

Ernesto De Martino nella cultura europea

a cura di
Clara Gallini e Marcello Massenzio

Estratto

Liguori Editore

1997

«IL FITTIZIO LUME DELLA MAGIA»: SU DE MARTINO E IL RELATIVISMO ANTROPOLOGICO

di *Fabio Dei e Alessandro Simonicca**

I

Nel nostro intervento vorremmo discutere il modo in cui il problema del relativismo culturale opera all'interno del pensiero di De Martino. Con relativismo intendiamo, per dirla in modo assai generico, l'idea che il modo di agire e di pensare di persone che vivono in culture diverse si fondi su presupposti o categorie cognitive ed etiche radicalmente differenti, e persino incommensurabili; che non sia corretto criticare queste categorie dall'esterno del contesto culturale cui esse appartengono; e che lo studioso delle culture non possa attingere a un punto di vista assoluto, che gli consenta di comprendere e giudicare i sistemi etici e cognitivi locali nei termini di un super-sistema, oggettivo e neutrale, di sapere e di valore.

Il problema del relativismo, così inteso, ha dominato larghi tratti del recente dibattito epistemologico e teoretico nell'antropologia e nelle scienze umane — almeno nella seconda metà del secolo. Occorre tuttavia specificare che il relativismo *non* ha rappresentato una *dottrina*, una posizione teoretica particolare, sostenuta da alcuni e avversata da altri. Pochissime e scarsamente influenti, in campo epistemologico, sono state le esplicite prese di posizione a favore di una dottrina relativista — anche se sono state invece numerose le accuse e le imputazioni di relativismo. Il dibattito sul tema ha avuto

* Questo intervento è stato discusso e impostato dai due autori nel quadro di un comune progetto di ricerca. La stesura del testo è di Fabio Dei.

un andamento curioso, vedendo contrapposti da un lato gli anti-relativisti e dall'altro, come si è espresso C. Geertz, gli anti-anti-relativisti¹. Giochi di parole di questo tipo mostrano che il relativismo, più che una dottrina, è stato ed è un *problema da risolvere*; problema condiviso da tutti gli orientamenti di studio che si sono mossi nello scenario — per usare una formula un po' vieta — della crisi del positivismo o dei fondamenti classici della conoscenza scientifica.

Il relativismo come dottrina — l'idea che ogni criterio di razionalità, di verità, di giustizia ecc. è relativo a determinati contesti storici e socio-culturali, e non può perciò esser sottoposto a una critica dall'esterno di quei contesti — ha punti deboli evidentissimi, ben noti. Ad esempio, si auto-contraddice logicamente, nel momento in cui lo si formula come enunciato che aspira ad un valore-di-verità assoluto; inoltre, implica una serie di paradossi, come l'incomunicabilità fra contesti culturali diversi, l'impossibilità della cosiddetta traduzione radicale, l'impossibilità stessa del progresso razionale della conoscenza. Di più, applicato all'antropologia come scienza empirica, il relativismo conduce a una rappresentazione assai distorta delle culture come monadi, organismi autonomi, autosufficienti e completamente chiusi su se stessi.

Nei vari dibattiti che si sono aperti intorno al relativismo, il problema è stato come evitare questi paradossi e queste contraddizioni tenendo ferma, al tempo stesso, una rigorosa istanza critica nei confronti del realismo e dell'assolutismo epistemologico e, per quanto riguarda l'antropologia, verso l'etnocentrismo. In definitiva, la posta reale delle dispute sul relativismo è stata una nuova nozione di ragione umana, diversa da quella positivista che aveva caratterizzato anche la prima fase della riflessione antropologica.

