Fabio Dei

La discesa agli inferi

James G. Frazer e la cultura del Novecento

ARGO

ISBN 88-8234-096-1

redazione e impaginazione
Giuseppe Fonseca

copertina
Nino Perrone

© 1998 Argo p.s.c.r.l.
Corte dell'Idume, 6 – Lecce
tel. 0832/241595 – fax 0832/303630

INDICE

Introduzione 9

PARTE PRIMA
FRAZER E *IL RAMO D'ORO*, CENT'ANNI DOPO

I. LA FORMAZIONE
1. «Un uomo che ha cambiato il mondo» 21
2. Scienza e romanticismo 26
3. Verso l'antropologia 32
4. Un padre spirituale 39

II. *IL RAMO D'ORO*
1. Il re del bosco 45
2. La trama 52
3. Magia e scienza 59
4. «Le eterne campane di Roma» 66

III. LA MATURITÀ E LE ALTRE OPERE
1. Lady Frazer 75
2. A Liverpool e ritorno 78
3. Totemismo ed esogamia 85
4. La terza edizione del *Ramo d'oro* 91
5. Il folklore nel Vecchio Testamento 101
6. Le ultime opere 105

PARTE SECONDA
FRAZER E L'ANTROPOLOGIA DEL NOVECENTO

IV. LA RIVOLUZIONE IN ANTROPOLOGIA
1. Frazer e Malinowski 111
2. Dalla cultura alle culture: il superamento dell'evoluzionismo 122
3. La magia come errore 125

4. La magia come epoca culturale 130
5. Intellettualismo 132
6. Rappresentazioni individuali e collettive 137
7. La funzione espressiva del rituale 144

V. Ritorno a Frazer
1. «Non sprecare i tuoi soldi» 151
2. Il dibattito sui padri fondatori 161
3. Neo-intellettualismo 170
4. Il problema dell'ignoranza della paternità fisiologica 183
5. «White mask, brownish heart» 192

PARTE TERZA
LA DISCESA AGLI INFERI

VI. Frazer e la psicoanalisi
1. Antropologia e psicoanalisi 201
2. Ontogenesi e filogenesi 204
3. Il totemismo e la costituzione dell'individualità moderna 212
4. Il parricidio primordiale come mito di fondazione 218
5. Inconscio e pensiero primitivo 223
6. Jung e l'inconscio collettivo 233
7. La discesa agli inferi 238

VII. Frazer e Wittgenstein
1. Le «Note sul *Ramo d'oro*» 247
2. «Non pensare ma osserva» 251
3. Reazioni primitive 255
4. Descrizione e rappresentazione perspicua 261
5. Usanze sinistre e profonde 264
6. Comprensione antropologica e comprensione estetica 272
7. *Il ramo d'oro* come rappresentazione perspicua 278

VIII. *Il ramo d'oro* come opera letteraria
1. La popolarità di Frazer 289
2. *Il ramo d'oro* tra scienza e letteratura 295
3. Stile, struttura, genere del *Ramo d'oro* 304
4. Frazer e il mondo classico 320

IX. Frazer e la letteratura del Novecento
1. T.S. Eliot e il metodo mitico 331
2. La poetica della mitologizzazione 344
3. Il cuore di tenebra 357
4. I «riti innominabili» di Mr. Kurtz 368

X. Antropologia e letteratura
1. Frazer in Italia 383
2. La scrittura antropologica 393
3. L'eredità «postmoderna» di Frazer 404

Bibliografia 411

Indice dei nomi 433

Al ricordo di mia madre

INTRODUZIONE

> [Roger Wade, ubriaco, a Philip Marlowe]: «Avete mai letto *Il ramo d'oro*? No, è troppo lungo per voi. L'edizione abbreviata, forse; dovreste proprio leggerla. Dimostra che le nostre abitudini sessuali sono pure convenzioni.»
> (Raymond Chandler, *Il lungo addio*)

> «E così il coro accenna a una legge segreta»: così vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer.
> (Ludwig Wittgenstein, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*)

James G. Frazer è generalmente riconosciuto come una delle grandi figure intellettuali del primo Novecento; uno di quegli studiosi che hanno disegnato gli scenari culturali e immaginativi del secolo che si sta concludendo. Tuttavia, la sua fortuna ha seguito linee bizzarre e per molti versi paradossali. Diversamente dal suo contemporaneo Freud, ad esempio, Frazer non ha creato una nuova tradizione disciplinare; diversamente da antropologi come Boas o Malinowski, non ha fondato scuole, né ha avuto allievi o seguaci in senso stretto. È vero che durante la sua vita ha raggiunto i più alti onori accademici e una certa notorietà presso il grande pubblico; ma questo successo è venuto soprattutto dall'esterno della sua particolare disciplina scientifica, l'antropologia culturale o sociale. Frazer si è affermato come autorità antropologica negli anni a cavallo tra i due secoli; tuttavia il suo credito tra la comunità degli specialisti è venuto ben presto meno, ed era già largamente compromesso al momento dell'uscita del suo libro più famoso, l'edizione ridotta del *Ramo d'oro* [1922].

Si può dire anzi che l'antropologia moderna nasca proprio come consapevole distanziamento da Frazer, dai suoi orientamenti teorici, dal suo metodo di ricerca, dal suo stile di scrittura. Con la "rivoluzione scientifica" degli anni Venti, la ricerca sul campo diviene il nucleo epistemico della disciplina, in contrapposizione al frazeriano "lavoro a tavolino" e all'uso di fonti di

seconda mano; all'ambizioso taglio comparativo di Frazer, che spaziava su tutto il mondo e su tutta la storia, subentra un più rigoroso approccio sincronico e contestuale; le grandi teorie evoluzioniste sullo sviluppo del pensiero umano lasciano il posto alle analisi funzionaliste; i monumentali trattati enciclopedici come *Il ramo d'oro* sono sostituiti dalle più misurate monografie etnografiche, e la scrittura troppo letteraria di Frazer da un sobrio stile protocollare.

Ancor più che sul piano teorico e metodologico, l'"inattualità" di Frazer si manifesta sul piano etico. È il suo crudo etnocentrismo di marca vittoriana, in primo luogo, che il pensiero moderno e progressista non può accettare: l'improbabile immagine dei "selvaggi" come bambini, il banalizzante ritratto di un'umanità primitiva immersa nell'errore e nella superstizione, la (almeno apparente) assolutizzazione dei valori occidentali, appaiono irrimediabilmente datate. Questa critica è espressa con grande incisività dal filosofo Ludwig Wittgenstein, che negli anni Trenta scriveva: «Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!». Wittgenstein [1967: 23] esprime qui una sensibilità relativistica che è in gran parte condivisa dalla stessa antropologia post-malinowskiana. Le sue *Note sul Ramo d'oro* sono forse l'attacco più duro e impietoso che Frazer abbia mai dovuto subire. Egli è assunto a paradigma della «ottusa superstizione della nostra epoca», di una boria positivista che impedisce di comprendere la diversità, e di accostarsi ai "primitivi" come ad altri esseri umani. Da questa immagine negativa e fin troppo severa Frazer non si libererà mai. Tra gli antropologi, fioriranno aneddoti e "storielle morali" sul suo conto: come quella (diffusa e probabilmente inventata da Ruth Benedict), di una conversazione con William James in cui, alla domanda se avesse mai incontrato quei selvaggi di cui sono popolati i suoi libri, Frazer avrebbe risposto (non senza una certa autoironia, occorre ammettere): «*But Heaven forbid* (Dio me ne guardi!)» [Benedict 1948: 587; v. Fraser ed. 1990: 4, 15-16 nota].

* * *

Superato e dismesso dai suoi colleghi, persino ridicolizzato negli ambienti specialistici, Frazer resta nondimeno una presenza pervasiva e inquietante nella cultura dei primi decenni del secolo. Lontane ormai dalla solare strada maestra della scienza, le sue pagine penetrano nell'immaginario contemporaneo attraverso una fitta e intricata rete di sentieri oscuri. È bene precisare subito che il suo non è solo un successo popolare e per così dire di costume – come potrebbe suggerire il citato passo di Raymond Chandler [1953: 437], che pure è significativo per comprendere alcuni aspetti della ricezione frazeriana. Al contrario, troviamo Frazer valorizzato proprio dalle avanguardie intellettuali e artistiche – in particolare, ma non solo, da quel grande e ampio movimento che va sotto il nome di modernismo. La cosa interessante e sconcertante è che i modernisti vedono in Frazer l'esatto contrario di quanto pareva a Wittgenstein e alla "nuova" antropologia: non banalità, ristrettezza di spirito, crudo etnocentrismo, ma al contrario l'intuizione di strutture profonde della vita spirituale, la rottura delle categorie del senso comune, una qualità potenzialmente "sovversiva" in ambito sia morale che estetico. In stridente contrasto con i giudizi di Wittgenstein stanno ad esempio quelli di T.S. Eliot, secondo il quale Frazer «ha esteso la coscienza del pensiero umano in un abisso di tempo oscuro e remoto, mai esplorato prima», mentre il *Ramo d'oro* «ha gettato la sua luce sulle oscurità dell'anima», e, insieme alla psicoanalisi, ha «reso il mondo moderno possibile per l'arte» (v. oltre, cap. 9).

Come spiegare questa radicale divergenza di giudizi? Com'è possibile che un lavoro scientifico susciti letture così diverse e reazioni tanto contrastanti? Per rispondere a questa domanda, si deve anzitutto notare che la fortuna di Frazer si identifica in gran parte con quella di una singola opera, vale a dire, naturalmente, *Il ramo d'oro*. Certo, egli è autore di molti altri libri, di non minore ampiezza e di non minore rilevanza in termini propriamente antropologici – da *Totemism and Exogamy*, a *Folk-lore in the Old Testament* e così via. Ma se non fosse per *The Golden Bough*, probabilmente, Frazer sarebbe oggi ricordato solo come uno di quei proto-antropologi citati nei capitoli iniziali dei manuali come esempi di ingenuità ed errori che saranno in seguito superati. È questo il destino di quasi tutti gli antropologi suoi contempora-

nei, magari altrettanto eruditi e sicuramente più solidi sul piano teorico, ma che nessuno più si degna di leggere (con la parziale eccezione di Tylor, in quanto "padre" accreditato del concetto di cultura), e tanto meno di ripubblicare. Al contrario, il testo frazeriano continua a essere un best-seller, è costantemente ristampato in moltissime lingue e, come accade in Italia, lo si può trovare in edicola in edizione super-economica, accanto ai romanzi gialli e ai rotocalchi rosa. È *Il ramo d'oro* il libro che, per citare ancora Eliot, ha «profondamente influenzato» la generazione dei grandi modernisti; il libro che, secondo critici come Northrop Frye o Lionel Trilling, dovrebbe essere il punto di partenza per lo studio della letteratura moderna.

Cosa nasconde dunque quest'opera, monumentale ma apparentemente piatta, che sembra risolversi in una sterminata collezione di esempi etnografici, per di più scarsamente attendibili, aggregati attorno a poche ed ingenue ipotesi teoriche? «Il coro accenna a una legge segreta»: sta forse in questa criptica osservazione wittgensteiniana, su cui tornerò nel settimo capitolo, una chiave di comprensione del *Ramo d'oro*. Il libro si presta a molteplici livelli di lettura. Non si esaurisce nella funzione di enciclopedico repertorio etnografico, né nell'argomentazione teorica (le ipotesi altamente speculative sugli stadi di sviluppo del pensiero, le leggi della magia e così via). *Il ramo d'oro* è anche altro; è un testo complesso, un intreccio di figure e di narrazioni legate da una logica profonda, che non coincide con il facile razionalismo della superficie argomentativa. Forse addirittura vi si contrappone, se è vero, come si vedrà (in particolare nel capitolo ottavo), che le catene di "esempi" su cui il libro si articola seguono proprio quella logica selvaggia, quegli accostamenti magici, che Frazer proclama invece di voler esorcizzare. Sta in questa "magia del testo" la forza del *Ramo d'oro*, quella forza che lo rende inesauribile serbatoio immaginativo per generazioni di intellettuali moderni: dal severo filosofo del *Tractatus* allo scrittore alcolizzato di romanzi erotici, che ne propone la lettura a Philip Marlowe nel romanzo chandleriano *Il lungo addio*.

* * *

In questo libro tento di dipanare alcuni fili della singolare eredità che Frazer e *Il ramo d'oro* hanno lasciato al Novecento. Vorrei dire subito che non si tratta di un libro *su* Frazer – nel senso che non dedico un'attenzione particolare alla genesi del suo pensiero e alla collocazione dell'autore nel contesto culturale del suo tempo, come vorrebbe un classico approccio da storia delle idee. Solo la prima parte (capitoli 1-3) è dedicata a un profilo bio-bibliografico, che mi è sembrato indispensabile proporre per due ordini di motivi. Prima di tutto perché, nonostante la notorietà di Frazer, non esiste in lingua italiana alcuna sistematica ricostruzione della sua opera (con la parziale eccezione delle brevi biografie contenute in Kardiner-Preble [1964] e in Malinowski [1944]); in secondo luogo, per la necessità di correggere alcune semplificazioni sulla figura umana e intellettuale del nostro autore, largamente diffuse nella manualistica corrente e in quello che potremmo chiamare il "senso comune antropologico". Dai manuali emerge quasi sempre un "Frazer" caricaturale, fatto di ricorrenti luoghi comuni – la sua inettitudine nelle cose mondane, l'insofferenza alla critica, il positivismo gretto e così via. Laddove, se torniamo a leggere i testi (almeno quelli maggiori, poiché il corpus frazeriano include anche cose di scarsa qualità e di grande tedio), ci imbattiamo in una personalità e in un'opera a tutto tondo, complessa e per certi versi aporetica. Impressione confermata dai più recenti studi storico-critici su Frazer, moltiplicatisi negli ultimi dieci anni a partire dalla eccellente biografia di R. Ackerman [1987; v. anche Fraser 1990, Manganaro 1990].

