisizioni decisive della ricerca intrapresa in MM. Anzitutto, la critica al naturalismo coglie spesso nel segno, e anticipa diversi motivi di quel movimento antipositivista che caratterizzerà le scienze sociali soprattutto a partire dagli anni '60.<sup>6</sup> In particolare, De Martino ha successo nello smascherare le pretese di neutralità filosofica delle scuole etnologiche classiche, mettendo a nudo il carattere etno-

centrico e la circolarità dei loro modelli esplicativi. L'istanza storicista che egli fa valere contrappone alle procedure di « spiegazione », basate sul modello delle scienze naturali, un « metodo comprendente » di carattere ermeneutico. In secondo luogo, De Martino mette in luce la presenza di complessi problemi epistemologici alla base del confronto interculturale e della comprensione delle civiltà aliene: più specificamente, pone al centro della sua riflessione quelle stesse tematiche della « razionalità » e del « relativismo » che tanta parte avranno nel dibattito antropologico contemporaneo.<sup>7</sup>

#### 4. La critica della « spiegazione » naturalistica.

Si è visto che il naturalismo intende la spiegazione della magia e delle credenze « irrazionali » come individuazione delle cause che producono deviazione rispetto al corso normale e razionale della conoscenza. Delle credenze vere non ci sono spiegazioni da dare: esse derivano semplicemente da una corretta applicazione delle regole cognitive che garantiscono la corrispondenza con la realtà. La spiegazione è invece associata all'errore. In altre parole, le credenze vere sono intelligibili nei termini della propria intrinseca razionalità, o « storia interna », mentre quelle false devono essere ricondotte a qualcosa d'altro, all'azione di disturbo di fattori extra-cognitivi.

Questo approccio diviene insostenibile qualora si abbandonino il realismo metafisico e la teoria della verità come corrispondenza. Nelle scienze sociali contemporanee, esso è stato criticato da due opposti puni di vista: « si deve spiegare tutto » e « non c'è niente da spiegare ». La prima è la prospettiva dei sostenitori di un « programma forte » di sociologia della conoscenza, che rifiutano l'autonomia del piano epistemologico e della storia interna e affermano la necessità di sottoporre anche le credenze « vere » e « razionali » a un

<sup>6</sup> Non è un caso che, soprattutto in ambito anglosassone, i più pesanti attacchi ai presupposti positivistic dell'antropologia tradizionale siano nati in relazione a problematiche di ordine magico-religioso: cfr. p. es. I. C. JARVIE, *The revolution in anthropology*, London, RKP, 1964, in particolare p. 67 seg.; P. WINCH, *Understanding a primitive society*, in B. R. WILSON (ed.), *Rationality* cit.; J. D. Y. PEEL, *Understanding alien belief-systems*, « British Journal of Sociology », XX, 1969; R. HORTON, *African traditional thought and western science*, « Africa », XXXVII, 1967.

<sup>7</sup> Per un esame delle tematiche « comprendenti » in relazione ai problemi del confronto interculturale, si possono vedere A. GIMDINS, *Nuove regole del metodo sociologico*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1979; e R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism*, Oxford, Blackwell, 1983. Il dibattito su razionalità e relativismo al quale mi riferisco si è svolto prevalentemente nel quadro della filosofia analitica anglosassone: ma proprio questa distanza rispetto al quadro dei riferimenti demartiniiani rende più notevoli le convergenze tematiche. I testi fondamentali a questo proposito sono: B. R. WILSON (ed.), *Rationality* cit.; R. FINNIGAN-R. HORTON (eds.), *Models of thought*, London, Faber and Faber, 1973; M. HOLLIS-S. LUKES (eds.), *Rationality and relativism*, Oxford, Blackwell, 1982. Nel quadro degli studi italiani un recente tentativo di confronto critico con questi temi è rappresentato da S. MORAVIA, *Realismo epistemologico e mitici della natura umana*, « Paradigmi », II, 5, 1984.

sono storicamente estranee all'atteggiamento naturalistico (MM, pp. 211-2).

Gli autori di cui De Martino si occupa compiono dunque tutti una « sostanziale violenza » sul mondo magico, sia che, come Tylor, Frazer, Lehmann e lo stesso Lévy-Bruhl, vadano in cerca di spiegazioni dei suoi errori, sia che, come p. es. A. Lang, siano inclini a riconoscere alla magia una realtà di tipo naturalistico. Nel primo caso, accade che finiamo per convertire la nostra impermeabilità all'esperienza magica in impermeabilità magica all'esperienza nostra (MM, p. 242); nel secondo caso « il nostro modo storico di essere presenti al mondo e di poterlo osservare viene senz'altro trasferito alla civiltà magica » (MM, p. 248).

Si può notare che queste critiche di De Martino non colpiscono solo certe ingenuità tipiche della « preistoria » del pensiero antropologico, ma denunciano un atteggiamento di fondo proprio a tutta l'antropologia di impostazione positivista, e potrebbero essere estese ad autori più recenti e sofisticati. È il caso p. es. di Malinowski, la cui teoria funzionale della magia non è che una variante della « spiegazione psicologica degli errori »; ed è il caso, più in generale, dell'intera scuola funzionalista, che non mette mai in dubbio il presupposto della « irrealità » della magia, pur giustificandone la credenza da parte di esseri umani fondamentalmente razionali con considerazioni sulla sua utilità affettiva, espressiva, politico-istituzionale, etc. Le distinzioni tra magia e sapere empirico, tra efficacia strumentale ed efficacia simbolica, di cui le teorie funzionaliste hanno bisogno, non sono caratteristiche positive della società studiate, ma calchi della fondamentale dicotomia vero/falso propria della società occidentale.