Il pensiero di De Martino va inteso in questo quadro. La sua battaglia contro il naturalismo etnologico si colloca nel panorama più ampio degli indirizzi anti-realisti o «comprendenti» che tentano di ricostruire le scienze umane a partire da riformulazioni variamente critiche del concetto stesso di razionalità. Si ricorderà che Cesare Cases, nella celebre introduzione a *Il mondo magico*, definisce a un certo punto come «idealisticamente donchisottesca» la sfida lanciata da De Martino all'intera scienza etnologica — in quanto sfida di un sapere non ancora esistente a uno che già esiste e che possiede anzi

¹ C. Geertz, «Distinguished Lecture: Anti anti-relativism», in *American Anthropologist*, n. 84, 1984, pp. 263-78 (trad. it. «Anti anti-relativismo», in *Il Mondo* 3, n. 2, 1994, pp. 72-86).

una tradizione ben consolidata². Questo giudizio non sembra cogliere un punto fondamentale: vale a dire, che almeno idealmente De Martino non è affatto isolato, collocandosi invece in un più ampio movimento volto a una riforma umanistica e storica degli studi sociali, in contrapposizione all'approccio scienziista dominante. È per questo che è possibile oggi considerare De Martino, come hanno fatto ad esempio George Saunders e molti altri in questo convegno, un «precursore» di dibattiti che solo più di recente hanno coinvolto le tradizioni antropologiche dominanti — si pensi alla cosiddetta «antropologia critica», a quella interpretativa, a quella riflessiva e così via³.

II

Saremmo tentati di aggiungere un mattone ulteriore a questa idea di un De Martino pioniere, anticipatore di tendenze attuali delle scienze umane e sociali. Abbiamo avuto altrove occasione di occuparci del dibattito sui temi della razionalità e del relativismo⁴, aperto negli anni sessanta in ambito anglosassone tra autori come Peter Winch, Ernest Gellner, Steven Lukes, Ian Jarvie, John Beattie ed altri, e che ha avuto la sua espressione più classica in un volume del 1970, dal titolo *Rationality*, appunto, a cura di Bryan Wilson — libro celebre a suo tempo quanto alla fine degli anni ottanta lo sarà il più volte citato *Writing Culture*⁵. Questo dibattito, appunto, si trova prefigurato con straordinaria lucidità in De Martino — al di là della grande diversità dei linguaggi e delle rispettive fonti filosofiche, che sono prevalentemente la filosofia della scienza post-empirista e Wittgenstein per il dibattito anglosassone, lo storicismo e la fenomenologia per De Martino.

De Martino, fin dalle sue primissime opere, compie quell'opera-

² C. Cases, «Introduzione» a E. De Martino, *Il mondo magico*, II ed., Boringhieri, Torino, 1973, pp. VII-XLVIII.

³ G.E. Saunders, «Critical Ethnocentrism' and the Ethnology of Ernesto De Martino», in *American Anthropologist*, vol. 95, n. 4, 1993, pp. 875-93 (trad. it. «L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto De Martino», in *Ossimori*, n. 7, 1996, pp. 59-74).

⁴ F. Dei e A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Angeli, Milano, 1990.

⁵ B. Wilson (a cura di), *Rationality*, Blackwell, Oxford, 1970; J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, California University Press, Berkeley, 1986.

zione che sarà poi al centro delle discussioni di *Rationality*: l'applicazione all'etnologia della critica filosofica al realismo. È il tema della realtà come costruzione culturalmente condizionata; costruzione che, in quanto tale, non può esser usata come neutrale parametro di giudizio nei confronti delle credenze e delle pratiche di culture diverse. Concezione, questa, che Winch esprime in termini linguistici affermando che la realtà non è ciò che dà senso al linguaggio, ma qualcosa che si mostra nel senso che il linguaggio ha⁶. Vi è d'altra parte, in De Martino come in molti degli autori menzionati, la consapevolezza di non poter rinunciare a una nozione universale e condivisa, per quanto elastica, di ragione umana — e dunque a criteri, altrettanto universali per quanto minimi, che regolino i rapporti tra ragione e mondo. Infine, il tema stesso dell'«etnocentrismo critico», presente in De Martino, ricordiamolo, fin dai tempi di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, prefigura gli esiti più maturi della discussione tra «relativisti» e «razionalisti» — la soluzione «ermeneutica», per cui la comprensione dell'alterità culturale consiste sempre non tanto in una traduzione logico-formale tra due codici, ma in una «fusione di orizzonti», per usare l'espressione gadameriana; fusione di orizzonti in cui le categorie dell'osservatore si modificano e si ampliano nel tentativo di afferrare le categorie dell'osservato. È forse superfluo qui ricordare il celebre passo di *La fine del mondo*, in cui De Martino delinea il «paradosso dell'incontro etnografico», come lo chiama, con parole di grande efficacia:

...o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare e allora diventa cieco e muto di fronte ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e da descrivere, la propria vocazione specialistica; ovvero si affida ad alcune ovvie categorie antropologiche, assunte magari in un loro preteso significato medio o minimo, o di buon senso, e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione...⁷

L'unico modo di uscire da questo paradosso, afferma ancora De Martino,

⁶ P. Winch, «Understanding a Primitive Society», in *Rationality*, cit., pp. 78-111, cfr. p. 128 (trad. it. in *Ragione e forme di vita*, cit., pp. 124-60).

⁷ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 1977, p. 391.

è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del proprio e dell'alieno (...) allo scopo di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il proprio e l'alieno sono sorpresi come due possibilità di essere uomo⁸.

Pagine come queste, scritte a metà degli anni sessanta, manifestano senza dubbio una lucidità epistemologica che era ancora di là da venire nei dibattiti interni alle tradizioni antropologiche dominanti.

E tuttavia, crediamo non abbia molto senso e sia poco produttivo stare a chiedersi quali indirizzi dell'antropologia contemporanea siano più o meno «anticipati» da De Martino. Semplicemente, egli è certo stato tra i più originali e profondi elaboratori, nel nostro secolo, di una antropologia su basi umanistiche; ed è inevitabile, per questo, che nella sua opera si incontrino temi e problemi presenti in altre — vecchie o nuove — forme di antropologia umanistica ed antinaturalistica.

III

Il tema del relativismo è uno di questi. Naturalmente, quando De Martino lo ha affrontato direttamente, lo ha fatto sempre in termini estremamente critici, assumendo posizioni nettamente anti-relativistiche. Si ricorderanno in particolare le pagine del saggio «Promesse e minacce dell'etnologia», in cui il relativismo culturale è considerato appunto come una delle principali «minacce» per la disciplina: «relativismo senza prospettive», lo definisce De Martino, fondato su «una falsa oggettività, naturalistica e rinunciataria, senza vero impegno di scelta, e in fondo priva di un metodo per garantirsi dalla efficacia immediata degli «etnocentrismi occidentali»»; un relativismo, aggiunge ancora, che «dissolve ogni possibile centro operativo e che al tempo stesso non esita a coinvolgere la civiltà occidentale in svalutazioni di estrema superficialità». Nel relativismo,

il rapporto con l'etnos si dissolve in un alquanto frivolo defilé di modelli culturali, sospinti sulla passerella della «scienza» da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali⁹.

⁸ *Ibid.*

⁹ E. De Martino, «Promesse e minacce dell'etnologia», in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano, 1962, pp. 133-170 (la citazione è a p. 153).

La formula fortunata dell'etnocentrismo critico nasce appunto come reazione a un simile relativismo senza prospettive. Non è chiaro quanta parte dell'antropologia anglosassone De Martino accomini in questo giudizio: cita Melville Herskowitz e Ruth Benedict, ma probabilmente solo come rappresentativi di posizioni che ritiene assai diffuse.

Non vi sono certo ambiguità nel giudizio espresso da De Martino. E tuttavia, quello che vorremmo sostenere è che l'etnocentrismo critico si comprende solo tenendo conto del fatto che De Martino si è sempre mosso estremamente a ridosso del problema del relativismo: e che la sua critica è quella di chi ha pensato fino in fondo le potenzialità relativistiche dell'antropologia, portandole fino alle loro estreme conseguenze. Il De Martino più vicino al relativismo è probabilmente quello de *Il mondo magico*, e proprio di quelle pagine sulla «realtà dei poteri magici» che danno il titolo a questa sessione del convegno. Vale la pena di ricordarne almeno il passo centrale:

Quando si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per realtà, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba «applicare» o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare¹⁰.