La seconda parte del libro è dedicata alla circolazione delle idee e dei testi frazeriani all'interno dell'antropologia sociale e culturale. Il quarto capitolo esamina la "rivoluzione" malinowskiana e le principali critiche mosse a Frazer dalle scuole antropologiche novecentesche. Il quinto capitolo discute invece la ripresa di alcuni temi frazeriani negli anni Sessanta e Settanta, nel quadro della crisi teorica del funzionalismo – concentrandosi, in particolare, sul cosiddetto movimento neo-intellettualista. I restanti capitoli (parte terza) trattano la disseminazione frazeriana in altri ambiti della cultura novecentesca: la psicoanalisi, la filosofia wittgensteiniana, la letteratura modernista e, sia pure per brevi cenni, il classicismo e la critica letteraria. Le pagine iniziali

del decimo capitolo – di taglio antropologico e dedicato al ruolo di Frazer nel dibattito contemporaneo sulla scrittura etnografica e sugli aspetti letterari della rappresentazione culturale – riflettono sulla presenza di Frazer in Italia: le si può leggere come una sorta di appendice, che ho preferito tuttavia inserire nel testo per la continuità con la principale linea argomentativa.

È quasi superfluo precisare che le mie esplorazioni interdisciplinari sulla fortuna del *Ramo d'oro* e del suo autore non hanno alcuna pretesa di completezza. Ho trascurato molti possibili percorsi frazeriani che avrebbero invece meritato maggior attenzione. Per l'antropologia, ad esempio, non ho approfondito gli sviluppi della discussione sui temi del totemismo, dell'antropologia biblica, del nesso sacralità-violenza, della regalità divina (su quest'ultimo punto, in particolare, si veda la "riscoperta" di Frazer nei recentissimi contributi di De Heusch [1997] e Riccardo [1997]); per la filosofia, non ho discusso l'uso di Frazer in autori quali Bergson, Cassirer, Lukacs e la scuola di Francoforte, scegliendo di seguire solo la pista wittgensteiniana; per la psicologia, ho trascurato Piaget e l'intera discussione sul pensiero magico nell'età evolutiva; per la letteratura, mi sono limitato a pochi spunti riguardanti alcuni grandi esponenti del modernismo. E l'elenco delle lacune potrebbe continuare a lungo.

Del resto, non intendevo affatto compilare un regesto delle citazioni frazeriane nel ventesimo secolo – opera che sarebbe necessariamente enciclopedica per forma e per dimensioni, oltre che di dubbia utilità. Ho invece cercato di delineare quelle che a me sembrano le due maggiori direttrici dell'impatto intellettuale e immaginativo di Frazer e del *Ramo d'oro*: un'archeologia della psiche espressa nel linguaggio del simbolismo magico e rituale, da un lato, e dall'altro un'estetica del «metodo mitico», come la chiamerà T.S. Eliot. Al pari di Nietzsche o di Freud, Frazer è interessato a portare alla luce un substrato arcaico e selvaggio del pensiero moderno e della stessa civiltà occidentale. Nietzsche conduceva i suoi "scavi" nell'idioma della filosofia morale, Freud in quello – da lui stesso creato – di una «fisica del desiderio»; Frazer utilizza l'idioma antropologico del mito e del rito. Ma il senso delle rispettive ricerche è analogo, ed è la scoperta di forme o dinamiche culturali antiche e profonde, che agiscono appena

sotto la superficie della civiltà e del pensiero razionale e determinano segretamente il comportamento umano. Nel caso della psicoanalisi, come cercherò di mostrare, la convergenza è particolarmente forte: l'inconscio corrisponde perfettamente al "pensiero magico" frazeriano, nel senso che è composto dagli stessi contenuti basilari (in sostanza il sesso, la nascita, la morte) ed è regolato dalle stesse procedure formali (le leggi della sostituzione simbolica).

Il «metodo mitico» è, per così dire, la componente estetica del comparativismo decontestualizzante di Frazer. In tutte le sue opere, egli procede accumulando una massa impressionante di documenti o "casi" (di provenienza etnografica, storica, letteraria) a sostegno di semplici ipotesi teoriche: e dal momento che il suo obiettivo è individuare caratteristiche universali del pensiero umano, i suoi dati spaziano, senza alcun limite, su tutte le possibili culture ed epoche storiche – dalle civiltà classiche, al folklore dell'Europa moderna, ai "selvaggi" dei più sperduti angoli del mondo. Questo metodo subisce le feroci critiche dell'antropologia moderna, che gli oppone il principio della contestualità dei tratti culturali; come si esprimerà Ruth Benedict [1934: 54-55], l'uomo di Frazer «è una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla Terra del fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse». Al contempo, tuttavia, questa forma di comparativismo diviene formidabile fonte di ispirazione per l'arte e la letteratura moderniste. In esse, la giustapposizione dei contesti culturali è usata non solo per scardinare le convenzioni rappresentative del realismo, ma anche, in positivo, come strumento di ricerca di un ordine estetico profondo e universale – l'unico in grado, per citare ancora Eliot, di «dar forma e significato all'immenso panorama di futilità e anarchia che è la storia contemporanea».

Abbiamo qui a che fare con un impatto estetico di Frazer, che può apparire estraneo e incidentale rispetto alla dimensione propriamente scientifica del suo lavoro. Tuttavia la mia tesi è che queste due dimensioni – letteraria e antropologica – non possono esser separate in modo troppo netto. Nel *Ramo d'oro* e in altre opere frazeriane esse non si sovrappongono esteriormente l'una

all'altra, ma si intrecciano in modo spesso inestricabile. L'intelligenza antropologica è profondamente compromessa con l'intelligenza estetica: è questo che apparirà inaccettabile ai moderni specialisti delle scienze umane, impegnati a trasformare le loro discipline in "scienza normale" e a depurarle per quanto possibile dalla retorica e dall'immaginazione. Da qui la ricorrente accusa a Frazer di esser «troppo letterario» – di esser anzi, in realtà, una specie di romanziere mascherato da scienziato. Edmund Leach, in un giudizio largamente ripreso dalla manualistica corrente, afferma ad esempio che Frazer stesso «pensava di fare della letteratura, non della storia o della scienza: i dati erano per lui semplicemente materiali grezzi da trasformare in bella scrittura» [Leach 1961: 377].

Valutazioni di questo genere non hanno molto senso. Non v'è dubbio infatti che Frazer si considerasse a pieno titolo uno scienziato, impegnato per così dire a perseguire la verità prima e al di sopra della bellezza. Tuttavia, come si vedrà, egli riteneva di poter e dover mettere le risorse retoriche e immaginative della letteratura al servizio della comprensione antropologica; giudicando anzi monca una scienza che non fosse in grado di attingere alle fonti della creatività estetica. Questo nesso forte e consapevole tra scienza e letteratura dà la misura della pre-modernità di Frazer: ma spiega anche le ragioni della sua "riscoperta" nel dibattito antropologico degli ultimi anni, interessato appunto al modo in cui la rappresentazione delle culture si costituisce all'interno di testi, attraverso l'uso di specifiche strategie stilistiche e retoriche. Nella prospettiva aperta da un libro come *Writing Culture* [Clifford-Marcus 1986], l'esplicita letterarietà di Frazer non appare più un insuperabile ostacolo sulla strada della "vera" antropologia; piuttosto, risulta mistificante la pretesa delle scuole moderne di produrre un sapere integralmente oggettivo e trasparente, non compromesso con le dimensioni immaginativa e retorica del linguaggio. Cosicché Frazer è persino sembrato a qualcuno un pioniere del postmodernismo, un precursore di quegli indirizzi "riflessivi" che invitano oggi l'antropologo a calarsi consapevolmente e fino in fondo nella materia opaca della scrittura e delle sue procedure narrative e analogiche [Strathern 1987, Manganaro 1990].

Ciò mi porta a un'ultima osservazione cautelativa. Naturalmente, l'idea di un Frazer postmoderno è paradossale e ha valore meramente provocatorio. È però significativo che, a oltre un secolo dalla prima edizione del *Ramo d'oro*, egli sia ancora un ottimo pretesto per discutere i grandi problemi epistemologici e teoretici delle scienze umane. È evidente come ciò implichi forzature e forse travisamenti del suo "autentico" pensiero; ma così accade a ogni autore importante che venga usato e non imbalsamato nella storia delle idee. Per certi versi, è di simili "infedeltà creative" che si nutre il progresso della conoscenza. Occorre semmai distinguere, sul piano metodologico, tra un approccio interessato ai processi di disseminazione delle idee e un approccio volto alla valutazione filologica e storico-critica di un autore. Questo libro, come ripeto, si muove soprattutto sul primo livello, e presenta un Frazer filtrato attraverso varie letture, alcune di segno decisamente contrastante rispetto alla sua originaria impostazione intellettuale. Freud e Jung vedono in lui un esploratore dell'inconscio; Eliot vi trova fonti d'ispirazione religiosa; Jessie Weston ne ricava una teoria ritualistica della letteratura; David H. Lawrence scorge nel *Ramo d'oro* un messaggio vitalistico; William B. Yeats lo legge addirittura come monumento di una visione magica del mondo, da contrapporre all'arido razionalismo occidentale. E potremmo continuare a lungo, citando usi di Frazer destinati a restare assolutamente estranei al loro ispiratore – tant'è vero che egli non mostrerà mai alcun interesse né comprensione per questi suoi discepoli putativi.

Di fronte a queste letture, occorre tener fermo che il "vero" Frazer è uno studioso di vecchio stampo, profondamente legato a una visione del mondo positivistica e a uno stile intellettuale tardo-ottocentesco, alieno a ogni spirito di avanguardia. Le sue fedeltà ultime sono probabilmente l'erudizione filologica, la cultura e l'estetica classica, un deciso agnosticismo e una filosofia empirista dalle forti venature scettiche. Ciò non significa però che le interpretazioni divergenti rispetto a questo quadro, che non si limitino cioè a un inquadramento strettamente storico dell'autore e dell'opera, siano illegittime e totalmente arbitrarie. Esse – anche le più radicali, che giungono a leggere Frazer come un'irrazionalista – sono comunque radicate nei testi; i quali testi

sono assai più ricchi, complessi e forse aporetici di quanto non sia il "pensiero" dell'autore, come lo troviamo codificato nelle storie degli studi. Da un lato dobbiamo dunque rispettare il rigore dello storico, che ci impone di contestualizzare un autore e di non proiettare su di lui preoccupazioni culturali successive. Dall'altro, dobbiamo però considerare come le letture e le pratiche interpretative si riverberino sui testi stessi e in certo modo ne entrino a far parte; i testi e i loro "autori" ci vengono così consegnati attraverso il filtro di tradizioni esegetiche che non solo non possiamo ignorare, ma che, nella loro impurità, sono spesso assai più interessanti del modello per così dire "autentico".

Ad esempio, è probabile che a Frazer sia sempre rimasta estranea la problematica novecentesca della crisi della ragione; e sarebbe indubbiamente assurdo, come ha osservato Giuliano Gliozzi (in margine a un numero della rivista «La ricerca folklorica» dedicato a *I frutti del Ramo d'oro*), fare di lui un precursore del «pensiero debole» [Gliozzi 1984: 117]. Ma è altrettanto indubbio che Frazer sia stato letto e valorizzato proprio da una serie di "pensatori della crisi", che hanno trovato in lui, più che in ogni altro antropologo, una sorta di avventurosa esplorazione ai confini della razionalità e della civiltà occidentale. Pur presentandosi esplicitamente come attacchi all'irrazionalità magica e religiosa in nome della scienza positiva, gli scritti frazeriani hanno esercitato su molte generazioni novecentesche proprio il fascino di una discesa nel mondo infero del pensiero selvaggio. Il titolo del suo capolavoro non poteva essere più appropriato: come il ramo d'oro che rischiara la via di Enea nel mondo dei morti, il libro ha svolto per molti intellettuali inquieti il ruolo di guida al di là dei rassicuranti confini della civiltà moderna. Non ha molta importanza quanto questa lettura sia infedele al "vero" Frazer: certo non lo è, come cercherò di mostrare, rispetto al testo e al "Frazer" autore che in esso è inscritto. Può darsi che il primo sia un piatto positivista, che se ne sta chiuso in biblioteca a compiacersi della superiorità dell'Inghilterra vittoriana sul resto del mondo e della storia; ma l'altro è un razionalista eroico, un esploratore del limite e un pensatore della crisi, e non è certo meno interessante dal punto di vista della storia delle idee.

***

I miei interessi per Frazer sono legati a un lungo e intenso rapporto intellettuale – oltre che di amicizia – con Pietro Clemente e Alessandro Simonicca. Con loro ho partecipato, ormai molti anni fa, alla redazione del già ricordato numero *di* «La ricerca folklorica» su *I frutti del Ramo d'oro* [Clemente 1984] – una raccolta assai ragionata, credo di poter dire, di contributi critici e letture "attualizzanti" di Frazer da parte di studiosi italiani di varie discipline. Quell'esperienza, che ha avuto per me grande valore formativo, ha lasciato in ognuno di noi tre una mai estinta passione frazeriana: tanto che *Il ramo d'oro* ha sempre continuato a far capolino, più o meno esplicitamente, nelle nostre discussioni e nei nostri lavori successivi. L'impostazione di quel lavoro redazionale si basava, mi pare, su due idee-chiave. Da un lato, la necessità di tornare ai testi frazeriani e di contrapporli in qualche modo alle idee del loro autore – in particolare, a quelle del «Frazer consegnato alla storia degli studi» [*Ibidem*: 8] dall'altro, la convinzione che una rilettura di Frazer, lontano dal risolversi in semplice esercizio storiografico, ci conducesse nel bel mezzo dei grandi problemi dell'antropologia contemporanea; che anzi, più precisamente, avesse a che fare con il suo rinnovamento epistemologico e teoretico, negli anni in cui stavano definitivamente tramontando i paradigmi funzionalista, strutturalista e marxista.

Questa impostazione, che sembrò allora arbitraria ad alcuni, è stata però confortata dai successivi sviluppi del dibattito internazionale. Dalla metà degli anni Ottanta la riflessione sulla scrittura antropologica pone le condizioni per un approccio testuale alla storia degli studi, ripropone con forza il tema frazeriano del rapporto tra scienza e letteratura, e finisce per restituire a Frazer un ruolo da protagonista nelle dispute sullo statuto della disciplina. Questo libro è nato dall'esigenza di dar conto di tali sviluppi, e si presenta dunque, in certo modo, come un aggiornamento del vecchio volume di «La ricerca folklorica» e del percorso di ricerca intrapreso con Pietro Clemente e Sandro Simonicca. I quali mi consentiranno questa chiamata di correità, assai più forte di un semplice ringraziamento – senza che questo, naturalmente, li renda responsabili di opinioni, idiosincrasie ed errori che sono soltanto miei.