##### 5. Metodo « comprendente » e relativismo epistemologico.

Cerchiamo di riassumere il senso dell'operazione compiuta da De Martino. Il modello di razionalità che si evidenzia nel « metodo scientifico » non consente la comprensione delle culture non occidentali, e in particolare di quelle loro componenti che chiamiamo magico-religiose. Nel confronto interculturale tra sistemi di credenze ed azioni non si possono usare in modo non problematico criteri come « accordo con l'esperienza », « efficacia », etc.; qualora si abbandonino

no il realismo metafisico e la teoria della verità come corrispondenza, esperienza ed efficacia appaiono infatti come nozioni *interne* al discorso scientifico-naturalistico. Non è che la magia non sia in accordo con l'esperienza: piuttosto, essa fonda il proprio rapporto con l'esperienza (costruisce il proprio mondo empirico) su presupposti e « regole » diversi da quelli che operano nella scienza. Il mondo della scienza che noi conosciamo non rappresenta una realtà assoluta in base alla quale valutare ciò che gli altri credono (anche se è il presupposto indispensabile da cui partire per instaurare un dialogo con gli « altri »). Il problema che occupava gli antropologi classici — perché le credenze magiche sopravviverono nonostante il loro disaccordo con l'esperienza e la loro inefficacia pratica — è dunque mal posto, e non può che sfociare in quelle « spiegazioni psicologiche » di cui De Martino mette a nudo le debolezze. Il problema dell'etnologo riguarda piuttosto la ricostruzione delle condizioni 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 grossi temi del dibattito teorico nelle scienze sociali contemporanee. La critica del realismo epistemologico, la tematica del condizionamento culturale della realtà, l'accento che De Martino pone sul ruolo attivo dell'uomo (la comunità piuttosto che il soggetto individuale) nei processi conoscitivi, lo inseriscono nel contesto di quel pensiero novecentesco che ha cercato di riformulare il problema della conoscenza superando la limitante contrapposizione positivismo-idealismo. Un contesto rappresentato non solo da autori come Husserl o Heidegger, la cui influenza su De Martino è oggi ampiamente riconosciuta,<sup>11</sup> ma anche da indirizzi filosofici diversissimi coi quali egli sembra aver avuto pochi o punti rapporti diretti, come l'analisi wittgensteiniana del linguaggio, la filosofia della scienza post-empirista, l'ermeneutica. I tentativi che dall'interno di questi indirizzi sono stati compiuti in direzione di un ripensamento critico delle scienze sociali e di una loro nuova impostazione in senso « comprendente », in grado di sottrarle alle

<sup>11</sup> Cfr. p. es. gli studi di P. Chenucci *Il metodo e la metis: il crocianesimo di Ernesto De Martino*, « Prospettive Settanta », 6, 1984; *La componente esistenzialista e il problema della sua genesi*, ms., s.d.). Chenucci sottolinea come anche l'interesse di De Martino per il marxismo tenda a focalizzarsi intorno a tematiche fortemente antipositivistiche (da qui la critica al materialismo dialettico) e a risolversi in una dimensione di carattere fenomenologico-esistenzialista (*De Martino e il marxismo*, « Studi Bresciani », 6, 1981).



ipersemplificazioni del positivismo e al tempo stesso alle insidie di un idealismo di vecchio stampo, presentano convergenze notevoli con l'itinerario della ricerca demartriniana.

Fondamentale è la comune esigenza di riconsiderare il ruolo della soggettività nella teoria sociale. L'approccio comprendente parte dalla considerazione che i fatti socio-culturali non possono essere affermati se non attraverso la mediazione delle categorie soggettive operanti negli attori sociali che ne sono i protagonisti. Questa soggettività che produce il senso dei fatti sociali deve essere intesa in senso non individuale (come nelle ottocentesche *Geisteswissenschaften*) ma collettivo: più precisamente, si tratta di conoscenza (fatta o esplicita) socialmente condivisa, di un «quadro di riferimento» composto di concetti, valori, regole, che solo rende possibile ogni pensare individuale.

Secondo una simile prospettiva, i quadri di riferimento (*frames-works*) rappresentano l'oggetto ultimo dell'analisi sociale, in quanto non riconducibili ad altro da sé e dunque non suscettibili di «spiegazione». Certo, essi si costituiscono in rapporto al «mondo là fuori»; ma noi non disponiamo di strumenti metateorici che ci consentano di indagare dall'esterno tale rapporto. Questa irreducibilità dei *frames-works* è facilmente riconoscibile in nozioni come le «realità multiple» di A. Schutz, i «paradigmi» di T. Kuhn, le «forme di vita» che rappresentano, secondo la celebre formulazione di Wittgenstein, «ciò che si deve accettare, il dato».<sup>12</sup> Nozioni che aprono la strada a una concezione della cultura, o meglio delle culture, come «universi di significato» perfettamente autonomi, che non dipendono passivamente da una qualche realtà esterna ma fondano essi stessi la propria realtà e il proprio «mondo».

Le conseguenze antropologiche di questa prospettiva sono trattate in un ormai classico lavoro di Peter Winch,<sup>13</sup> che affronta appunto il problema della conoscenza delle culture aliene e del rapporto ma-

<sup>12</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it., Torino, Einaudi, 1974, p. 295.

A. GIDDENS (*Nuove regole del metodo sociologico* cit., p. 20) accomuna questi e altri autori in un «largo fronte della filosofia moderna, che si muove abbandonando l'imprimitivo e l'atomismo logico nella direzione della teoria del significato». Ancora per Giddens, problema comune a questo «fronte filosofico» è come si possa impedire al principio della relatività del significato e della stessa esperienza all'interno di disuniti universi di discorso di divenire «relativismo, stretto in un circolo vizioso logico e incapace di affrontare i problemi della variazione di significato».