Ma questa sarebbe una concezione alquanto ingenua. Occorre invece rendersi conto, afferma De Martino, che

il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)¹¹.

Siamo qui di fronte al nucleo forte dell'anti-naturalismo demartiano. Le sue possibili implicazioni relativistiche sono evidenti, e nel *Mondo magico* De Martino le sviluppa in modo assai conseguente. Le pagine — per così dire — più relativistiche del libro sono forse quelle delle «zucche del missionario Grubb», un caso etnografico discusso nel capitolo II dell'opera e tratto probabilmente da *La mentalità*

¹⁰ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino, 1948, p. 22.

¹¹ *Ibid.*

primitiva di L. Lévy-Bruhl¹². Il caso è noto: il missionario Grubb, mentre si trova tra gli indigeni lingua del Paraguay, viene accusato da uno di loro di aver rubato le zucche dal suo giardino. La base dell'accusa è un sogno, in cui l'indigeno ha visto Grubb rubare le zucche: e a nulla valgono le proteste del missionario, che cerca di convincere l'indigeno della propria innocenza. Commenta De Martino

Ecco, si dirà, un evento chiaramente «irreale»: l'indigeno è un visionario, e Grubb non ha assolutamente rubato nulla. Eppure le cose, per strano che possa sembrare, non stanno proprio così. Senza dubbio rispetto al rapporto presenza-mondo quale si è determinato nella nostra civiltà, il missionario Grubb è innocente; ma (...) in un'epoca storica in cui la presenza non si è ancora nettamente decisa nel senso della veglia, in una civiltà in cui la presenza e il mondo che si fa presente si estendono nel senso della coscienza onirica, e il reale culturalmente significativo include anche ciò che è vissuto da questa coscienza, in un'epoca storica o in una civiltà siffatta può anche accadere che il missionario Grubb viva nell'esperienza di sogno degli indigeni una esistenza di cui non sa proprio nulla, e compia degli atti che non riconosce come propri¹³.

De Martino intende dire che, nel confronto tra due diverse «civiltà» o «culture», quello che sembra un banale problema empirico — controllare un asserto a raffronto con la realtà — si rivela in effetti un complesso problema filosofico. Asserire in modo assoluto che il missionario Grubb non ha rubato le zucche implica «una sorta di trasfigurazione metafisica», poiché «naturalizza» la presenza stessa di Grubb e il suo senso della realtà, vale a dire elementi che si determinano all'interno di un ordine culturale e storico. In realtà, afferma De Martino,

vi sono due Grubb: quello inserito nella storicità della nostra cultura, e che non può, ovviamente, compiere atti nel sogno di un altro; e quello

¹² L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, PUF, Paris, 1922, pp. 93-4 (trad. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1975). Per la verità, De Martino non cita Lévy-Bruhl ma rimanda direttamente in nota a un'opera dello stesso padre G.W. Grubb, *An Unknown People in an Unknown Land*; la citazione bibliografica è tuttavia generica e incompleta, e riproduce la citazione generica e incompleta che si trova in *La mentalità primitiva*. È dunque plausibile che De Martino non conoscesse la fonte originale. Questa piccola scorrettezza bibliografica, inusuale per De Martino, deriva forse dal suo timore di comprometersi con l'interpretazione dello studioso francese, che legge il caso di Grubb come un esempio dell'orientamento mistico e pre-logico del pensiero primitivo.