Molte altre persone mi hanno aiutato in vario modo durante il lavoro – fornendomi suggerimenti e indicazioni bibliografiche, leggendo l'intero manoscritto o singoli capitoli. Mi riuscirebbe difficile ringraziarle accomunandole in un elenco di nomi, come vuole la convenzione dei ringraziamenti introduttivi: preferisco mantenere la peculiarità di ogni rapporto, e rimandare a occasioni private l'espressione del mio debito.

Vorrei infine dedicare il libro al ricordo di mia madre, la cui prematura scomparsa, dopo così tanti anni, è per me ferita ancora aperta.

NOTA

Il § 7 del capitolo sesto, e i § 3-6 del capitolo settimo riprendono, con modifiche, temi già trattati rispettivamente in F. Dei, *La discesa agli inferi. Antropologia, psicoanalisi e le tracce dei vinti*, in S. Bertelli - P. Clemente (a cura di), *Le tracce dei vinti* («Laboratorio di storia», 8), Firenze, Ponte alle Grazie, 1994, pp. 354-382; e in F. Dei, *Usanze sinistre e profonde. Wittgenstein e la comprensione antropologica*, «L'uomo», n.s., IV (1), 1991, pp. 95-122.

PARTE PRIMA
FRAZER E *IL RAMO D'ORO*, CENT'ANNI DOPO

I. LA FORMAZIONE

1. «*Un uomo che ha cambiato il mondo*»

Negli anni Trenta l'ottantenne Frazer si trovava all'apice della sua carriera. Era tra gli intellettuali britannici più celebri, e aveva ricevuto i più alti onori accademici e civili. La sua ormai totale cecità lo faceva dipendere strettamente dalla moglie; Lady Frazer gestiva le pubbliche relazioni, e amava organizzare cerimonie mondane – talvolta, sembra, di dubbio gusto. Nel gennaio 1937 si tenne in un hotel londinese una festa per il suo ottantatreesimo compleanno, con centinaia di invitati, fuochi d'artificio e la rappresentazione di un'operetta. Sir James, schivo e riservato come sempre, sedeva accanto a un grande arbusto di vischio fatto portare apposta dalla Norvegia – un «ramo d'oro», omaggio alla sua opera più celebre e simbolo di un'intera vita di lavoro. Un quotidiano dell'epoca, nel commentare l'avvenimento, definisce Frazer come «un Sir Francis Drake del pensiero»: anch'egli, per quanto uomo assolutamente sedentario, ha a suo modo «viaggiato» in paesi lontani, riportando a casa inestimabili tesori. L'articolo prosegue:

> Solo pochi hanno letto il lavoro di cui egli vive, e molti conoscono appena il suo nome; e tuttavia, egli ha cambiato il mondo. L'ha cambiato non al modo di Mussolini, con camicie nere e olio di ricino; né al modo di Lenin, gettando via il bambino dell'umanità con l'acqua sporca dello zarismo; né, come Hitler, con le fanfaronate della forza fisica. L'ha cambiato alterando la composizione chimica dell'aria culturale che tutti gli uomini respirano: allo stesso modo di Darwin, liberando un'umanità ancora in catene dagli idoli che la rendevano schiava [«News Chronicle», 27 gennaio 1937, cit. in Beard 1992: 215].

Le catene in questione sono naturalmente quelle della superstizione. Cosa aveva dunque fatto Frazer per spezzarle, per dare la libertà agli uomini? La risposta è che aveva scritto una quantità di ponderosi libri sulle credenze e sui costumi dei popoli che allora si chiamavano "primitivi". Aveva mostrato come nella loro cultura (e tutto sommato anche nella nostra) vi fosse un profondissimo sostrato magico e ritualistico. Aveva mostrato che la magia è la materia prima, per così dire, da cui la cultura stessa prende forma. Ma aveva anche sostenuto che l'evoluzione intellettuale allontana irreversibilmente il genere umano dai misteri e dalle oscure illusioni della magia, a favore di un rapporto col mondo guidato dalla scienza e da una ragione finalmente illuminata. L'estensore dell'articolo non poteva immaginare che, nei cinquant'anni a venire, Frazer avrebbe immesso in quella "atmosfera culturale" che tutti respiriamo più inquietudini che certezze; che anzi, nel secolo del definitivo trionfo della scienza, avrebbe contribuito a tener vivo il richiamo della magia. O forse lo comprendeva già benissimo: l'accostamento a Sir Francis Drake, dopo tutto, evoca più il torbido fascino dell'esotico che non il tranquillo dominio di una ragione sicura e soddisfatta di sé.

Il passo citato mostra come, ancora in vita, Frazer sia già trattato come un mito culturale. Basta il suo nome a evocare affascinanti scenari immaginativi. Per contro, tuttavia, la sua figura di uomo e di studioso è fin da allora fortemente semplificata. Frazer è ritratto in modo sempre più convenzionale, attraverso una serie di luoghi comuni raramente messi in discussione. Ciò accade non solo tra il grande pubblico, ma anche in ambito accademico e specialistico. Diversamente da altri fondatori del pensiero moderno, infatti, Frazer non è stato finora oggetto di adeguata considerazione critica e storiografica. La letteratura a lui dedicata è singolarmente carente. Ad esempio, se possediamo una bibliografia accurata dei suoi scritti (fino al 1933), è solo perché Lady Frazer stessa la commissionò a T. Bestermann – anche questa volta in occasione di un compleanno di Sir James, l'ottantesimo [Bestermann 1934]. Neppure la *sua* scienza, l'antropologia, sembra aver sentito molto il bisogno di approfondire la conoscenza di Frazer. Ciò è in parte dovuto al fatto che egli non ha lasciato una scuola, e neppure degli allievi in senso stretto (per una precisa scelta e per disposizione caratteriale, Frazer non praticò mai l'insegnamento, e accettò solo cariche accademiche che non implicassero un impegno didattico). Ma il motivo è soprattutto che l'antropologia, molto prima della morte di Frazer, ha attraversato un radicale mutamento paradigmatico, che ha relegato irrimediabilmente l'autore del *Ramo d'oro* nella preistoria della disciplina.

I manuali e le storie degli studi non mancano certo di citare Frazer, non foss'altro per il suo fondamentale contributo nel far conoscere l'antropologia al grande pubblico. Si rende il dovuto omaggio alla sua erudizione, e si riconosce lo statuto di classici di alcuni suoi libri. Ma per il resto, l'immagine che ne emerge è assai convenzionale, talvolta quasi caricaturale – un po' come la rappresentazione del sapiente aristotelico da parte della scienza post-galileiana. Il Frazer dei manuali è caratterizzato come pedissequo seguace della scuola evoluzionista di Edward B. Tylor, nonché come tipico rappresentante della cultura e dell'ideologia vittoriana. È il prototipo dell'antropologo-da-tavolino, che non ha alcuna conoscenza diretta dei popoli «primitivi», ma si limita a raccogliere e sistematizzare in sintesi teoriche dati osservativi raccolti da altri. Per di più, interviene liberamente sulle sue fonti, intrecciando le finalità del resoconto scientifico con quelle dell'invenzione letteraria. Come altri evoluzionisti, fa un uso incontrollato del metodo comparativo, accostando tratti culturali provenienti da ogni parte del tempo e dello spazio, estrapolati arbitrariamente dal più ampio contesto di cui essi fanno parte. I suoi libri sono costruiti accumulando incredibili quantità di esempi a sostegno di poche e grossolane ipotesi speculative sull'origine dei fenomeni culturali. Tra queste ipotesi, si ricorda di solito la teoria dei tre stadi dello sviluppo intellettuale del genere umano – magia, religione e scienza. Si pone poi l'accento sull'atteggiamento intellettualista di Frazer, che interpreta le credenze e i comportamenti magico-religiosi come errati tentativi di spiegare e controllare gli eventi naturali. Particolarmente nota e influente è la sua lettura della magia come falsa credenza basata sui principi dell'associazione di idee per similarità e per contatto.

Questo è il Frazer dei manuali: metodologia poco scientifica, teorie ingenue e largamente superate, e soprattutto un etnocen-

trismo tipicamente vittoriano, che non pone mai in dubbio la superiorità della civiltà occidentale e rappresenta i «selvaggi» come dei bambini sciocchi e superstiziosi. È un ritratto certo non del tutto infondato, ma eccessivamente semplicistico. Manca ogni sforzo di storicizzare Frazer, di comprenderlo nel contesto della cultura tardo-ottocentesca cui egli appartiene, di evidenziare le rilevanze interne del suo lavoro. Ciò che resta sono le sparse membra di un'opera monumentale, selezionate alla luce di una versione progressista della storia dell'antropologia. Ed è un po' poco, per uno che «ha cambiato il mondo».

Non meno caricaturale è il ritratto corrente del Frazer uomo. Qui prevale l'immagine dello studioso che vive asserragliato nella sua biblioteca, completamente inetto alle cose del mondo, incredibilmente ingenuo e infantile nei rapporti umani. Lo si presenta come dominato dalla volontà della moglie, al tempo stesso protettiva e dispotica; inoltre, come intollerante verso le critiche al suo lavoro, e incapace di sostenere discussioni pubbliche. È come se non vi fosse in Frazer una dimensione biografica indipendente da quella bibliografica. «I fatti della vita di Frazer consistono essenzialmente nell'elenco delle sue opere»: così si legge nella biografia redatta da R. Angus Downie [1940: 11], uno dei segretari di cui Frazer si avvalse negli ultimi anni della sua vita. Questo testo, poco affidabile sul piano documentario e basato soprattutto sulle versioni ufficiali dei fatti imposte dalla stessa Lady Frazer, che lo aveva commissionato, è nondimeno rimasto a lungo l'unica fonte biografica disponibile. Sole eccezioni, alcuni obituari e interventi commemorativi. Tra questi, particolarmente influente è stato un saggio di Bronislaw Malinowski, un «protetto» e un ammiratore di Frazer che tuttavia, com'è ben noto, è stato anche il suo principale «nemico» sul piano scientifico. Il ritratto che egli abbozza risente a fondo di questa ambiguità:

> Come uomo Frazer non era facile a capirsi; la sua personalità era deludente sotto certi aspetti, piena di contraddizioni e di svolte paradossali. Nonostante la vastità della sua visione e dei suoi interessi, egli poté essere ristretto e bigotto nelle vedute teoretiche e nei pregiudizi comuni. Sempre pronto a rivedere la propria opinione, se contraddetta dall'evidenza dei fatti, egli non sopportò mai la contraddizione personale o addirittura la discussione. Appassionatamente devoto a tutto ciò che era strano, insolito ed esotico nell'umanità, era facile all'ira quando incontrava uno straniero ed aveva grande difficoltà ad adattarsi a contatti personali insoliti. [...] Frazer ebbe sempre una grande difficoltà nell'affrontare un problema in una conversazione personale. Il grande umanista raramente fu capace di adattarsi ai rapporti umani, nell'ordinario dare e ricevere di un vero insegnante [Malinowski 1944: 187-188].

Sia pure in tono reverenziale e affettuoso, Malinowski presenta Frazer come una sorta di disadattato sociale, con vere e proprie sfumature psicopatologiche. Cattivo oratore e conferenziere, incapace di sviluppare argomentazioni chiare e di difenderle nelle controversie, pieno di pregiudizi teoretici, privo di ironia. Secondo Malinowski, Frazer sarebbe giunto al punto di non leggere più le critiche o le recensioni negative ai suoi libri, perché lo irritavano tanto da costringerlo a interrompere il lavoro; in particolare, riferisce di una crisi di alcuni mesi, causata da una recensione di A. Lang, che prendeva in giro le tesi del *Ramo d'oro* definendole scuola di antropologia «vegetale» o alla «Covent Garden» (episodio che peraltro non trova alcun riscontro documentario, com'è dimostrato da Ackerman [1987: 172-74]). I giudizi di Malinowski sono molto duri, e a malapena mitigati da generici riferimenti alla modestia e umiltà di Frazer, alla sua indifferenza alla lode, al biasimo e ai vantaggi personali, alla genuina devozione per il suo oggetto di studio, al disprezzo per «l'accecante bagliore del pubblico plauso».

I.C. Jarvie [1964], usando un tema tipico dell'immaginario frazeriano, ha una volta proposto di leggere la «rivoluzione» malinowskiana che sta alla base dell'antropologia moderna come una uccisione rituale del re-padre Frazer. È curioso, allora, che l'immagine di Frazer sia stata influenzata così a fondo dall'uomo che forse più di ogni altro ha contribuito a spodestarlo – e che, significativamente, scrive che «Frazer è il rappresentante di un'epoca dell'antropologia che termina con la sua morte» [Malinowski 1944: 193]. D'altra parte, se queste pagine di Malinowski sono rimaste a lungo una fonte fondamentale, ciò è dovuto alla mancanza di studi più approfonditi e, magari, più dilettaccati. Nel 1970 appare un ulteriore lavoro di Angus Downie, questa volta libero da pressioni di committenza, ma che non va molto oltre la memoria personale degli anni passati con i Frazer.

È solo da pochi anni che disponiamo di una biografia assai ampia e accurata, opera non di un antropologo ma di un critico letterario, Robert Ackerman [1987]. Lavorando tra l'altro su materiali inediti, in specie su alcune interessantissime raccolte epistolari, questo studioso offre una esauriente ricostruzione critica del pensiero di Frazer e dei suoi rapporti col proprio contesto sociale e intellettuale; il che consente di rivedere e precisare molti dei luoghi comuni cui si è finora accennato. Ancor più di recente, per celebrare i cento anni dalla prima edizione del *Ramo d'oro*, l'editore londinese MacMillan ha commissionato due volumi [Fraser 1990, Fraser ed. 1990], dai quali emerge finalmente un adeguato inquadramento storico-critico del nostro autore.