<sup>13</sup> P. WINCH, *Understanding a primitive society*, «American Philosophical Quarterly», I, 1964 (le citazioni sono tratte dalla ristampa, in B. K. WILSON (ed.), *Rationality* cit.).

gia-scienza 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 ciascuno di essi non possono essere valutate e comparate in relazione a una nozione universale di realtà, poiché non si dà 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.<sup>14</sup>

Gli individui che si trovano all'interno di universi di discorso o forme di vita differenti sono dunque in contatto con diverse realtà, nessuna delle quali gode di uno statuto privilegiato: non ha senso confrontare le loro culture in termini di accordo o discrepanza con un dato che si presume indipendente. Winch può così attaccare duramente Evans-Pritchard, e con lui tutta l'antropologia classica, per aver caratterizzato fin dall'inizio la magia come una visione del mondo in contrasto con «le cose quali veramente sono», e per aver interamente concentrato l'attenzione sul falso problema della spiegazione degli errori. In questo modo si finisce per attribuire alla magia quello che in effetti è un difetto o una limitazione della nostra comprensione.

È in questo stesso senso che De Martino parla di un «problema della realtà dei poteri magici», facendone il cardine della propria critica al naturalismo etnologico e del proprio approccio «comprensivo» al mondo magico. A questo livello, al di là delle profonde diversità dei rispettivi linguaggi, la riflessione di Winch e quella di De Martino presentano affinità sorprendenti (anche se, come si vedrà più avanti, giungono ad esiti molto distanti). Entrambi gli autori ritengono illegittimo assumere la scienza «come un paradigma in base al quale misurare la rispettabilità intellettuale di altri modi di discorso».<sup>15</sup> Entrambi considerano la nozione di una «realtà indipendente» inutilizzabile nel confronto interculturale, e vedono nell'abbandono del realismo epistemologico la condizione necessaria per un corretto approccio alle credenze e ai comportamenti magico-religiosi.

È una prospettiva estremamente attraente, che apre tuttavia una

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 81.

serie di nuovi e vasti problemi. Winch, p. es., rischia spesso di scivolare verso forme di relativismo culturale molto insidiose. Come i suoi critici hanno sottolineato, la concezione delle culture come universi di significato chiusi al proprio interno e privi di una base comune conduce ad una sorta di principio di incommensurabilità antropologica, e da ultimo all'impossibilità dello stesso confronto interculturale. Infatti, se la realtà oggettiva e le stesse leggi della logica fossero esclusivamente nozioni interne a linguaggi e culture specifiche, come Winch sostiene, non si vede su che base potrebbe darsi traduzione e comprensione tra linguaggi e culture diverse. La stessa identificazione delle credenze magiche e « irrazionali » di un'altra cultura, si argomenta, non sarebbe possibile se non condivisimo con essa un nucleo fondamentale di credenze « vere e razionali ». <sup>16</sup> Da questo punto di vista, una nozione di realtà e di verità oggettiva e una nozione universale di razionalità, lontano dal rappresentare pregiudizi etnocentrici, apparirebbero presupposti indispensabili della conoscenza antropologica. Ancora, se i diversi sistemi conoscitivi non possono essere valutati e comparati sulla base di criteri universali di verità e razionalità, quale spazio resta per la nozione di sviluppo e crescita della conoscenza? <sup>17</sup> Dalla prospettiva di Winch diviene p. es. molto difficile dar conto della superiorità cognitiva, cioè delle più alte capacità di spiegazione e controllo del mondo naturale, che (sul piano pratico almeno) la scienza possiede innegabilmente nei confronti della magia. Non senza qualche fondamento, è stato osservato che il pluralismo progressista, che rivendica l'autonomia dei quadri di significato come garanzia contro ogni giudizio di

<sup>16</sup> È una tesi sostenuta con particolare forza da S. Lukes (*Some problems about rationality*, in Wilson (ed.), *Rationality* cit.; *Relativism in its place*, in Hollis-Lukes (eds.), *Rationality and relativism* cit.) e M. Hollis (*Wissenschaft and Winchcraft*, « Philosophy of the Social Sciences », II, 1972; *The limits of irrationality*, in Wilson (ed.), *Rationality* cit.; *The social deconstruction of reality*, in Hollis-Lukes (eds.), *Rationality and relativism* cit.). Entrambi questi autori giungono a contare gli argomenti di Winch attraverso una loro *reductio ad absurdum*. È comunque un terreno di discussione molto insidioso, che rimanda al più vasto ambito filosofico della « teoria del significato ».

<sup>17</sup> Questo problema ha evidenti analogie con quello posto in filosofia della scienza dalle teorie di Kuhn e Feyerabend. Per uno sviluppo « antropologico » di Kuhn che si avvicina alle posizioni winchiane, cfr. B. Barnes, *The comparison of belief-system: anomaly versus falsehood*, in R. Horton - R. Finnegan (eds.), *Models of thought* cit.; e dello stesso autore, T. S. Kuhn: *la dimensione sociale della scienza*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1985. La più classica critica di stampo razionalista all'argomento dei *paradigms* è probabilmente quello di K. Popper, *La scienza normale e i suoi pericoli*, in Muscarello-Lakatos (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1984.

valore etnocentrico, rischia di rovesciarsi in un conservatorismo irrazionalista, che legittima il tradizionale sottraendolo ad ogni critica proveniente dall'esterno. <sup>18</sup>

In linea generale, si vede come l'antropologia contemporanea sia impegnata negli stessi problemi posti alla filosofia dal crollo del modello classico di ragione e dei fondamenti tradizionali della conoscenza: il « sapere senza fondamenti » si presenta come l'alternativa più attraente alla situazione di crisi, ma dietro di esso si profilano minacciosi gli spettri dell'anarchismo epistemologico e dell'irrazionalismo. Un irrazionalismo che in antropologia si manifesta appunto nella tesi della incommensurabilità delle culture, nell'idea che i nostri strumenti concettuali e i nostri criteri di razionalità e verità vadano abbandonati perché totalmente inadeguati alla comprensione dell'Altro; nell'idea, ancora, che l'Altro non si comprenda se non accettandolo fino in fondo, immergendosi in esso e annullando o almeno dimenticando se stessi. Un esito paradossale, non da ultimo perché distrugge le stesse premesse dell'esistenza di un sapere antropologico, rinnegando alla base quella tradizione di pensiero al cui interno soltanto esso è potuto nascere. Il dibattito contemporaneo è fortemente impegnato nella ricerca di una soluzione a questa alternativa, di una impostazione cioè del confronto interculturale che fugga le tentazioni irrazionaliste senza per questo compromettersi con presupposti epistemologici superati e ormai insostenibili.