¹³ E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 163.

ricompreso nei rapporti magici della civiltà di cui è ospite, e che può anche rubare le zucche a sua insaputa, nel sogno «reale» di un indigeno. Un terzo Grubb, un Grubb «in sè», 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 disciogliere. La proposizione «Grubb non ha rubato le zucche» è valida solo per entro la nostra civiltà (...), ma non può sostenersi se il nostro orizzonte storiografico si allarga ulteriormente, sino a includere l'epoca magica¹⁴.

In queste formulazioni De Martino si lascia forse un po' trasportare da eccessivo entusiasmo filosofico; nei suoi lavori più maturi non accetterebbe più tanto facilmente asserzioni quali «vi sono due diversi Grubb», e sarebbe più disposto a riconoscere pienamente l'innocenza del povero missionario. Ma certo, non si tratta solo di un tema giovanile che De Martino abbandonerà, se è vero che in lavori successivi, e specialmente nel postumo *La fine del mondo*, ritroviamo considerazioni critiche forse più misurate ma nella stessa linea. Ci riferiamo soprattutto a quelle pagine della sezione sull'ethos del trascendimento, in cui si parla del condizionamento culturale della natura, e della datità e ovvietà del mondo come «fedeltà immediata a iniziative di generazioni passate, o del nostro passato e di quanto vi si lega attraverso la nostra biografia culturale».

Il mondo è in generale possibile — scrive De Martino — per gli *itinerari* tracciati dal progetto comunitario di utilizzazione, e anzi esso consiste di questi *itinerari* più o meno stabili o rinnovanti *a seconda del tipo di civiltà e di cultura*, senza che sia mai possibile incontrare le cose in sé, sottratte a qualsiasi domesticazione¹⁵.

Qui torna, attraverso la mediazione di letture husserliane e heideggeriane, l'idea che la realtà stessa non sia il punto fermo dal quale possiamo giudicare la verità o falsità, l'efficacia o l'illusorietà delle credenze e delle pratiche di culture diverse; ma che essa stessa si determini solo all'interno di queste diverse culture e civiltà. In definitiva, è questa la base delle critiche demartiniane agli approcci *esplicativi* tipici del naturalismo; approcci riduzionisti che affrontano, ad esempio, la magia attraverso un linguaggio di essenze ed apparenze, dando per scontata la sua illusorietà e procedendo poi a

¹⁴ *Ivi*, p. 164.

¹⁵ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 648; corsivo aggiunto.

spiegare (attraverso argomenti psicologici o sociologici) in che modo la mente umana possa cadere in questa illusione. Il terzo capitolo del *Mondo magico*, per tornare a quel libro, è un ottimo esempio di critica al metodo esplicativo: il punto centrale che De Martino afferma, in linea con gli approcci che fanno capo alla nozione di *Verstehen*, che non si può assumere l'illusorietà della magia come *risorsa* per la nostra comprensione di essa (si veda in particolare la critica ad Alfred Lehmann, pp. 223 sgg.).

Questo punto di vista non contrasta poi molto con i giudizi antirelativistici prima ricordati: giacché il «relativismo irrelato» contro cui De Martino si scaglia è proprio un relativismo naturalistico, che aspira ad un punto di vista assolutamente oggettivo; e che, pur riconoscendo l'irriducibile diversità delle culture, ritiene possibile descriverle e classificarle attraverso un linguaggio neutrale, che non sia compromesso con alcuna di esse. Il che, per De Martino, è semplicemente un'assurdità.

IV

C'è tuttavia, almeno in apparenza, un'incongruenza diversa e più significativa nel pensiero demartiniano. La potremo esprimere così: per arginare le conseguenze estreme e i paradossi relativistici della critica alla nozione di realtà, De Martino sembra talvolta costretto a ripiegare su presupposti suo malgrado naturalistici. In altre parole: la forza ma anche la grande difficoltà della sua posizione consiste nel mantenere l'equilibrio tra un anti-naturalismo radicale e un altrettanto deciso razionalismo e anti-relativismo. Questo equilibrio non sempre riesce a reggersi, soprattutto — vorremmo suggerire — quando la riflessione demartiniana avviene a ridosso di casi empirici specifici, o, per meglio dire, di specifiche situazioni umane. Nel caso del missionario Grubb vi è probabilmente uno squilibrio verso il relativismo. Nelle monografie sul folklore magico-religioso del Meridione, al contrario, vi è talvolta uno squilibrio verso il naturalismo.