Più in generale, nel corso degli anni Ottanta gli studi su Frazer conoscono una consistente ripresa, sia tra gli antropologi sia tra gli storici delle idee. Se – per usare una metafora vegetale – il *Ramo d'oro* appariva fino a qualche tempo fa irrimediabilmente appassito, esso mostra oggi nuova vitalità e fecondità, per motivi che cercherò più avanti di chiarire. Sul finire del secolo, volgendoci indietro, non possiamo fare a meno di riconoscerlo come una grande presenza, qualcosa che, in effetti, ha cambiato la nostra «atmosfera culturale». Per comprenderlo, tuttavia, dobbiamo tornare al secolo scorso: perché Frazer, ed è questo forse l'unico punto su cui tutti i commentatori sono d'accordo, è stato fino in fondo un uomo dell'Ottocento.

2. *Scienza e romanticismo*

Cominciamo con qualche nota biografica. James George Frazer nacque a Glasgow il primo gennaio 1854, maggiore di quattro figli. La sua famiglia apparteneva alla borghesia commerciale della città. Il padre, Daniel, era un farmacista dalla posizione assai solida, attivamente impegnato nella vita politica e religiosa, e con ampi interessi culturali e letterari. Della madre, Katherine Brown, non sappiamo molto; viene ricordata per un carattere amabile e socievole, e per una spiccata sensibilità musicale – qualità che, per inciso, rimasero sempre estranee al figlio.

Le informazioni che abbiamo sull'infanzia di Frazer provengono prevalentemente da un suo tardo scritto autobiografico [in Frazer 1935]. Egli ne parla in termini idilliaci, senza lasciar trasparire alcuna difficoltà o contrasto familiare, né particolari turbamenti interiori. Per inciso, occorre tener presente che il Frazer studioso non volle mai leggere né sentir parlare di Freud; le sue memorie sono prive del minimo accenno di introspezione in senso psicoanalitico, e mirano invece a riplasmare letterariamente le esperienze infantili. È difficile decidere quanto credito dare alla sua auto-presentazione. Insospettisce, ad esempio, l'accento posto sulla continuità caratteriale con il padre, che altre fonti ci mostrano invece come persona tipicamente mondana, socialmente attiva e politicamente impegnata – l'esatto contrario di quel che sarebbe stato il figlio. Le uniche cose certe che Frazer ereditò da suo padre, come nota Ackerman [1987: 6], furono la bassa statura, la buona salute e la longevità. A ciò si può anche aggiungere l'amore per i libri. Fin da piccolo, Frazer mostrò un carattere introverso e una grande passione per la lettura. Fu appunto dall'ampia biblioteca del padre che attinse a molti classici della letteratura, fra i quali egli stesso ricorda Cervantes, *Le mille e una notte*, e soprattutto i romanzi di Scott. Attraverso Scott, Frazer si accosta per la prima volta a quei valori della cultura romantica scozzese che resteranno per lui sempre molto importanti; in particolare, assimila a fondo un accentuato gusto letterario per il paesaggio – «romanticismo topografico», com'è stato definito [Crawford 1990: 24] – destinato a giocare un ruolo di rilievo in molte delle sue opere.

Per tutta la sua vita Frazer si occupò di storia e antropologia religiosa, ed ebbe con la religione, come vedremo, un rapporto assai complesso e ambiguo. Può essere interessante notare che la sua educazione religiosa avvenne all'interno di una famiglia presbiteriana assai devota e osservante, dove i rituali del culto domestico erano parte della routine quotidiana. Nelle memorie di Frazer, tuttavia, non troviamo nulla di simile al sentimento di oppressione che spesso associamo a un'educazione puritana. Egli afferma invece che i genitori non facevano pesare affatto l'elemento religioso nel loro rapporto con i figli; addirittura, non ne parlavano con loro, ritenendo l'argomento troppo sacro per la conversazione comune [Frazer 1935: 133]. Niente inibizioni né,

d'altra parte, niente furori mistici. Le esperienze religiose sono per Frazer ricordi piacevoli, che suscitano un'affettuosa nostalgia. Ad esempio, a proposito dell'osservanza della Domenica Scozzese, interamente dedicata al culto e a letture edificanti, Frazer confessa di ricordare quelle tranquille giornate con profondo rimpianto: «il suono delle campane del Sabbath, persino in una terra straniera, tocca ancora una corda profonda nel mio cuore» [*Ibidem*]. Il simbolismo religioso si manifesta qui come potente elemento di appaesamento culturale: questo tono nostalgico si ritrova spesso in Frazer, in singolare contrasto con la vigorosa nervatura razionalista e antireligiosa del suo pensiero.

Completata l'istruzione di base, Frazer si iscrisse all'Università di Glasgow nel 1869, a sedici anni non ancora compiuti – età giovane ma non inusuale per il sistema scolastico scozzese, i cui standard universitari erano più bassi rispetto a quelli dei grandi centri accademici dell'Inghilterra meridionale, e forse più simili a quelli dell'odierna educazione secondaria. Ecco come Frazer descrive il suo curriculum a Glasgow:

> Ai miei tempi, non era consentita alcuna scelta agli studenti che preparavano il diploma di Master. Tutti, senza eccezione, dovevano studiare e soddisfare gli esaminatori nelle stesse materie, che erano greco e latino, matematica, filosofia naturale (che significava fisica), logica e metafisica, filosofia morale e letteratura inglese. [*Ibidem*: 121].

Tra queste discipline, Frazer scelse di approfondire gli studi classici, sotto l'impulso e la guida di G.G. Ramsay, professore di latino a cui più tardi egli dedicherà la grande opera su Pausania. Tra gli altri studiosi che lo influenzarono profondamente nel periodo di Glasgow, Frazer ricorda in particolare John Veicht e William Thompson. Il primo era un umanista di vecchio stampo, che insegnava sia logica e metafisica che retorica. Sul piano filosofico, era un critico dell'hegelismo, e sosteneva la priorità epistemologica della psicologia rispetto alla metafisica – vale a dire, dell'analisi della mente conoscente rispetto all'analisi della realtà conosciuta. Frazer dice di Veicht che «aprì di fronte a me uno scenario intellettuale che fino ad allora non avevo neanche sognato» [*Ibidem*: 123]. Si può immaginare che almeno parte di questo scenario consistesse in quella tradizione dell'empirismo scozzese che fa capo a Hume e che, attraverso pensatori come T. Reid e W. Hamilton, arriva fino allo stesso Veicht; una tradizione che Frazer assimila a fondo, e che costituisce la base epistemologica dei suoi lavori successivi, in primo luogo del *Ramo d'oro*. Soprattutto l'influenza di Hume deve essere sottolineata. Ad esempio le celebri leggi della magia simpatica, teorizzate nella seconda e nelle successive edizioni del *Ramo d'oro*, sono chiaramente modellate sui principi humiani dell'associazione di idee. Più in generale, dal grande filosofo suo conterraneo Frazer eredita una peculiare sensibilità illuminista, che unisce l'incrollabile fiducia nella ragione a un altrettanto irriducibile scetticismo, la fede nel progresso all'ironica consapevolezza della follia dell'intero genere umano [cfr. Fraser 1990: 18-21].

Tornando a Veicht, Frazer fu molto influenzato anche dai suoi insegnamenti di letteratura e di retorica, tanto che ne ricorda il «vero sentimento poetico» e le emozionanti recitazioni di vecchie ballate scozzesi. Troviamo qui un altro tassello del «romanticismo sotterraneo» di Frazer, come lo chiama Ackerman [1987: 13]. La poesia è una delle grandi passioni, mai completamente consumate, della sua vita. Sarà grande ammiratore, in particolare, di H. Heine e del meno noto poeta inglese W. Cowper [*Ibidem*: 68]; egli stesso si avventurerà in esercizi poetici (peraltro mediocri, raccolti in Frazer 1927) di chiara ispirazione romantica. Ma, ciò che più conta, il gusto per la dizione altisonante e per l'evocazione di «atmosfere» romantiche è palese in tutte le sue grandi opere. È un gusto che gli antropologi moderni hanno trovato eccessivo, e che ha fatto parlare di una contaminazione letteraria della sua produzione scientifica. Ma non è che Frazer fosse così premoderno da non percepire i rispettivi confini di scienza e letteratura, da confondere rigore argomentativo ed evocazione estetica. Il punto è che egli tentò consapevolmente e con successo di aprire un dialogo tra le due dimensioni, dando vita a una prosa scientifica in grado di utilizzare anche i registri dell'espressione poetica e letteraria. Frazer percepiva infatti acutamente la dimensione immaginativa della propria ricerca, del proprio lavoro di erudito e di «scienziato» – una dimensione che le scienze umane del Novecento hanno invece rimosso, riconoscendola al massimo

come uno sgradito sottoprodotto della «vera» conoscenza. Solo negli ultimi anni è emerso un nuovo interesse per gli aspetti retorici e immaginativi dell'antropologia, che non a caso si è accompagnato a una ripresa di interesse per Frazer. È un punto sul quale torneremo.

L'ultimo insegnante di Glasgow che Frazer ricorda è William Thompson, meglio noto come Lord Kelvin, uno tra i più importanti fisici inglesi del secolo scorso. Frazer, non molto dotato in matematica, confessa di non aver capito molto nelle sue lezioni, ma di averne ricavato invece una ferma concezione filosofica, mai più abbandonata: la «concezione dell'universo fisico come regolato da leggi naturali esatte e assolutamente costanti, esprimibili in formule matematiche» [Frazer 1935: 123]. Del resto, questo principio era un luogo comune del pensiero ottocentesco, assieme a una incondizionata fiducia nelle possibilità della scienza. Ciò si rispecchia naturalmente nello schema evolutivo tratteggiato nel *Ramo d'oro*, che pone al suo culmine il pensiero scientifico inteso come descrizione dell'ordine immutabile dell'universo. Tuttavia, lo scientismo di Frazer è molto anomalo, ed è lecito dubitare della sua fedeltà a Lord Kelvin. È significativo che l'unico riferimento a Kelvin contenuto nel *Ramo d'oro* riguardi la sua teoria del progressivo raffreddamento dell'universo, che Frazer usa per evocare uno scenario non propriamente ottimistico sul progresso del sapere e sul dominio scientifico della natura:

> Per quanto vasto possa essere il progresso della conoscenza e dei poteri che l'avvenire può avere in serbo per l'uomo, difficilmente egli può sperare di frenare l'impeto di quelle grandi forze che sembrano silenziosamente, ma senza posa, affrettare la distruzione di questo siderale universo in cui la nostra terra galleggia come una festuca in un immenso oceano. Nelle età di là da venire, l'uomo potrà forse predire e fors'anche dominare il capriccioso corso dei venti e delle nubi, ma difficilmente le sue fragili mani potranno aver forza bastevole da dar nuovo vigore al nostro pianeta nella sua corsa che si rallenta o dar nuova fiamma al morente fuoco del sole [*GBa*: 1096; cfr. Beer 1990: 40-41].

Frazer si laureò a Glasgow nel 1874, ottenendo brillanti risultati. A quel tempo, tuttavia, la preparazione in studi classici che si poteva ottenere in un'università scozzese era considerata insufficiente; occorreva completarla nelle grandi università inglesi, Oxford o Cambridge. La scelta cadde su quest'ultima e in particolare, per suggerimento di un amico del padre, sul Trinity College. Qui il ventunenne James George si immatricolò nell'ottobre del 1874. Al Trinity egli avrebbe vissuto e lavorato per decenni: il college avrebbe rappresentato il suo mondo, una patria culturale da cui non sarebbe mai riuscito del tutto a distaccarsi.

La principale attività di Frazer in quegli anni fu lo studio individuale. L'archivio del Trinity College conserva documenti che attestano la vastità prodigiosa delle sue letture. Prima di tutto, un elenco dei testi classici studiati, redatto dallo stesso Frazer nel 1875 per il suo tutor J.M. Image, che comprende praticamente tutti i maggiori autori greci e latini. In secondo luogo, un catalogo della sua biblioteca personale, che consente di valutare i rapporti di Frazer con la cultura del suo tempo. Troviamo ancora grande attenzione per la letteratura e la poesia, e abbiamo le prime tracce di accostamento ai temi del pensiero evoluzionista, attraverso i testi di H. Spencer, autore molto popolare in quegli anni, e verso il quale Frazer riconoscerà un «profondo debito intellettuale».

Come a Glasgow, i risultati scolastici di Frazer furono molto brillanti. Superò con facilità gli esami di fine anno, e ottenne un'ottima valutazione nei durissimi esami conclusivi, i «Tripos», classificandosi al secondo posto assoluto nel corso di filologia classica del 1878. Un risultato, osserva il suo biografo, che testimonia fra l'altro della grande resistenza psico-fisica di Frazer. I Tripos erano infatti esami estenuanti: la quantità di prove cui gli studenti erano sottoposti richiedeva una vera e propria performance atletico-intellettuale, in cui era difficilissimo, per così dire, tenere alla distanza. Ma la resistenza per Frazer non fu mai un problema. Sappiamo che al Trinity, qualche anno dopo, egli era divenuto «proverbiale per il suo impegno assiduo e per la sua costante "potenza di lavoro"» [da una lettera di J. Ward, cit. in Ackerman 1987: 64]; e ancora nel 1910, da una lettera della moglie, veniamo a sapere che «J.G. [James George] lavora dalle 7,30 alle 13,30, riprende dalle 16 alle 20 e di nuovo dalle 21 a mezzanotte o più tardi!» [cit. in Ackerman 1987: 144]. L'unica

condizione che questo atleta dello studio poneva era l'assoluto silenzio. «Il minimo rumore lo disturba», scrive la signora Frazer; e ricorda come esempio della sua insofferenza il fatto che, quando viveva ancora nel Trinity College, volle una volta cambiare stanza solo perché i suoi vicini attizzavano il fuoco in modo troppo rumoroso [*Ibidem*].