## 6. *Il superamento del relativismo: la soluzione del « Mondo magico ».*

È questa stessa alternativa che ha a lungo impegnato il pensiero demartiniano. Ne abbiamo fin qui seguito principalmente il momento antinaturalistico, la polemica contro le ristrettezze di un certo razionalismo sclerotizzato e « borioso », a favore di

... una nuova etnologia, concepita come conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale ... (FSV, p. 135).

<sup>18</sup> Per questo tipo di critica al relativismo cfr. E. Gellner, *The new idealism: cause and meaning in the social sciences*, in Lakatos-Muscarello (eds.), *Problems in the philosophy of science*, Amsterdam, 1968; T. C. Jarvie, *Understanding and explanation in Sociology and Social Anthropology*, in Borger-Clopper (eds.), *Explanation in the behavioral sciences*, Cambridge, CUP, 1970 (con una interessante replica da parte di Winch).

Abbiamo visto come questa polemica attacchi direttamente le basi epistemologiche dell'antropologia positivista, giungendo ad esiti che confinano con alcuni temi in senso lato relativistici del pensiero novecentesco. In questa direzione vanno letti l'episodio del missionario Grubb e molte altre pagine di MM, dove si nega che cultura occidentale e culture « magiche » condividano la stessa realtà positiva, e che le nozioni realiste di razionalità e di conoscenza oggettiva possano costituire una base sicura per il confronto interculturale.

Dall'altra parte, tutto ciò sembra contrastare con altri aspetti decisamente antirelativistici del pensiero di De Martino, vale a dire il forte senso dell'unità della storia e la convinzione che la conoscenza etnologica non possa darsi se non a partire da una sostanziale « fedeltà » alla civiltà occidentale e ai suoi « valori » (termine, quest'ultimo, nel quale De Martino include le strategie conoscitive). È un atteggiamento che si viene precisando soprattutto nelle opere mature degli anni '60, e che porta a riconoscere le principali « minacce » per l'etnologia proprio nel relativismo e in quella sua diretta filiazione che per De Martino è l'irrazionalismo. Minacce tanto più inquietanti in quanto evocate dalle stesse premesse critiche del suo discorso, dal progetto di ricerca di una « ragione più ampia ed efficace »:

... quando la ragione in nostro possesso appare troppo angusta davanti ai nuovi problemi della vita e della storia, siamo tenuti a scegliere consapevolmente una ragione più ampia e più umana, non mai a ripudiare il tipo di fedeltà nel quale siamo culturalmente e storicamente inseriti (MC, p. 9).

Cosicché il principale intento dell'etnologia appare quello di

... guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale ... evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettiva ... (FSV, p. 136).

Se negli ultimi scritti assumono una frequenza quasi ossessiva, questi temi sono del resto presenti fin dall'origine della riflessione di De Martino. I due fondamentali principi che egli oppone al relativismo li troviamo già enunciati rigorosamente in NS:

a) « una umanità senza misura comune con la nostra » è improponibile come oggetto di conoscenza storica (NS, p. 23);

b) « l'etnologia non può non essere eurocentrica », poiché il problema del rapporto conoscitivo con le altre culture è nato in Occidente e mette in gioco le categorie della cultura occidentale (NS, p. 206).

Si manifesta così fin dall'inizio quella sofferta tensione tra « promesse » e « minacce » dell'etnologia che è così caratteristica di De Martino. Da un lato il rifiuto di assolutizzare la ragione occidentale e l'atteggiamento naturale, e l'esigenza di prendere sul serio l'alterità delle culture magiche, sottraendole al superficiale riduzionismo positivista. Dall'altro, la consapevolezza che a tale alterità non esiste una via d'accesso diretta e neutrale, che la nostra ragione, per quanto limitata, è l'unica possibile fonte di mediazione; e di conseguenza, la convinzione che l'etnologia non possa procedere se non attraverso un movimento unificante, « ampliando » la nostra ragione e la nostra autocoscienza in modo da ricomprendere l'alterità al proprio interno.

MM rappresenta un tentativo di risolvere positivamente questa tensione. Se è vero, come si è sostenuto, che l'opera parte da premesse critiche in parte convergenti con quelle di certo relativismo epistemologico, il modo in cui De Martino le risolve è però molto lontano dagli esiti di quest'ultimo. In autori come Winch, la critica al realismo e il rifiuto di assumere a priori nell'indagine antropologica criteri assoluti di razionalità sfociano nell'idea che il rapporto uomo-realtà possa strutturarsi in una *pluralità* — teoricamente illimitata — di sistemi conoscitivi autonomi e regolati unicamente da criteri interni. In MM si prospetta invece una soluzione *dualistica*. Da un lato stanno la civiltà occidentale e l'atteggiamento naturale-scientifico, caratterizzati dalla netta separazione di soggetto e oggetto, dalla stabilità della presenza e della « indipendenza del dato »; dall'altro lato sta il mondo magico, dove la presenza rischia continuamente di perdersi e deve essere riscattata attraverso le procedure magiche:

Un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di fondare l'individualità, l'esserci nel mondo, la presenza, onde ciò che per noi è un dato o un fatto, in quell'epoca, in quell'età storica, stava come completo e maturava come risultato (MM, p. 191).