Restando al tema della magia, ad esempio, colpisce la grande distanza tra la sua trattazione in *Mondo magico* e in *Sud e magia*. In quest'ultima opera, la magia non è più un possibile mondo culturalmente modellato, il cui rapporto con la realtà non è più problematico del rapporto che con la realtà stessa intrattengono la scienza o il senso comune. La magia è invece confinata nella sfera dell'illusione,

per quanto a questa illusione venga riconosciuta una funzione positiva sul piano psicologico e sociale, dunque un certo grado di «efficacia simbolica». Ma non v'è alcun possibile «mondo» della magia: essa non può definire alcuna «normalità» gnoseologica, alcuna configurazione storica e culturale dei rapporti tra presenza e mondo. La magia è semmai sintomo di una *patologia* della presenza, espressione di una razionalità che viene sviata, nel suo percorso verso il vero, da elementi di disturbo — l'insicurezza esistenziale, la povertà materiale e psicologica ecc. Se non vi fossero questi elementi patogeni non si darebbe crisi della presenza, né bisogno di reintegrazione e riscatto per mezzo del rituale. Non vi sarebbe dunque magia, bensì, come De Martino si esprime, atteggiamento *realisticamente orientato*.

In *Sud e magia* l'atteggiamento magico e quello realistico sono nettamente contrapposti. La magia lucana, vi si legge,

è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalle crisi di «misericordia psicologica» e a ridischiudere mediamente (...) le potenze operative realisticamente orientate (...) Piano realistico e piano magico della tecnica non entrano in contraddizione soggettiva fra di loro perché la magia non ha propriamente per oggetto, come la tecnica profana, la soppressione di questo o quel negativo, ma la protezione della presenza dai rischi della crisi esistenziale di fronte alle manifestazioni del negativo¹⁶.

In questo modo, De Martino sembra recedere dalla critica al concetto metafisico di realtà che aveva sviluppato nel *Mondo magico*. Egli assume come dato di partenza dell'indagine il carattere non realistico della magia, la sua illusorietà, la sua devianza rispetto a una prassi realistica. Il senso della magia non sta in un particolare rapporto presenza-mondo, ma nella sua funzionalità psicologica in quanto reazione alla negatività radicale. Mentre assicura la riapertura dell'atteggiamento razionale, la possibilità di «fronteggiare in modo realistico la fame o la malattia, o qualunque altra situazione critica dell'esistenza»¹⁷, a questa razionalità positiva essa resta irrimediabilmente estranea. Ciò avvicina De Martino a una tesi tipica del naturalismo antropologico, in particolare nella sua versione funzionalista o «simbolista»: la tesi che le credenze e i comportamenti magici da un lato, e dall'altro quelli realisticamente orientati, rispondano a

¹⁶ E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959, p. 71.

¹⁷ *Ibid.*

criteri radicalmente diversi di razionalità (ad esempio, razionalità espressiva in contrapposizione a razionalità pragmatica). Se le due sfere non entrano in contraddizione a livello soggettivo, come De Martino afferma, è perché esse agiscono su due distinti piani intellettuali, in risposta a finalità diverse:

In apparenza, la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: *in realtà* essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere di fronte alle particolari manifestazioni del negativo¹⁸.