Una volta laureato, Frazer passò una vacanza in Germania, dove, oltre a riposare, studiò intensamente il tedesco. Tornato a Cambridge, si impegnò nella stesura di una dissertazione, al fine di concorrere all'assegnazione della «*fellowship*» del Trinity College. La *fellowship* era una sorta di borsa di studio, consistente in un dividendo sui profitti degli investimenti del college, durava sei anni e non implicava obblighi didattici né di altro tipo per il beneficiario. La dissertazione presentata era dedicata a *The Growht of Plato's Ideal Theory* (*Lo sviluppo della teoria delle idee in Platone*); cinquant'anni più tardi sarebbe stata anche pubblicata, come omaggio a Frazer da parte del suo editore e amico George MacMillan [Frazer 1930]). Si tratta di un lungo saggio, scritto sotto l'influenza di Henry Jackson, docente di filosofia antica al Trinity, con cui Frazer stabilì uno stretto e duraturo rapporto di amicizia. Come Jackson, Frazer tenta di far valere la tradizione empirista e nominalista della filosofia britannica contro la metafisica platonica. Platone, secondo la sua ricostruzione, avrebbe frainteso la teoria socratica della conoscenza, trasformandola in una teoria dell'Essere. Aveva in sostanza scambiato una epistemologia per una ontologia: uno «splendido errore» che lo avrebbe condotto alla metafisica relista della dottrina delle idee.

Frazer risultò il migliore tra i candidati presentatisi nel 1879, e ottenne la fellowship. In realtà, egli resterà Fellow del Trinity College per tutta la vita: la sua nomina sarà rinnovata nel 1885, nel 1890 e, in modo permanente, nel 1895.

3. *Verso l'antropologia*

All'inizio degli anni Ottanta, Frazer si è dunque garantito una certa sicurezza economica, e ha piena libertà di scegliere quale

indirizzo dare ai suoi studi. Il suo problema, tuttavia, consiste proprio in questa scelta. Frazer non ha ancora trovato una propria peculiare vocazione. L'antropologia è finora rimasta fuori dal suo campo visivo. Possiede una profonda preparazione classica, ma non sembra che gli interessi il lavoro puramente filologico. In tutta la sua carriera, anche quando si occuperà direttamente di classici, come nelle opere dedicate a Pausania, Apollodoro e Ovidio, si concentrerà sul commentario ai testi più che sulla loro edizione in senso strettamente filologico. Il lavoro su Platone, così come una serie di altri materiali inediti degli anni Ottanta [Ackerman: 41 sgg.], mostrano un suo spiccato interesse per la riflessione filosofica ed epistemologica. Per inciso, questo punto deve essere sottolineato, contro il luogo comune che attribuisce a Frazer un realismo epistemologico assolutamente ingenuo e acritico [v. per esempio Leach 1961, Jarvie-Agassi 1967]. Gli assunti metodologici e teorici su cui si fondano opere come *Il ramo d'oro* non sono affatto ingenui, né derivano da una generica infarinatura positivista di seconda mano. Sono invece frutto di un serrato confronto con i grandi temi della filosofia moderna – quali il rapporto tra Scienze della Natura e Scienze della Mente, tra fenomeni sociali e psicologia individuale, tra Storia e Ragione, e così via. Del panorama di riferimento frazeriano fanno parte senza dubbio Hume e la scuola scozzese, come si è già visto, ma anche l'utilitarismo benthamiano, la sociologia di Comte, il naturalismo di Spencer, per limitarsi ad alcuni riferimenti essenziali.

Ackerman [1987: 43] ritiene che il Frazer di quegli anni stesse cercando di conciliare due tendenze filosofiche che gli erano ugualmente care: da un lato, l'eredità idealistica e psicologistica del Settecento scozzese, dall'altro il naturalismo scientifico esploso con forza nella cultura Ottocentesca. Egli non giunse mai a una sintesi di queste due tradizioni, ma le combinò nella sua opera in modo assai originale. Certo è che la vulgata di un Frazer grossolanamente scientista, totalmente prigioniero dei miti del più ingenuo positivismo (vulgata accreditata in modo particolare da Wittgenstein, come vedremo), dev'esser riconsiderata. La sua convinzione più incrollabile, anzi, fu probabilmente l'opposizione al materialismo naturalistico, alle spiegazioni che fanno derivare i fatti storici, sociali, umani da processi materiali o biologici.

Nella prospettiva frazeriana, è il pensiero che fonda la storia, le azioni e le istituzioni umane, e non viceversa; il pensiero non può nascere dalla pura materia, né dal movimento, né dall'azione irriflessa. Da qui la sua affermazione della priorità logica della credenza (del mito, del dogma) rispetto al rituale magico o religioso: prima si giunge a credere nella magia, o nella religione, e dopo e di conseguenza la si pratica. Questo punto sarà al centro di un serrato dibattito epistolare con l'antropologo Robert R. Marett, sostenitore invece di una prospettiva ritualistica, secondo cui il pensiero religioso scaturisce dall'azione irriflessa, per il tramite dell'emozione. Scrive Frazer nel 1911:

> Dal fatto che [...] nelle forme più basse della vita animale – protozoi, infusori, o che altro – i movimenti precedono il pensiero, o ciò che corrisponde al pensiero in questi esseri elementari, si è inferito che universalmente l'esecuzione del rituale religioso debba aver preceduto l'invenzione di una teoria o un dogma. Io non credo che abbiamo alcun diritto di compiere un così prodigioso balzo dai protozoi agli uomini. [...] Il rituale selvaggio, per come io l'ho studiato, mi sembra portare stampata su di sé l'impronta della riflessione e dell'intenzionalità. [...] Ogni rituale è preceduto, nelle menti degli uomini che lo istituiscono, da una preciso corso di ragionamenti, anche se questi ragionamenti possono non essere stabilmente formulati in parole e promulgati come dogma [lettera a Marett, cit. in Ackerman 1987: 227-228].

È stato notato [Connor 1990: 70-71] che questo principio contrasta con un pieno dispiegamento della concezione evoluzionista. Frazer non può accettare che la ragione scaturisca da qualcosa d'altro. Può semmai accadere che la non-ragione faccia seguito alla ragione; il che porta a riaprire spiragli di una concezione «degenerazionista». In questo modo si può leggere ad esempio l'idea frazeriana di uno stadio religioso che subentra a quello magico: come si vedrà, infatti, per Frazer la religione è più irrazionale della magia. Qui non v'è dunque progresso, ma involuzione: una originaria razionalità, per quanto imperfettamente applicata, viene contaminata dalla superstizione religiosa, che allontana l'uomo dalla verità.

Torniamo al Frazer del 1880. I suoi interessi filosofici, per quanto intensi, non si concretizzano in alcun progetto. Egli sembra trovarsi in un terreno di confine tra classicismo, letteratura e filosofia, che lascia aperte grandi potenzialità ma che non trova per ora una precisa identità. Nel frattempo, su sollecitazione del padre, intraprende studi di giurisprudenza, che resteranno tuttavia senza alcun seguito. Inoltre concorre, senza successo, a un posto di docente di latino presso l'Università di Aberdeen. Nel 1883, intraprende uno dei suoi rari viaggi, recandosi per tre settimane in Spagna con l'amico James Ward.

La figura di Ward, filosofo e psicologo, ha un ruolo importante nella vita di Frazer. La loro amicizia e il loro rapporto intellettuale furono molto intensi e duraturi – anche se Ward era un critico severo di quella psicologia associativa cui Frazer era invece così legato. Precursore della moderna psicologia cognitiva, egli sosteneva che la mente non si limita a registrare e associare stimoli esterni, ma costruisce in modo molto più attivo l'universo percettivo. Frazer lo ricorderà per «aver passeggiato e discusso con lui di ogni possibile argomento fra cielo e terra, almeno una volta la settimana, per molti anni» [lettera a Marett, cit. in Ackermann 1987: 228]. L'importanza di Ward per Frazer è legata anche a un fatto molto più contingente: fu infatti l'amico a consigliargli la lettura di un libro che sarebbe stato decisivo per il suo accostamento all'antropologia, vale a dire *Primitive Culture* di Edward B. Tylor.

Tylor è noto oggi come il «padre dell'antropologia»; anzi, la data di nascita della disciplina è fatta coincidere proprio con la data di pubblicazione di *Primitive Culture*, il 1871. Il motivo principale è che quel libro introduce il cosiddetto «concetto scientifico di cultura», definito come l'insieme dei comportamenti organizzati e delle produzioni intellettuali delle comunità umane. La «cultura», intesa in questo senso, è quella parte dell'adattamento dell'uomo all'ambiente che comincia laddove finisce la «natura». Assumendola come specifico oggetto di studio, l'antropologia è in grado da un lato di distinguersi dalle scienze naturali, dall'altro, tuttavia, di riaffermare una fondamentale continuità con esse, all'interno di un sistema unitario del sapere scientifico. Nella visione del naturalismo ottocentesco, vi è infatti un continuum di discipline – dalla geologia, alla biologia, all'archeologia preistorica, all'etnologia – che si concentrano su diversi

ordini di grandezza di un'unica storia naturale del mondo. Il concetto di cultura offre all'antropologia uno di questi ordini di grandezza della storia del mondo, un dominio empirico su cui esercitare un sapere oggettivante. In questo modo, si ritiene, essa può conquistare la dignità di scienza e abbandonare definitivamente il piano della mera speculazione filosofica.

Occorre ricordare che stiamo parlando di anni in cui Darwin gode di grande fortuna. Per quanto la nascente antropologia non sia affatto riducibile a una semplice applicazione del darwinismo sul piano sociale, essa ne eredita alcuni presupposti epistemologici. In primo luogo, la centralità della ricerca delle origini. Comprendere i fenomeni culturali equivale a scoprire la loro origine, e a tracciare, per così dire, la loro linea di discendenza evolutiva. Come per la storia naturale, però, il problema è che la documentazione del passato manca, o è assai carente. La storia del mondo viene registrata in modo imperfetto, come si esprimeva il grande geologo Charles Lyell: sono documentati solo pochi e isolati momenti di un processo di sviluppo lunghissimo e continuativo. Come riempire i vuoti? La risposta è suggerita dal fatto che il corso dell'evoluzione segue alcune grandi leggi che restano invariate nel tempo (secondo il principio «uniformista» sostenuto dallo stesso Lyell e ripreso da Darwin); e che, inoltre, l'evoluzione non si articola in catene di singoli e irripetibili eventi, ma in «fasi» o «stadi» che sono dappertutto gli stessi. Ciò significa che il tempo evolutivo ha una struttura tabulare, che può esser ricostruita congetturalmente nella sua totalità a partire da dati parziali e incompleti; e significa, altresì, che nel nostro stesso presente possiamo trovarci di fronte a dati che appartengono a fasi diverse dell'evoluzione, e che, per così dire, ci mettono direttamente sotto gli occhi il passato.

Da qui l'interesse per quelli che, con un clamoroso ossimoro, venivano chiamati i «primitivi attuali». Essi non erano studiati in quanto «culture altre», come usa esprimersi l'antropologia del nostro secolo, ma proprio in quanto rappresentativi di stadi precedenti della nostra stessa cultura occidentale. Siamo ben lontani dal moderno relativismo culturale. L'unità intellettuale del genere umano è uno dei cardini dell'antropologia ottocentesca (e dello stesso pensiero frazeriano): l'uomo è lo stesso sempre e dovunque, e dunque le differenze riscontrabili sul piano culturale sono da attribuirsi al disuguale dispiegarsi del progresso evolutivo. Va da sé che «noi» siamo al vertice di questo processo: cosicché gli «altri» ci informano su come noi stessi eravamo. È su questa base che Tylor, e con lui l'intera scuola di antropologia evoluzionista, sviluppa i suoi due principali strumenti metodologici: il metodo comparativo e la dottrina delle sopravvivenze. In breve, il metodo comparativo consiste nell'accostare tratti culturali (istituzioni, costumi, credenze etc.) provenienti da contesti storici e sociali diversi, nel tentativo di individuare elementi comuni e di risalire, da essi, a sequenze di sviluppo e alle leggi generali che le regolano. Una comparazione così generalizzata e decontestualizzante è possibile proprio in virtù del principio uniformista: vi sono leggi universali dello sviluppo culturale, che producono risultati simili indipendentemente dall'epoca e dal luogo in cui operano. Anzi, più gli elementi accostati sono eterogenei, più significativa è la comparazione. Se, ad esempio, riusciamo a mostrare forti analogie tra una pratica rituale dei contadini del Sussex, una della Grecia classica, una degli aborigeni dell'Australia centrale, avremo probabilmente colto in azione un meccanismo molto profondo e universale del pensiero umano.

Le sopravvivenze rappresentano un caso particolare del metodo comparativo. Si tratta, per dirla con Tylor, di

> processi, usanze, opinioni e così via, che hanno continuato ad esistere per forza d'abitudine in una società diversa da quella in cui hanno avuto origine, e rimangono così come prove ed esempi di una condizione più antica da cui si è evoluta una più nuova [Tylor 1871, cit. in Harris 1968: 22].

Le sopravvivenze sono dei veri e propri fossili culturali, che resistono nonostante abbiano perso la loro funzione originaria. Esse rappresentano per l'antropologo una ricchissima fonte di informazioni; o perlomeno, la loro anomalia fornisce un indizio che mette in moto le procedure di ricerca comparativa. Tylor interpreta come sopravvivenze gran parte delle tradizioni popolari presenti negli stessi paesi europei. La nozione diviene dunque strumento di lettura e valorizzazione del folklore, e riesce a legare gli studi folklorici ai grandi temi della teoria antropologica. Al

tempo stesso, anche se forse involontariamente, la caccia alle sopravvivenze produce una descrizione esotizzante della stessa società contemporanea. Dietro le più banali *routines* della nostra vita quotidiana, l'antropologo evoluzionista ci mostra un profondo sostrato barbarico e irrazionale – allo stesso modo in cui Freud mostrerà le inquietanti emergenze dell'inconscio nella *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Metodo comparativo e dottrina delle sopravvivenze saranno i cardini del lavoro antropologico di Frazer. Ma c'è anche un'altra eredità tyloriana che occorre citare: vale a dire, l'interpretazione intellettualista o cognitiva della religione e del rituale primitivi. Per Tylor, come per Frazer dopo di lui, le pratiche rituali sono la conseguenza di certe diffuse credenze; credenze che si sono formate nella mente di singoli individui, nel loro tentativo di comprendere il mondo e di influire su di esso. Il protagonista di questo tipo di antropologia religiosa è quello che Tylor chiamava, con un altro famoso ossimoro, il «filosofo selvaggio»: un pensatore solitario che tenta di risolvere con ragionamenti speculativi i grandi problemi della vita. Questo approccio ha due implicazioni. La prima è che il pensiero religioso non si distingue per natura da quello scientifico, o di senso comune; e che le pratiche rituali non si distinguono in linea di principio dalle pratiche di tipo tecnico. La seconda implicazione è conseguente alla prima. Se la religione non si fonda su un peculiare «modo di pensiero», si fonda però su un colossale errore empirico. Essa, per così dire, è troppo ingenua, e si lascia ingannare dalla realtà: si forma dunque una concezione sbagliata dell'operare del mondo naturale, e la traduce in pratiche inefficaci. Nella teorizzazione di Tylor, la radice di questo errore è individuata nella nozione di anima. La credenza nell'esistenza di un'anima si forma dalla riflessione sui fenomeni della morte e del sogno. Successivamente, l'anima è attribuita anche agli altri esseri viventi e all'intero mondo naturale. Questa concezione animistica è l'origine o il primo stadio della religione, che si evolve poi in forme sempre più complesse – ma non per questo meno illusorie.