Dove i relativisti scorgono una molteplicità di configurazioni epistemologiche parallele e incommensurabili, De Martino individua

dunque uno schema dualistico di sviluppo storico. Una volta riconosciuto il « realismo ingenuo » come limite della nostra razionalità e principale ostacolo alla comprensione di esperienze culturali diverse come la magia, egli passa a caratterizzare questa diversità proprio come inversione del realismo, proiettandola in un ipotetico passato filogenetico. Il « dramma storico del mondo magico » diviene così una sorta di mito di fondazione dell'atteggiamento naturale e della conoscenza scientifica. In questo modo, nelle intenzioni di De Martino, la magia viene ad essere compresa nei suoi propri termini, senza bisogno di spiegarla come distorsione della normalità conoscitiva; e al tempo stesso, diviene momento di un unico schema storico-filosofico, sfuggendo ai rischi e alle contraddizioni dell'incommensurabilità. L'etnologia può così svolgere il compito che De Martino le assegna — l'allargamento della nostra autoconscienza — riportando alla luce le fondamenta sommerse e ornai dimenticate del nostro essere attuale.

È una prospettiva che solleva però molte difficoltà, di cui lo stesso De Martino non tarderà a rendersi conto. La più evidente riguarda la possibilità di trovare una soluzione di continuità nello schema dualistico proposto. Quando e in che modo avviene il passaggio dal mondo magico al mondo naturale-scientifico? Non può trattarsi di una evoluzione graduale, poiché è in gioco non tanto un progressivo mutamento di strutture cognitive, quanto una rigida alternativa: o la presenza è labile e « partecipa » alla oggettività del dato, e allora si ha il mondo magico, o la presenza è stabile e il dato autonomo, e si ha la moderna civiltà occidentale. Se in base a questo criterio si individuano due epoche storiche, bisognerà indicare il momento e soprattutto le ragioni del passaggio dall'una all'altra. Questo problema non è risolto in MM. De Martino finisce così per cadere nello stesso errore che attribuisce a Lévy-Brühl, vale a dire la scissione dell'umanità in due tronconi sostanzialmente incommunicanti.<sup>19</sup> Come riconoscere con esattezza la linea di demarcazione? Che senso dare ai casi intermedî, o ai numerosi episodi sincretici che costellano la stessa storia della cultura occidentale? Inoltre, sul piano della concreta evidenza etnologica, l'immagine di una umanità primitiva completamente « labile », impegnata senza sosta a difendersi da una permanente crisi esistenziale, è tanto improbabile quanto quella del selvaggio *lévybrühliano*, prelogico e immerso nelle partecipazioni mistiche.

Questa difficoltà fu del resto immediatamente segnalata dai primi recensori del libro. P. es. Pettazzoni, da etnologo professionale, non poté non osservare che

Filologicamente, etnologicamente non esiste, in concreto, un'età tutta magica più di quanto non esista un'età tutta pre-logica (Lévy-Brühl) o un'età tutta pre-religiosa (Frazer), ecc. Nessuno lo sa meglio del De Martino...<sup>20</sup>

Lo stesso famoso rimprovero crociano sulla storizzazione delle categorie ebbe tanta influenza su De Martino non solo come richiamo ai dogmi dello storicismo assoluto, ma anche in quanto segnalava una contraddizione interna a MM: rinunciando alle categorie come sfondo stabile di ogni storia e di ogni cultura umana — senza peraltro sostituirle con altre nozioni antropologicamente unificanti — si spezzava l'unità del processo storico, tagliando irrimediabilmente i ponti tra « noi » e il mondo magico.

Ma questo dualismo irrisolto non è che conseguenza di un più generale problema sollevato dall'impostazione dell'opera. La critica al concetto naturalistico di realtà, correttamente impostata da De Martino su un piano epistemologico, trapassa sul piano della effettività storica nella supposizione di *due* realtà diverse. Ora, le premesse epistemologiche non giustificano questo passaggio; esse ci dicono soltanto che il confronto tra atteggiamenti conoscitivi o visioni del mondo diverse come la magia e la scienza non può fondarsi sul riferimento a una realtà neutrale e a una razionalità assoluta, poiché realtà e razionalità sono definite solo all'interno di uno specifico atteggiamento conoscitivo. Il che può magari condurre a ipotizzare la possibilità teorica di molteplici realtà diverse, ma non alla positiva determinazione di un'altra sola possibile realtà, concepita, per così dire, come inversa e complementare a quella naturale-scientifica e circoscritta in una sorta di proto-storia.

In definitiva, vediamo intrecciarsi in MM due distinti ordini di discorso: da un lato, la rilettura della nozione etnologica di magia nel quadro di una epistemologia anti-realista, dall'altro la tesi del « magismo come età storica ». De Martino cerca in quest'ultima una soluzione alla « crisi di incommensurabilità » aperta dall'attacco al naturalismo; ma nel naturalismo finisce per scivolare a sua volta,

<sup>19</sup> Cfr. MC, p. 213.

<sup>20</sup> R. PETTAZZONI, *Recensione a « Il mondo magico »*, SMSR, XXI, 1947-8; poi in MM, p. 304.

crystalizzando in effettiva successione storico-evolutiva quella distanza che noi riconosciamo invece sul piano epistemologico. L'idea della « crisi della presenza » e del suo riscatto magico, dopo che De Martino avrà rinunciato a considerarla come circoscritta ad un'epoca storica, diverrà di fatto una nozione completamente naturalistica: una *spiegazione* della magia che, al di là della indubbia originalità dovuta all'impiego di una terminologia esistenzialista, non è troppo dissimile da quelle così aspramente criticate nel terzo capitolo di MM.