In cambio del riconoscimento della sua funzione psicoterapeutica, la magia viene per così dire estromessa dall'ambito della «vera» razionalità. De Martino implica che ogni cultura, se guarita dalla precarietà esistenziale, giungerebbe in modo «naturale» a riconoscere una assoluta ed oggettiva realtà — la «nostra» — e si adeguerebbe al nostro stesso concetto di un agire realisticamente orientato. Da qui la celebre chiusa di *Sud e magia*, da cui abbiamo tratto il titolo di questo intervento:

Anche per le genti meridionali si tratta di abbandonare lo sterile abbraccio con i cadaveri della loro storia, e di dischiudersi a un destino eroico più alto e moderno (...) Nella misura in cui questo avverrà sarà ricacciato nei suoi confini il regno delle tenebre e delle ombre (...) e impallidirà anche il fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano, per ragioni pratiche, l'autentica luce della ragione¹⁹.

V

Come spiegare questa oscillazione, questo involontario scivolamento nel naturalismo? *Sud e magia* possiede sì un'ampia sezione storica, che tuttavia resta sostanzialmente separata dalla «teoria» della crisi e reintegrazione culturale. Quest'ultima si avvicina invece, per certi versi almeno, alla teoria malinowskiana che legge la magia come un insieme di credenze e pratiche illusorie ma dotate di una funzione psicologica, come una sorta di «ottimismo cristallizzato» che, di

¹⁸ *Ivi*, p. 21; corsivi aggiunti.

¹⁹ *Ivi*, p. 139.

fronte alle avversità, riapre la possibilità di un atteggiamento realisticamente orientato²⁰.

Siamo dunque di fronte a una contraddizione nel pensiero demartiniano? O forse, si tratta solo di una contraddizione apparente, che segnala di fatto un limite della nostra comprensione? Non è del tutto convincente la tesi di Cases, che attribuisce tutta la distanza tra *Il mondo magico* e le opere successive al problema della storicità delle categorie e al «trauma» del rimprovero crociano. Il punto è che nelle monografie meridionaliste si fa sentire, ancor più che nei primi lavori, quell'eclettismo filosofico che caratterizza così peculiarmente De Martino: e che esse vadano comprese alla luce dei complessi rapporti che l'autore istituisce tra idealismo, fenomenologia e marxismo — da cui deriva una tensione mai completamente risolta tra un De Martino progressista e persino illuminista, come nel passo poc'anzi citato, e un De Martino pensatore della crisi, viaggiatore del «lato oscuro».

Ma soprattutto, crediamo che le differenze rispetto al *Mondo magico* consistano nel raffronto con un preciso soggetto empirico; e in particolare un soggetto — le plebi rustiche del Mezzogiorno, come De Martino le chiama — di cui egli si sente moralmente e politicamente partecipe. Il limite al relativismo che De Martino pone con forza nelle monografie meridionaliste — con tanta forza da fargli correre il rischio del naturalismo — è prima di tutto un limite etico. In altre parole, egli può forse accettare una qualche forma di relativismo cognitivo, ma non può accettare (al contrario di quanto accade nei citati dibattiti anglosassoni) un relativismo etico. Ciò che è disposto a concedere agli indigeni lingua del Paraguay, cioè di vivere in una realtà magica diversa da quella del missionario Grubb, non può e non vuole concederlo alle plebi rustiche del Mezzogiorno, proprio perché le sente parte della propria stessa comunità morale, della propria stessa storia — una storia che ha una direzione, che è modellata da certi valori. La rinuncia alla *pietas* relativistica, per così dire, è il prezzo che i contadini lucani di *Sud e magia* pagano per il loro «ingresso nella storia». Il che mostra una volta di più come la

²⁰ Il rapporto tra De Martino e Malinowski è poco studiato. Per quanto lo storicismo demartiniano sia l'antitesi più totale rispetto all'approccio esplicitamente naturalistico dello studioso polacco, sul piano della teoria della magia e della sua funzione psicologica vi sono tra i due affinità significative. L'inserimento di due ampi brani da «Magia, scienza e religione» di Malinowski nell'antologia *Magia e civiltà* ne può essere un sintomo. Cfr. E. De Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1962, pp. 189 sgg.

critica filosofica, la teoria antropologica e l'impegno politico e civile siano dimensioni inestricabilmente legate in De Martino, come in pochi altri pensatori del nostro secolo.