4. *Un padre spirituale*

Nell'antropologia tyloriana Frazer trova una dimensione a lui congeniale, in cui si combinano felicemente i suoi interessi precedenti. Diversamente dalla filologia classica, l'antropologia implica infatti una importante componente teoretica e filosofica. D'altra parte, diversamente dalla filosofia, essa non si esaurisce nella pura analisi concettuale, ma implica il confronto con i «fatti», e soprattutto con pratiche di archeologia culturale che valorizzano la grande erudizione e la preparazione classicista di Frazer. L'incontro con *Primitive Culture* è dunque molto importante: Frazer dirà che esso segna un'epoca della sua vita. Tuttavia, a spingere in modo ancor più decisivo Frazer verso l'antropologia è un altro incontro, questa volta personale e non letterario, quello con William Robertson Smith.

Smith era uno storico delle religioni esperto nell'area semitica, anch'egli scozzese, e di otto anni più anziano di Frazer. Le storie degli studi lo ricordano soprattutto per l'opera *The religion of the Semites* [1889], nella quale si prospetta l'origine delle moderne religioni monoteistiche da una forma di sacrificio totemico, un rituale di comunione tra un clan o gruppo totemico e il proprio dio. Questa teoria, si osserva, prefigura una comprensione di tipo sociologico (piuttosto che psicologistico) della religione, che sarà poi compiutamente sviluppata dalla scuola francese di Durkheim e Mauss e dal funzionalismo britannico. Ma Robertson Smith, prima ancora che un antropologo sociale, era uno studioso dell'Antico Testamento. Era stato tra i primi a diffondere in Gran Bretagna le tesi della grande scuola tedesca di esegesi biblica, che trattava il testo sacro in modo «naturalistico», vale a dire come prodotto dagli uomini e non (almeno non direttamente) da Dio. La Bibbia era vista non come un testo compatto e omogeneo, ma come frutto di una elaborazione di lungo periodo, che risente dei diversi tempi e luoghi in cui è stata composta; in essa si sarebbero accumulate successive stratificazioni, che è compito dello storico discernere e separare, fino a giungere, se possibile, alla più antica e originaria. Ma per far questo non era sufficiente la critica intratestuale, l'evidenza interna al testo: occorreva tentare un'esegesi esterna, che guardasse – attraverso gli strumenti della conoscenza

storica, archeologica, etnologica – ai contesti culturali nei quali il testo era nato. Qui sta naturalmente il punto di contatto con l'antropologia e con il metodo comparativo. È degno di nota che Smith (a differenza di Frazer) abbia persino compiuto esperienze di campo, viaggiando in Medio Oriente alla ricerca di conferme empiriche alla sua tesi di una struttura esogamica e totemica delle antiche popolazioni semitiche (ritenendo naturale, in conformità con lo spirito dell'epoca, che le attuali popolazioni arabe somigliassero fondamentalmente ai loro antichissimi antenati).

L'interpretazione naturalistica della Bibbia, però, era tutt'altro che ben accetta alle autorità ecclesiastiche scozzesi. Smith era membro della Free Church (la stessa della famiglia Frazer), e a soli ventitré anni era divenuto professore di Ebraico e di Antico Testamento presso la scuola teologica di quella chiesa, ad Aberdeen. Egli collaborava tra l'altro alla stesura della nona edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*, curando le voci di argomento religioso. Fra i suoi contributi ve ne furono in particolare due, «Angeli» e «Bibbia», scritti nel 1875, che suscitarono scandalo tra i suoi correligionari – anche se contenevano tesi che in Germania erano comunemente accettate, come quella della verità figurativa e non letterale di alcune parti del testo sacro. Smith dovette subire un vero e proprio processo per eresia, accusato di negare la dottrina dell'immediata ispirazione, della verità infallibile e dell'autorità divina delle Sacre Scritture [v. Fraser 1990: 31]. Di conseguenza, fu rimosso dalla sua cattedra di Aberdeen, e praticamente costretto a continuare la sua carriera fuori dalla Scozia.

Nel 1883 egli ottenne un incarico di insegnamento in Arabo a Cambridge, e si trasferì al Trinity College. Fu qui che conobbe Frazer. L'incontro fu importante per entrambi, ma soprattutto per Frazer; il rapporto con Robertson Smith fu infatti per lui l'amicizia più significativa di tutta la vita, in termini sia emotivi che intellettuali. Il giovane e riservato classicista fu catturato dall'esuberanza e dalla brillantezza del più anziano amico, con forza tale da spingere Ackerman [1987: 61-62] a parlare di una sorta di innamoramento. Frazer trovava in Robertson Smith non solo un interlocutore attento e preparatissimo, ma anche un'autorità benevola che lo stimolava e lo guidava nella ricerca, infondendogli sicurezza e fiducia in se stesso. Il rapporto sarà interrotto solo dalla prematura scomparsa di Smith, stroncato nel 1894 dalla tubercolosi: in seguito, Frazer lo ricorderà sempre con toni di sincero affetto e rimpianto, inconsueti per le sue abitudini, come si è visto, ben poco introspettive. È in questo clima di intensa partecipazione emotiva che avviene la «conversione» di Frazer all'antropologia. L'occasione sono alcune voci che Smith gli offre di scrivere per l'*Encyclopaedia Britannica*, che nel frattempo era giunta alle ultime lettere: prima voci di argomento classico, come «Pericle», poi, per l'appunto, antropologico: «Tabù» e «Totemismo».

Su questo lavoro Frazer si gettò con entusiasmo, sotto la guida e il costante incoraggiamento dell'amico. Siamo nel 1885. Per Frazer è un periodo di grande fecondità intellettuale. In pochi mesi, egli concepisce progetti sui quali si troverà a lavorare per interi decenni. I due articoli della *Britannica*, infatti, rappresentano un primo abbozzo di quelli che saranno *Il ramo d'oro* e *Totemismo ed esogamia*. Contemporaneamente, Frazer sta prendendo contatti con l'editore MacMillan per pubblicare una traduzione commentata della *Periegesi della Grecia* di Pausania. Queste tre opere assumeranno dimensioni monumentali e lo terranno impegnato per trent'anni, fino al 1915. Non è dunque priva di fondamento, anche se forse esagerata, l'osservazione di Edmund Leach [1961: 373-374], secondo il quale Frazer non avrebbe creato nulla di nuovo nei suoi scritti posteriori al 1990, limitandosi ad ampliare e rielaborare il lavoro iniziato negli anni del suo sodalizio con Robertson Smith.

Sempre nel 1885 Frazer si vide rinnovata la *Fellowship* al Trinity College, e fece il suo ingresso negli ambienti antropologici, partecipando a un incontro dell'Anthropological Institute di Londra. L'intervento che lesse in quell'occasione era *On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul* (*Alcuni costumi di sepoltura come esempi della teoria primitiva dell'anima*). Anche questo *paper* [ristampato in Frazer 1931] costituirà la base di una successiva e assai più ampia pubblicazione, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (*La credenza nell'immortalità e il culto dei morti*), composta da tre volumi usciti rispettivamente nel 1913, nel 1922 e nel 1924. Si tratta

di una rassegna di credenze «primitive» concernenti la morte e l'aldilà e di rituali funerari, spiegate nei termini della nozione tyloriana di animismo. L'accoglienza fu buona: lo stesso Tylor, presente tra il pubblico, intervenne per esprimere il suo apprezzamento, in particolare per l'erudizione enciclopedica messa in mostra da Frazer.

A questo punto, lo scenario che porterà alla prima stesura del *Ramo d'oro* è gettato. Alle influenze già ricordate ne andrebbero aggiunte altre. Per completezza, occorre citare almeno quella del folklorista tedesco Wilhelm Mannhardt, i cui studi sullo «spirito della vegetazione» nelle credenze popolari europee trovano ampio spazio nel *Ramo d'oro*, fornendo a Frazer un tassello importante della sua argomentazione. Senza Mannhardt, si legge nella prefazione alla prima edizione del capolavoro frazeriano, «difficilmente il mio libro avrebbe potuto esser scritto». Di questa affermazione, per la verità, c'è da dubitare: certo è invece che non sarebbe stato scritto senza Tylor e, soprattutto, senza Robertson Smith. Un'ultima osservazione sui due «maestri» di Frazer. Essi rappresentano due tendenze contrastanti della nascente antropologia, soprattutto per quanto riguarda il loro approccio alla religione. Tylor, come si è detto, tratta la religione come frutto del ragionamento di un ipotetico filosofo selvaggio, che cerca di capire e dominare il mondo. Smith, al contrario, la riconduce a un rituale compiuto da una comunità impegnata a rinsaldare i propri legami morali e sociali. Radicalizzando il contrasto, si può dire che Robertson Smith privilegia la dimensione comunitaria rispetto a quella individuale, il rituale rispetto alla credenza, gli aspetti espressivi rispetto a quelli pragmatici, la partecipazione emotiva rispetto alla speculazione intellettuale. Per questo Robertson Smith è considerato un precursore del funzionalismo: per lui, come più tardi per Durkheim, il totem è una proiezione dello stesso clan, che nella comunione sacrificale celebra e rafforza la sua unità. Il sacrificio non è l'atto di menti dominate dalla paura che tentano di ingraziarsi una divinità terribile; è piuttosto una sorta di originario atto morale, una fondazione della socialità. Inoltre, la differenza tra Tylor e Robertson Smith è anche quella tra un agnostico e un cristiano. Tylor è un tipico rappresentante del razionalismo ottocentesco, che dismette la

religione come pratica superstiziosa e irrazionale, in quanto basata su false credenze. Per Robertson Smith, la religione non è mai mera superstizione: il metodo comparativo non serve a liquidarla, ma a consentirne semmai una comprensione più profonda.

Ora, è fuor di dubbio che sia stato Robertson Smith a esercitare la più grande influenza diretta su Frazer. Come si è visto, è dalla loro collaborazione intorno alla metà degli anni Ottanta che Frazer giunge a una sintesi metodologica e teorica decisiva, che nei decenni seguenti si limiterà a sviluppare, apportandovi tutto sommato poche innovazioni. Inoltre, vi è certamente molto di Robertson Smith nella stessa ideazione del *Ramo d'oro*: il libro è incentrato attorno a tematiche e a materiali cui Frazer si era accostato attraverso l'amico scozzese. Non è dunque solo per affetto che *Il ramo d'oro* è dedicato «al mio amico W.R. Smith». Eppure, nonostante tutto ciò, quella di Frazer è un'antropologia profondamente tyloriana [Burrow 1966: 241, Stocking 1995: 125 sgg.]. Egli difese sempre l'approccio intellettualista, e restò sostanzialmente estraneo alla dimensione sociologica della disciplina – nonostante sia stato il primo titolare al mondo di una cattedra di Antropologia Sociale, istituita nel 1908 all'Università di Liverpool. Non sviluppò mai alcuna delle intuizioni di Robertson Smith sulla dimensione collettiva dell'esperienza religiosa, e sui suoi aspetti, come diremmo oggi, inconsci; tentò anzi di minimizzarle, e di accreditare l'immagine di uno Smith a sua volta intellettualista, attraverso quella che Ackerman [1987: 230] chiama «una sorta di amnesia creativa». L'ironia è che una parte importante della fortuna di Frazer, soprattutto sul piano letterario, è legata come vedremo a una lettura «ritualista» delle sue opere [Alun Jones 1984: 38] – cosicché Robertson Smith, dopo tutto, si è preso la sua rivincita.

II. *Il ramo d'oro*

1. *Il re del bosco*

Abbiamo lasciato Frazer impegnato nella sua prima conferenza pubblica all'Anthropological Institute, nel 1885. Due anni dopo egli pubblica il suo primo libro, *Totemism*, versione integrale dell'articolo scritto per la *Britannica*, ma uscito nell'enciclopedia in versione ridotta. Si tratta della prima monografia mai apparsa sul tema. Frazer discute gli studi di autori come Bachofen, McLennan e Mannhardt, e offre esempi utilizzando sia le fonti classiche sia i più recenti studi etnografici. Per quanto lo stesso autore se ne dichiari ben presto insoddisfatto, l'opera sarà in seguito ristampata come parte iniziale dei quattro volumi di *Totemism and Exogamy* [1910]. Risale al 1887 anche un'altra pubblicazione che è importante citare (e che viene invece singolarmente trascurata da Ackerman, il quale si limita a farne menzione in una nota della sua biografia): un opuscolo dal titolo *Questions on the manners, customs, religions, superstitions etc., of uncivilized or semi-civilized peoples* (*Questionario su usi, costumi, religioni, superstizioni etc., dei popoli non civilizzati o semi-civilizzati*). Si tratta appunto di un questionario destinato all'uso di viaggiatori e ricercatori sul campo, con lo scopo di guidare la raccolta di informazioni su temi di interesse antropologico. Frazer fece stampare in seguito alcune versioni ampliate di questo strumento, mettendole il più possibile in circolazione – nel 1889 sul «Journal of the Anthropological Institute» e nel 1907 presso la Cambridge University Press, con il titolo modificato *Questions on the customs, beliefs, and languages of savages* (*Questionario su costumi, credenze e linguaggi dei selvaggi*).