Nelle monografie meridionaliste, così, la magia non appare più un autonomo apparato categoriale attraverso il quale l'uomo stabilisce un rapporto positivo col mondo: se ne ribadisce piuttosto il carattere deviante rispetto ad una linea di normalità conoscitiva, attribuendole senso solo come reazione ad una minaccia di crisi, ad una patologia negarività. Alla magia viene riconosciuta non una razionalità epistemologica ma una funzionalità psicologica, un ruolo terapeutico utile al superamento di momenti critici dell'esistenza. Una tesi tipicamente naturalistica, dunque, che ricorda da vicino quelle di un Malinowski, e che sembra contrastare con le stesse premesse critiche attraverso le quali De Martino si era accostato al problema della magia.<sup>21</sup>

Da notare, per inciso, che l'eredità demartiniana negli studi italiani sui fenomeni magico-religiosi si è legata quasi esclusivamente a questa tesi, divenuta ben presto un vero e proprio paradigma interpretativo di certo dato folklorico.<sup>22</sup> L'altro aspetto della riflessione demartiniana, il richiamo alla problematicità emmenutica della magia e più in generale del confronto interculturale, è stato invece trascurato: e proprio mentre in altri contesti, come quelli anglo-sas-

<sup>21</sup> Per un accostamento De Martino-Malinowski, cfr. P. CLEMENTE, *Morte e pianto rituale. Riflessioni su un lavoro di Ernesto De Martino*, « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena », IV, 1983.

<sup>22</sup> Tra gli studi sul folklore magico-religioso che hanno assunto come centrale criterio interpretativo la tesi demartiniana su rischio esistenziale e reintegrazione rituale della presenza, possiamo ricordare: C. GALLINI, *Un rito temporale sacro: « simbricridiana »*, in D. CARPITELLA (a cura di), *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1972; C. GALLINI, *I rituali dell'argia*, Padova, CEDAM, 1967; L. M. LOMBARDI-SARTRANI, *Il tesoro sepolto, in Santi stregge e diavoli*, Firenze, Sansoni, 1971; L. M. LOMBARDI-SARTRANI, *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Napoli, Guida, 1976, in particolare pp. 186-23; M. Russo, *Misericordia e pitecoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud*, in D. CARPITELLA (a cura di), *Materiali... cit.*; A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, 1971; A. M. Di Noia, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura italiana*, Torino, Boringhieri, 1976 (cfr. in particolare p. 252 seg.); A. De Spirito, *Il paese delle stregge*, Roma, Bulzoni, 1976; R. Bocci, *Magia, religione e classi subalterne in Lunigiana*, Firenze, Guarraldi, 1977; E. Gugliano, *La magia in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1978.

sone e francese, era proprio questa dimensione emmenutica ad acquisire nuova centralità nella teoria antropologica.

#### 7. *Il superamento del relativismo: verso un approccio ermeneutico.*

In MM la tensione tra comprensione relativizzante della magia ed aspirazione ad una concezione unitaria della storia e della razionalità umana non è dunque risolta in modo soddisfacente. La famosa e tanto discussa autocritica porterà De Martino non solo a ritrattare la storicità delle categorie (tema che forse non è poi così centrale come allo stesso autore è piaciuto far credere), ma anche ad accantonare momentaneamente la dimensione problematica sopra delineata.<sup>23</sup> Vi tornerà ampiamente nelle opere degli anni '60, dove le sue tesi sul rapporto con le culture aliene si vengono sistematizzando in quella prospettiva che è usualmente definita « etnocentrismo critico ».<sup>24</sup> Ne troviamo la formulazione più lucida in alcune pagine di FM, dove De Martino si interroga una volta ancora sul senso globale di una

<sup>23</sup> Negli studi sul folklore magico-religioso del Meridione De Martino cerca evidentemente, attraverso il rapporto diretto con la viva realtà culturale, la soluzione di problemi teorici rimasti irrisolti in MM. Sarebbe interessante — ma oltrepassa i limiti del presente lavoro — studiare se e fino a che punto la ricerca sul campo giunga a modificare i presupposti teorici di De Martino; se il trovarsi impegnato in concreti problemi di osservazione, descrizione ecc. non finisca per condurre all'uso di concetti e procedure euristiche e interpretative lontane dal suo modello ideale di etnologia storica. A questo proposito cfr. C. PASQUINELLI, *Lo « storicismo critico » di Ernesto De Martino*, « La ricerca folklorica », 3, 1981; P. CHERCHI, *Il metodo e la mètis... cit.*; P. CLEMENTE, *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in CLEMENTE ET AL., *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Bari, Laterza, 1985, in particolare p. 33-5. Tutti questi autori suggeriscono la presenza in De Martino di una fondamentale tensione tra l'apparato filosofico dello storicismo assoluto e l'indagine rivolta direttamente verso un oggetto concreto (Pasquinelii), ovvero tra metodo filosofico ed etnici (Clemente).

<sup>24</sup> Sulla nozione di etnocentrismo critico e il suo ruolo nel pensiero demartiniano cfr. C. GALLINI, *Introduzione a FM*; ID., *Note su De Martino e l'etnocentrismo critico*, « Problemi del socialismo », 4a s., 15, 1979; V. LANZARINI, *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, « Quaderni storici », XIX, 1, 1978, poi in *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo, Sellerio, 1983 (in particolare p. 272 seg.); L. M. LOMBARDI-SARTRANI, *Introduzione a FSV* (p. 38 seg.). Occorre segnalare che nei primi anni '60 parallelamente agli sviluppi del pensiero demartiniano di cui ci stiamo occupando, il problema del relativismo culturale emergeva anche nel dibattito filosofico italiano (si veda p. es. N. ABBAGNANO, *Il relativismo culturale*, « Quaderni di sociologia », XI, 1962); PIERO ROSSI, *La filosofia di fronte alla pluralità delle culture*, « Rivista di filosofia », LV, 3, 1964); in particolare, si criticava qui il relativismo della scuola americana (Benedict, Herskovitz, ecc.), attraverso argomentazioni in parte convergenti con quelle di De Martino. Per una fin troppo recentata rivendicazione di De Martino al fronte dell'antirelativismo filosofico, cfr. PAOLO ROSSI, *Sul relativismo culturale. De Martino e l'« Introduzione » di Carrà a « Il mondo magico »*, « Rivista di filosofia », 67, 1975.