In quegli stessi anni (nel 1884, per l'esattezza) Tylor e altri antropologi avevano pubblicato *Notes and Queries on Anthropology*, un questionario destinato a restare per decenni, nelle sue successive edizioni, la guida standard per i ricercatori sul campo. C'è da chiedersi perché Frazer abbia sentito l'esigenza di elaborare autonomamente un proprio questionario. I suoi critici vedono in ciò una prova del suo isolamento dalla nascente

comunità antropologica, e del suo disinteresse per la messa a punto di un approccio scientifico in grado di valersi di metodologie condivise; secondo la tesi di Edmund Leach (che discuteremo meglio più avanti), Frazer non avrebbe avuto alcun ruolo nello sviluppo di un'antropologia scientifica, giocando piuttosto sul terreno della divulgazione [v. anche Urry 1972: 48]. L'argomento è però poco convincente. Nel 1887 Frazer muoveva i suoi primi passi nella comunità antropologica. Il suo lavoro sul totemismo, e qualche anno dopo la prima edizione del *Ramo d'oro*, lo collocano ai massimi livelli del dibattito scientifico, in cui svolge un ruolo che non è certo solo quello di divulgatore. L'elaborazione di un questionario autonomo, pochi anni dopo *Notes and Queries*, dimostra semmai la sua attenzione per i problemi metodologici, e la prossimità agli interessi che animavano i suoi colleghi. È probabile che Frazer abbia voluto creare uno strumento più agile di *Notes and Queries*, e soprattutto più rispondente ai suoi interessi personali. In ogni caso, le *Questions*... mostrano quanto Frazer – contrariamente all'opinione diffusa – fosse interessato ai dati della ricerca sul campo. Una volta divenuto un'autorità in campo antropologico, cercò per quanto possibile di promuoverla, appoggiando il lavoro di etnografi come Spencer e Gillen in Australia, John Roscoe in Africa, e lo stesso Malinowski alle Trobriand.

Tornando alla carriera di Frazer, occorre subito dire che la «scoperta» dell'antropologia non significò affatto per lui l'abbandono degli studi classici. Nel 1884 aveva curato la pubblicazione di un testo di Sallustio (*Catilina e Giugurta*), limitandosi peraltro alla revisione di una edizione precedente. Alla fine dello stesso anno, come già accennato, aveva preso i primi contatti con l'editore londinese MacMillan per una traduzione di Pausania. Pausania è un viaggiatore del II secolo d.C., che ha scritto, per così dire, la più antica guida turistica della Grecia. Nel resoconto dei suoi viaggi, egli fornisce infatti accurate descrizioni dei luoghi, dei monumenti e dei costumi, che rappresentano un materiale di inestimabile valore per storici, archeologi, classicisti e moderni viaggiatori. Per questo autore Frazer sembrava provare un'irresistibile attrazione, nonostante ne deplorasse il pessimo stile letterario, e lo considerasse «né un grand'uomo né un grande scrittore [...] privo di genio e di immaginativa» [Frazer 1900a: 90]. In Pausania egli trovava probabilmente una forte corrispondenza ai propri interessi antiquari, etnografici e storico-religiosi; e il testo della *Periegesi della Grecia* gli offriva la possibilità di cimentarsi nel suo genere preferito di lavoro, il commentario e l'analisi storico-critica.

In particolare, Pausania dedica grande attenzione alle tradizioni religiose, ai culti locali, ai miti e alle leggende, al folklore – temi già prediletti dal futuro autore del *Ramo d'oro*. È Ackerman a osservare che:

> Pausania e Frazer erano fatti uno per l'altro. Entrambi sono eruditi, tendono all'enciclopedico, al curioso e al marginale, e prediligono le digressioni. Entrambi hanno un costante e complesso interesse per la religione. Entrambi sono essenzialmente dei commentatori, il cui talento richiede, per esprimersi appieno, un ampio corpo di materiali da descrivere e un ampio canovaccio su cui lavorare [Ackerman 1987: 127].

MacMillan si dichiarò interessato a una edizione concepita davvero come guida turistica: una traduzione «leggibile» in un unico volume, accompagnata da poche note e destinata ai «turisti seri che non conoscono il greco» [cit. in Ackerman 1987: 56]. Frazer si mise subito al lavoro. Ma Pausania seguì il destino delle altre sue opere principali, dilatandosi a dismisura nello spazio e nel tempo. La *Pausania's Description of Greece* sarà infatti pubblicata solo nel 1898, in ben sei volumi, di cui quattro di solo commentario – dimensioni che potevano creare qualche problema ai poveri turisti, come si può immaginare. Uno dei motivi del ritardo è che Frazer, nel frattempo, si era dedicato al *Ramo d'oro*. Nel 1888 scrisse a MacMillan di aver finito la traduzione di Pausania e iniziato il commento, ma di aver sospeso il lavoro dalla fine del 1886 a favore di un altro progetto, «un lavoro di mitologia comparata». Nel novembre del 1889, sempre in una lettera a MacMillan, Frazer annuncia di aver appena completato uno «studio di storia della religione primitiva», incentrato sulla spiegazione, tramite il metodo comparativo, di una singolare regola di successione dei sacerdoti del santuario di Diana Nemorensis ad Aricia, presso Roma. Il sacerdote, *Rex Nemorensis*, entrava in

carica uccidendo il suo predecessore in un duello, e vi restava finché non veniva a sua volta ucciso da un successivo candidato. Ecco come Frazer descrive questo costume, nelle pagine iniziali del *Ramo d'oro*:

> Nel recinto del santuario di Nemi cresceva un albero da cui non era lecito spezzare alcun ramo. Soltanto uno schiavo fuggitivo, se vi fosse riuscito, poteva spezzarne uno. In questo caso, egli aveva il diritto di battersi col sacerdote e, se l'uccideva, regnava in sua vece col titolo di re del bosco, *rex nemorensis*. Secondo l'opinione degli antichi, questo ramo fatale s'identificava con quel ramo d'oro che Enea colse per invito della Sibilla prima di accingersi al suo periglioso viaggio nel regno dei morti [...] Questa regola di successione per mezzo della spada veniva ancora osservata nei tempi imperiali [...] e un viaggiatore greco che visitò l'Italia al tempo degli Antonini scrive che, anche ai suoi tempi, il sacerdozio era il premio della vittoria in duello [*GBa*: 10].

Il viaggiatore in questione è lo stesso Pausania [*Periegesi della Grecia*, II. XXVII. 4]: il che mostra le intersezioni tra il lavoro antropologico e quello classicista di Frazer. Ma il *rex nemorensis* è ricordato in molte altre fonti classiche, fra cui Strabone [*Geografia*, V. 3. 12], Ovidio [*Fasti*, III. 263 f., 271 f.], Svetonio [*Caligola*, 35] e Servio [*Ad Aeneid*, VI. 136], ed è ben noto alla cultura ottocentesca. Ne troviamo ad esempio menzione nei *Lays of Ancient Rome* di Lord Macauley, del 1842:

> ...From the still glassy lake that sleeps
> Beneath Aricia's trees –
> Those trees in whose dim shadow
> The gasthly priest doth reign
> The priest who slew the slayer,
> And shall himself be slain.
> [cit. in Fraser 1990: 33]

> [...Dal calmo e vitreo lago che dorme \ dietro gli alberi di Aricia \ quegli alberi alla cui fosca ombra \ regna l'orrendo prete \ il prete che uccise l'uccisore \ e sarà lui stesso ucciso.]

Inoltre, pochi anni prima del *Ramo d'oro*, l'orientalista francese Ernest Renan (un autore molto ammirato da Frazer, che negli anni Venti gli dedicherà anche alcuni scritti) aveva pubblicato un dramma che prendeva spunto dall'argomento, dal titolo *Le prêtre de Némi: drame philosophique* [1885]. Frazer ne era senz'altro a conoscenza, anche se non lo cita mai (forse, come suggerisce Ackerman [1987: 93], perché Renan era inviso a Robertson Smith, che lo considerava una sorta di ciarlatano). Nello stesso anno, Frazer poté leggere i resoconti degli scavi archeologici compiuti a Nemi da Lord Savile, che avevano portato alla luce i resti del tempio di Diana [Fraser 1990: 3-6].

La ricostruzione del rituale offerta da Frazer è piuttosto dubbia, basata com'è sull'ingegnosa ma arbitraria combinazione di fonti diverse e non sempre compatibili [v. Smith 1973]. In particolare, l'associazione tra il re del bosco di Nemi e l'episodio virgiliano del ramo d'oro è assai debole, e supportata solo da un passo del commento all'*Eneide* di Servio (IV secolo d.C.). Frazer rafforza l'identificazione tra il «ramo fatale» del sacro bosco di Nemi e il ramo d'oro che consente a Enea di accedere al regno dei morti attraverso il riferimento al dipinto di Turner «Il ramo d'oro», che vorrà riprodotto sul frontespizio del libro. Il quadro è un'illustrazione dell'episodio virgiliano, e mostra la Sibilla che innalza il ramo d'oro portato da Enea, sullo sfondo di un lago nascosto dalla nebbia. Frazer è convinto che Turner conosca Servio, e che il lago da lui raffigurato sia quello di Nemi: convinzione del tutto infondata, poiché sembra che si tratti invece di una raffigurazione fantastica dell'Averno [Fraser 1990: 3, 191]. Del resto, le considerazioni filologiche qui contano poco. Frazer apre il suo libro con Turner per motivi prettamente letterari:

> Chi non conosce il Ramo d'oro del Turner? La scena del quadro, tutta soffusa di quell'aurea luminescenza d'immaginazione con cui la divina mente del Turner impregnava e trasfigurava i più begli aspetti della natura, è una visione di sogno di quel piccolo lago di Nemi, circondato dai boschi, che gli antichi chiamavano «lo specchio di Diana». Chi ha veduto quell'acqua raccolta nel verde seno dei colli Albani, non potrà dimenticarla mai più [*GBa*: 7].

Si noti che, al momento di scrivere queste righe, Frazer *non* aveva ancora mai visitato il lago di Nemi, né dunque mai visto «quell'acqua raccolta nel verde seno dei colli Albani». È singola-

re che un'opera scientifica si apra con un dipinto visionario e con un esplicito richiamo al potere dell'immaginazione: il che segnala, per citare ancora un'osservazione di Ackerman [1987: 103], una interna tensione tra richiamo dell'arte e richiamo della scienza, che percorre e tormenta l'intero lavoro – l'intera vita, forse – di Frazer. Il quadro e la descrizione così poco realista del paesaggio servono ad ambientare una vicenda esemplare, che Frazer costruisce forzando consapevolmente le fonti. In questo modo, egli colloca in una cornice immaginativa e letteraria il più «piatto» lavoro di rassegna enciclopedica che segue.

Sia Macauley che Renan usano il rituale del re del bosco come emblema di barbarie. Lo stesso vale per Frazer, che ne sottolinea l'arcaicità, ponendolo in contrasto con la raffinata società della Roma imperiale in cui esso era ancora in vigore. In altre parole, la vicenda di Nemi interessa a Frazer per la sua natura di *sopravvivenza*:

> La strana regola di questo sacerdozio non ha alcun riscontro in tutta l'antichità classica e non si può spiegare per mezzo di essa. Per trovarne una spiegazione dovremo spingerci molto lontano. Nessuno potrà negare che questo costume ha tutto il sapore d'un'età barbara, e che, sopravvivendo nei tempi imperiali, sia in singolare contrasto con la società italiana del tempo, simile a una rupe primordiale in mezzo a un prato ben coltivato [*GBa*: 9].

Una rupe primordiale, «*a primeval rock*»: una suggestione che rivela tutta la potenza dell'immaginario geologico dell'evoluzionismo. Questo «barbaro costume» è un inquietante affioramento dell'arcaico. Per comprenderlo occorre condurre un'esplorazione lungo l'asse della distanza temporale o spaziale (il che è lo stesso, dal momento che nella prospettiva evoluzionista, come si è visto, i «primitivi attuali» vivono letteralmente nel passato). Per introdurre il lettore nella dimensione del metodo comparativo, Frazer sceglie di usare l'immagine del *viaggio*:

> A questo più vasto esame dobbiamo ora rivolgerci. Sarà lungo e laborioso, ma avrà forse l'interesse ed il fascino d'un viaggio d'esplorazione e di scoperta, in cui visiteremo molte e strane terre lontane, e strani popoli dagli ancor più strani costumi. Il vento soffia tra le sartie: spieghiamo dunque al buon vento le nostre vele e lasciamoci dietro per qualche tempo la costa d'Italia [*GBa*: 18].

È facile capire che questo viaggio è il fine stesso della ricerca frazeriana, e non solo il mezzo per scoprire l'origine di un rituale. Tuttavia la struttura o trama del *Ramo d'oro*, pur disperdendosi in continue digressioni, riesce a non perdere mai di vista il re del bosco. Ecco come Frazer stesso, nella già ricordata lettera a MacMillan, sintetizza il suo *plot*:

> Applicando il metodo comparativo, mi sembra di poter mostrare la probabilità che il sacerdote personificasse il dio del bosco – Virbio – e che la sua uccisione fosse considerata come la morte del dio. Ciò pone il problema del significato del diffuso costume di uccidere uomini e animali considerati come divini. [...] Credo di poter mostrare che il Ramo d'oro era il vischio; e mi pare che l'intera leggenda possa esser posta in connessione, da un lato, con il culto druidico del vischio ed i sacrifici umani che l'accompagnavano, dall'altro con la leggenda norvegese della morte di Balder.

Subito dopo, Frazer avanza anche un'interpretazione del proprio lavoro, sottolineandone gli aspetti a suo giudizio più originali, e tali da giustificare la pubblicazione:

> Qualunque cosa si possa pensare di queste teorie, si riconoscerà, io credo, che il libro contiene un vasto repertorio di costumi molto curiosi, molti dei quali possono risultare nuovi anche per gli stessi antropologi. Colpisce la rassomiglianza di molti costumi e idee dei selvaggi alle dottrine fondamentali del Cristianesimo. Tuttavia, non faccio alcun riferimento a questo parallelismo, lasciando che i lettori traggano da soli le conclusioni, in un modo o nell'altro [lettera a MacMillan, cit. in Fraser 1990: 52-53].