etnologia antipositivista. Il tono è diverso da quello di MM, e altri sono gli immediati obiettivi polemici; ma le premesse sono le stesse di sempre. A differenza delle scienze naturali, l'etnologia non è volta a cogliere un dato di per sé passivo e neutrale attraverso uno stabile impianto categoriale:

... il suo oggetto non è semplicemente la scienza delle culture a basso livello tecnico, o non-letterate, o 'cosiddette primitive', ma piuttosto la scienza del loro rapporto con la cultura occidentale (FM, p. 389).

La conoscenza a cui l'antropologo può aspirare non è mai completamente oggettiva: egli applica le categorie della propria cultura ad altre categorie piuttosto che ad « oggetti ». Da qui la fondamentale difficoltà metodologica in cui si imbatte: il « rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione » (FM, p. 391), con la conseguente incapacità di cogliere l'alteno nella sua specifica « essenza ». <sup>25</sup> Come si risolve la difficoltà? Ancora una volta, un confronto con le tesi di Winch potrà servire a chiarificare la posizione di De Martino.

Punto di partenza di Winch è che l'azione umana, a differenza di oggetti ed eventi del mondo naturale, è « dotata di significato »; in quanto oggetto di studio, dunque, essa può essere *identificata* solo sulla base dei criteri di significatività condivisi dagli attori. Ciò rende inutilizzabile il modello delle scienze naturali negli studi socio-antropologici. La scienza « è racchiusa nel proprio modo di rendere le cose intelligibili a esclusione di tutti gli altri », laddove la peculiarità delle società umane è proprio quella di consistere di diversi e alternativi modi di vita, ciascuno dei quali offre un modo diverso di render intelligibili le cose. <sup>26</sup>

L'approccio « filosofico » o « storico » che Winch propone

<sup>25</sup> Da notare l'accento posto sulla problematicità dello stesso livello osservativo. In MM l'attenzione di De Martino era unicamente concentrata sull'etnocentrismo operante nella *valutazione* delle culture aliene, ignorando gli effetti sulla loro stessa percepiibilità e identificabilità. Il « documento etnografico » era assunto come base sicura e oggettiva della ricerca. Lo stesso episodio del missionario Grubb esemplifica l'uso estremamente disinvolto dei dati tipico di MM: un documento di terza mano, decontestualizzato, in cui De Martino vede una testimonianza autentica del modo di pensare « magico », e che di fatto è frutto di numerosi e magari inconsapevoli passaggi « interpretativi ».

<sup>26</sup> P. WINCH, *L'idea di una scienza sociale*..., trad. it., cit. p. 127.

non è l'applicazione di generalizzazioni e teorie a casi particolari; è piuttosto la ricostruzione delle relazioni interne. È quindi più simile all'applicazione della propria conoscenza di un linguaggio per comprendere una conversazione, che non a quello della nostra conoscenza delle leggi della meccanica per comprendere il funzionamento di un orologio. <sup>27</sup>

Ricostruzione delle relazioni concettuali interne a uno specifico modo di vita, dunque, sulla base del « punto di vista » degli attori e non di quello di ricercatore. È per questo che Winch insiste nel mettere in guardia il sociologo (e a maggior ragione l'antropologo, che si trova in una situazione di distanza pressoché totale dalla cultura studiata) dall'« imporre arbitrariamente i propri criteri dall'esterno »; pena, la perdita dell'oggetto di studio che, in quanto oggetto sociale, esiste solo nella « connessione interna con un modo di vita ». <sup>28</sup>

Da questo rischio il ricercatore sociale, secondo Winch, deve difendersi assumendo una « posizione neutrale » verso i modi di vita alternativi di cui si occupa, evitando p. es. di sostenere una *Welanschauung* scientifica; ancora, sforzandosi di instaurare una « relazione di partecipazione » con le culture studiate, nel senso che p. es. un sociologo della religione dovrà imparare a pensare egli stesso religiosamente. <sup>29</sup>

La scienza sociale che Winch raccomanda è dunque una ricostruzione rigorosamente *contestuale*, dove l'uso di concetti estranei, propri cioè dell'osservatore, non può che generare fraintendimenti e incomprensione.

È proprio questa soluzione relativista e contestuale che De Martino respinge con forza in FM. Per lui l'etnocentrismo, l'imposizione delle categorie dell'osservatore, non è un inconveniente che possa essere evitato con opportune cautele metodologiche, ma rappresenta una condizione costitutiva della conoscenza antropologica. Scrivendo di usare le « proprie » categorie, non si può osservare e descrivere niente, non si è cioè in grado di produrre un dato etnografico. Insistendo sulla neutralità e imparzialità del ricercatore, il relativismo si mostra ancora troppo ingenuamente positivista: suppone che basti sgombrare il campo dai pregiudizi perché l'alterità culturale possa

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 159-160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 127 e p. 109.

essere afferrata, per così dire, nella sua pura essenza. Ma, commenta De Martino,

... non è possibile per lo studioso occidentale di culture non occidentali rinunziare all'impiego di categorie interpretative maturate nella storia culturale dell'occidente: una prospettiva assolutamente non etnocentrica è un assurdo teorico e una impossibilità pratica, poiché equivarrebbe ad uscire dalla storia per contemplare tutte le culture, compresa la occidentale (FM, pp. 394-5).

Inoltre, nel momento in cui ci si pone sul piano della conoscenza etnologica, si presuppongono almeno implicitamente tutti i valori storico-culturali dai quali l'etnologia si è sviluppata: l'osservatore che volesse porsi di fronte alle culture aliene con assoluta neutralità e assenza di presupposti, resterebbe « cieco e muto » e perderebbe con ciò il proprio ruolo di etnografo. Lo studio della diversità culturale nasce dunque su un « paradosso fondamentale »:

o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegare, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno (FM, p. 410).

Questo paradosso non può essere eluso. L'unico modo di scioglierlo, per De Martino, è

...l'impiego non dogmatico di categorie interpretative occidentali, il che significa un impiego critico, cioè controllato dalla consapevolezza esplicita della genesi storica di quelle categorie e dalla esigenza di allargarne e ripiassarne il significato mediante il confronto con altri mondi storico-culturali (FM, p. 395).

Eccoci dunque al nucleo dell'etnocentrismo critico. Il culturalmente alieno viene misurato sul metro della cultura occidentale, né potrebbe essere diversamente: ma questa operazione deve essere compiuta in modo consapevole e deliberato, vale a dire, come si esprime De Martino, « tematizzando » il proprio oltre che l'alieno. L'etnologo deve sottoporre ad analisi critica anche e prima di tutto le categorie osservative, descrittive e interpretative di cui fa uso, sviluppando la consapevolezza della storia che in esse è sedimentata: la « sfida del culturalmente alieno » diviene così momento privilegiato in cui l'uomo occidentale può rimettere in discussione, verificare e riformare il proprio stesso quadro di riferimento, conseguendo quel

generale obiettivo che De Martino chiama « incremento della coscienza umanistica ».

Un obiettivo del resto già formulato in NS e MM, dove si parlava di conquista di una « prospettiva storiografica più ampia » e di un « umanesimo più ricco », e che ora si viene precisando come

... proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il « proprio » e l'« alieno » sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche « noi » avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico (FM, p. 391).

Con « fondo universalmente umano » De Martino sembra intendere una concezione generale della razionalità da opporre al principio relativistico del « tutto va bene ». Ma, diversamente da quanto sostengono altri oppositori del relativismo, questa razionalità universale non è per lui un a-priori della ricerca etnologica, uno sfondo che è necessario assumere come dato pena l'impossibilità logica di ogni discorso interculturale: <sup>30</sup> piuttosto, è una finalità tendenziale che non viene mai esaurita in una teoria compiuta, un compito ideale « da attuare sempre di nuovo mediante la ricerca e il confronto » (FM, p. 392). Un compito, inoltre, che De Martino carica di valori etici oltre che conoscitivi, e che oltrepassa i limiti disciplinari dell'etnologia per investire il senso complessivo della moderna cultura occidentale.

Cerchiamo di tirare qualche somma. Come si vede, De Martino continua a muoversi intorno a quel problema che in NS aveva creduto di poter facilmente liquidare: la determinazione dello statuto conoscitivo dell'etnologia. Respinto il modello naturalistico, incapace di uscire dal proprio orizzonte per cogliere l'alterità culturale; respinte le suggestioni relativistiche, imprigionate nel vicolo cieco dell'incomunicabilità, egli si dirige verso una soluzione che richiama fortemente temi dell'ermetica filosofia contemporanea. Si pensi, p. es., alle posizioni di un Gadamer, che intende la comprensione nelle scienze umane come processo di *meditazione* tra quadri di significato o « tradizioni » diverse (quella dell'osservatore-interprete e quella di chi è osservato-interpretato); processo che conduce ad accrescere la

<sup>30</sup> La necessità di partire da una concezione a priori della razionalità e della natura umana è p. es. sostenuta nei citati saggi di M. Hollis, *The limits of irrationality e The social destruction of reality*.

conoscenza di sé mentre si acquisisce conoscenza degli altri. Come De Martino, Gadamer giudica insensati i tentativi di guadagnare punti di vista imparziali e oggettivi ponendosi fuori dalla storia, e ribadisce che ogni comprensione si colloca all'interno di « orizzonti » storici e di sistemi di « pregiudizi » particolari. « Non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi », egli scrive: <sup>31</sup> e d'altra parte è in questa messa alla prova di fronte alla diversità (storica, etnologica, etc.) che il nostro orizzonte si chiarisce, si modifica e si amplia.

Temi troppo vasti perché sia qui possibile svilupparli: basterà segnalare la loro fertilità sul piano del metodo e della teoria socio-antropologica, in direzione di quella « terza via » tra naturalismo e relativismo a cui lo stesso De Martino aspirava. <sup>32</sup>

L'etnocentrismo critico si precisa dunque come modello ermeneutico di conoscenza etnologica: ed è in questa prospettiva che si può tentare di rileggere e « rivitalizzare » aspetti del pensiero demartiniano spesso frettolosamente liquidati come residui di crocianesimo o astratte speculazioni filosofiche.

<sup>31</sup> Citato in J. HANEMANS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1980, p. 231.

<sup>32</sup> Una buona « divulgazione » sociologica delle posizioni di Gadamer è in A. GADAMER, *Nuove regole del metodo sociologico* cit., p. 71 sgg.; per una loro discussione in relazione allo statuto epistemologico delle scienze sociali e ad altri approcci « comprendenti », oltre al classico *Zur Logik Sozialwissenschaften* di HANEMANS (trad. it. *Agire comunicativo ...* cit., p. 220 sgg.), si può vedere R. J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism* cit. Per una effettiva pratica di ricerca antropologica imposta in senso ermeneutico, il testo più classico è probabilmente C. GEERTZ, *From the native point of view: on the nature of anthropological understanding*, in RABINOW-SULLIVAN (eds.), *Interpretative social science: a reader*, Berkeley, Univ. of California Press, 1979.