MacMillan si fa mandare il manoscritto e lo sottopone a un suo consulente letterario, il cui commento è estremamente favorevole: in particolare, sottolinea da un lato l'erudizione e la solidità dell'impianto scientifico, dall'altro la lucidità non gergale dello stile, accessibile «a ogni lettore colto». Il libro esce nel giugno 1890, in due volumi, per ottocento pagine complessive e con una tiratura di millecinquecento copie. È l'inizio di una lunghissi-

ma vicenda editoriale. La seconda edizione del *Ramo d'oro*, in tre volumi, esce nel 1900. La terza, la cosiddetta *editio maior*, in dodici volumi di complessive 4.568 pagine, dal 1911 al 1915 (preceduta da un volume del 1906 su Adone, poi confluito nell'*editio maior*). Ancora, nel 1922 Frazer pubblica la fortunatissima versione abbreviata, in un solo volume. Nel 1936, infine, appare un supplemento, *Aftermath*, che intende aggiornare l'opera riportando i dati della ricerca più recente. Il tutto pubblicato da MacMillan. George MacMillan, che col passare degli anni divenne buon amico di Frazer, dev'esser stato a un certo punto terrorizzato dalla mole di materiale in continua espansione che Frazer gli inviava. Soprattutto tra il 1910 e il '15 Frazer fu incredibilmente prolifico. Oltre all'intera *editio maior*, produsse i quattro volumi di *Totemism and Exogamy*, una raccolta di lezioni dal titolo *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (*La credenza nell'immortalità e il culto dei morti*) e un'edizione ampliata di *Psyche's Task* (*Il compito di Psiche*, uscito originariamente nel 1909); inoltre, curò due volumi delle lettere del poeta William Cowper e altri due contenenti i saggi di Joseph Addison. Non è dunque una battuta quella di Marett, che osservava: «Il dr. Frazer scrive più rapidamente di quanto i suoi discepoli – e noi tutti lo siamo – riescano a leggere» [cit. in Ackerman 1987: 240]. In fin dei conti, il coraggio e la pazienza di MacMillan furono però premiati: soprattutto il *Ramo d'oro* (con l'eccezione della prima edizione) si rivelò un grande successo commerciale, fino a divenire uno dei libri più venduti del secolo nel campo della saggistica.

2. *La trama*

Torniamo alla prima edizione. Essa è suddivisa in quattro capitoli. Il primo, «Il re del bosco», è volto a collocare l'«orrendo prete» di Nemi all'interno di una più ampia categoria di re divini, incarnazioni di divinità o di spiriti della vegetazione, di cui sono offerti esempi tratti dalle culture antiche e primitive. In particolare, secondo Frazer, il *rex nemorensis* personifica Virbio, uno spirito della vegetazione, venerato per il suo potere di controllare le

forze naturali e di promuovere la fertilità attraverso la sua unione con Diana. Il secondo capitolo, «I pericoli dell'anima», è dedicato alla nozione di tabù, e si concentra in particolare sulle regole di condotta e sulle restrizioni cui sono sottoposti i re divini, al fine di mantenerne intatto il potere. Ogni segno di declino fisico dell'incarnazione del dio è visto come una intollerabile minaccia al benessere della comunità: per questo motivo, egli può esser messo a morte e sostituito da un più forte successore. Vediamo a questo punto spiegata la cruenta regola di successione di Nemi: essa garantisce che il sacerdote di Diana, alias Virbio, sia sempre un individuo al massimo del suo vigore fisico.

Il terzo capitolo, che occupa da solo metà dell'opera, si intitola «Uccidere il dio». Qui sono passate in rassegna diverse modalità di uccisione dei re divini o di loro sostituti simbolici. Gli esempi sono tratti da due ambiti principali. In primo luogo, il folklore rurale europeo, che Frazer discute sulla scorta degli studi di Mannhardt: egli passa in rassegna costumi, tradizioni, feste apparentemente innocenti ma che portano più o meno apertamente i segni di antichissimi rituali di uccisione (e rigenerazione) del dio. Il secondo ambito è quello delle religioni del mondo antico, in particolare dei culti della vegetazione presenti nelle civiltà del Mediterraneo orientale. Questa sezione è appena accennata nella prima edizione, mentre assumerà un ruolo sempre più centrale (e un adeguato spazio) nelle edizioni successive.

L'ultimo capitolo, «Il ramo d'oro», tenta di spiegare l'altro enigma di Nemi: perché lo sfidante doveva strappare il ramo di un certo albero, forse identificabile col virgiliano ramo d'oro? Qui la risposta è un po' più complessa, e parte dalla discussione del mito norvegese del dio Balder, ucciso da Loki per mezzo del vischio e arso in un grande rogo funebre. Frazer mette in relazione queste caratteristiche del mito da un lato con l'antico culto ariano della quercia, il cui «spirito» si credeva risiedesse nel vischio; e, dall'altro lato, con l'usanza folklorica di accendere falò in occasione di feste rituali, su cui troviamo una lunga digressione. Qui i fili si stringono: attraverso alcuni passaggi speculativi assai azzardati, Frazer crede di poter identificare nel vischio il ramo d'oro virgiliano, e per suo tramite il «ramo fatale» di Nemi. Si è già visto come l'identificazione dei due rami sia assai dubbia,

e basata solo su una leggenda citata da Servio. Ancora più dubbia è l'identificazione con il vischio. Virgilio paragona infatti esplicitamente il ramo d'oro colto da Enea al vischio: e difficilmente, come già notava Andrew Lang [1901: 201], un poeta paragona una cosa a se stessa:

> Qual nelle selve, di novella fronda
> sorge l'inverno rigoglioso il vischio
> da non suoi rami germogliato e tutto
> stringe di gialle sue radici il tronco:
> tal ne l'aspetto in su l'opaca quercia
> la fronda d'oro, e s'agitava al vento.
> [*Eneide*, VI, 205-9; cit. in *GBa*: 1080]

Frazer stesso si rende probabilmente conto della debolezza dell'identificazione tra albero di Nemi, ramo d'oro virgiliano e vischio. D'altra parte, senza questo passaggio il cerchio della sua argomentazione non si chiuderebbe. La conclusione è che a Nemi è presente il nucleo di un antichissimo culto ariano della quercia. Il vischio rappresenta l'anima, la vita stessa della quercia e delle sue eventuali personificazioni (concordemente alla credenza primitiva nell'«anima esterna», di cui Frazer offre abbondanti esempi); strapparlo equivale a sancire la morte dello spirito che in essa dimora. Se dunque il ramo di Nemi è il vischio, e se il sacerdote di Diana è un'incarnazione dello spirito della vegetazione (che forse è poi la stessa divinità suprema degli antichi ariani), ecco spiegato il mistero della strana e arcaica regola di successione: per uccidere il re del bosco, occorreva prima strapparne l'anima sotto forma di vischio.

Questa l'intelaiatura generale del *Ramo d'oro*, che resterà sostanzialmente invariata anche nelle edizioni successive. Ma la concatenazione argomentativa non rende affatto l'idea di quel che il libro è: vale a dire un succedersi di esempi della più varia provenienza, che non solo sono ridondanti rispetto alle tesi da supportare, ma che aprono continue digressioni, strade secondarie, suggestioni e accostamenti che spesso sfuggono alle maglie larghe della teoria. Per comprendere questa caratteristica del *Ramo d'oro*, come delle altre grandi opere di Frazer, occorre far riferimento al suo metodo di lavoro. Egli procedeva «schedando»

libri su libri, e trascrivendo su quaderni interi passi che giudicava rilevanti per il soggetto affrontato; queste trascrizioni venivano poi «montate» su una provvisoria intelaiatura argomentativa (ipotesi di classificazione dei fenomeni, teorie esplicative), e limate stilisticamente fino a produrre il testo definitivo.

Sarà sempre una caratteristica di Frazer il non gettar via le vecchie intelaiature per far posto alle nuove. Frazer non si disfà mai di nulla. Su temi come il totemismo o il mito, ad esempio, egli elabora nel corso degli anni diverse teorie, talvolta reciprocamente incompatibili: eppure non sostituisce le une alle altre, ma semplicemente ve le aggiunge. Ne risultano singolari accrezioni di significato, che fanno pensare, come nota lo stesso Ackerman [1987: 233], a una «apparente indifferenza alla contraddizione teoretica». Dobbiamo in realtà tener presente che Frazer ha sempre insistito sulla centralità dei fatti rispetto alle teorie. Come scrive nella Prefazione alla seconda edizione del *Ramo d'oro*:

> Ho inteso tracciare più nettamente possibile la linea di demarcazione tra i miei fatti e le ipotesi per mezzo delle quali ho tentato di collegarli. Le ipotesi sono ponti necessari ma spesso temporanei costruiti per connettere fatti isolati. Se i miei fragili ponti dovessero un giorno o l'altro crollare, o esser sostituiti da strutture più solide, spero che il mio libro possa ancora risultare utile e interessante come raccolta di fatti [*The Magic art...*, I: XIX-XX].

Il metodo di lavoro fraziano può apparire dunque didascalico o meramente compilativo. Ma vi è naturalmente un importante apporto creativo, che si colloca almeno su due piani. In primo luogo, la revisione stilistica e l'eventuale commentario delle fonti citate; in secondo luogo, il loro accostamento o concatenazione. Negli ultimi anni della sua vita Frazer pubblicò quattro volumi dei suoi quaderni (sempre per volere della moglie e a cura di Angus Downie, con il titolo *Anthologia Anthropologica*). Qui troviamo un interessante commento sul rapporto tra gli estratti originali e la loro riformulazione nel testo definitivo:

> [Gli estratti] sono quasi sempre scritti in modo piano e diretto; gli autori si accontentano di descrivere con un linguaggio semplice le cose che hanno visto, o che hanno sentito riferire da competenti informatori nativi. Quasi nessuno possiede quel

> fascino magico dello stile che accende l'immaginazione o infiamma il cuore, e che solo può conferire a un lavoro letterario ciò che chiamiamo immortalità [Frazer 1938-9, cit. in Leach 1965: 27].

Niente di più lontano dalla sensibilità moderna. Tuttavia, Frazer non si limita a operare «abbellimenti», nei termini di un bello scrivere che a noi pare oggi stucchevole e soprattutto antiscientifico. Egli compie invece un grande sforzo per amalgamare le sue fonti così diverse ed eterogenee, riuscendo a farle apparire come lo svolgimento di un unico grande discorso. Ciò avviene attraverso strategie retoriche molto sottili: a esempio l'aggiunta di aggettivi, particolari modifiche lessicali, una intera gamma di parafrasi, eufemismi, ellissi, e soprattutto di similitudini e metafore. L'effetto è un senso di ironico distacco rispetto alle voci e alle azioni messe in scena. Scorrendo le pagine del *Ramo d'oro*, siamo catturati da una potente autorità discorsiva che guarda tutto dall'alto, per così dire, che usa le fonti come tessere di un *puzzle* di cui essa soltanto conosce il senso complessivo.

Del resto, che l'*ironia* sia la modalità retorica prevalente nello stile discorsivo frazeriano è stato notato da molti [v. per esempio Hyman 1962: 262 sgg., Vickery 1973: 135 sgg., Smith 1973, Boon 1982, Strathern 1988 e lo stesso Ackerman 1987]. È l'ironia – di radice humiana, come si è già accennato – di chi contempla la follia dell'intero genere umano, come Frazer amava esprimersi; e la contempla sapendo di farne parte. Da un lato, egli si diverte a sottolineare l'enormità delle superstizioni primitive, in un modo che a noi può anche apparire irrispettoso della dignità delle altre culture; il suo atteggiamento è quello degli adulti che sorridono delle ingenue illusioni di un bambino. Ma vi è un rovescio della medaglia. In realtà siamo tutti bambini, insinua allusivamente Frazer. Nella sua ironia vi è una modalità autoriflessiva, che primitivizza la civiltà, mostrando il sostrato selvaggio e irrazionale delle nostre stesse istituzioni, in specie di quelle religiose. Ciò produce un involontario effetto relativistico, che contrasta singolarmente con l'impianto etnocentrico ed evoluzionistico che Frazer adotta. È questa interna tensione uno dei punti di forza del testo frazeriano, che ne fa qualcosa di più di una semplice collezione di fatti tenuti insieme da un grossolano collante razionalista.

Anche l'accostamento degli *exempla* sembra ubbidire a una sintassi profonda del testo, al di sotto della esplicita superficie argomentativa. È chiaro che, in apparenza, Frazer segue un metodo induttivo: più «dati» riesce ad accumulare, più le sue tesi si corroborano. Ma ciò che ne esce è un testo di grande ricchezza, che non si esaurisce affatto in questa logica puramente quantitativa. Un recensore del *Ramo d'oro*, già nel 1901, definiva il libro «una catena di argomenti vaga come nei racconti di fate» [cit. in Wood 1982: 111]. In effetti, il filo rosso dell'argomentazione si disperde continuamente in diramazioni narrative che tendono a divenire autonome, e che si intrecciano secondo implicite relazioni analogiche. La debole intelaiatura teorica si piega sotto la forza intrinseca delle immagini e delle narrazioni. Nell'infinito succedersi degli «esempi», il discorso razionale sembra perdersi, lasciando il posto alle costellazioni figurali e alle suggestioni immaginative – seguendo un percorso «selvaggio» quanto quello del pensiero che intende rappresentare. È questa forse la «legge segreta» del *Ramo d'oro* cui, come si è visto, allude cripticamente Wittgenstein in uno dei suoi commenti a Frazer. Ed è questo aspetto del libro che tanto affascinerà l'immaginario letterario e filosofico del Novecento, come vedremo nei capitoli successivi.

Un'ultima osservazione sulla prima edizione. Abbiamo già notato il tono esplicitamente letterario dell'*ouverture*, con il richiamo a Turner e con la predominanza dell'elemento scenico. Non da meno è la conclusione – anch'essa mantenuta in tutte le edizioni successive. Si deve sottolineare che per Frazer la cornice letteraria non era affatto un elemento minore, né un vezzo stilistico fine a se stesso. Ad esempio, egli rifiutò assolutamente di pubblicare anticipazioni del libro su riviste accademiche perché, come scrisse a MacMillan (che lo suggeriva invece come forma promozionale):

> Mi è piuttosto difficile sintetizzare il succo del libro senza svelare quella che chiamerei la trama. [...] Non voglio annunciare prima il risultato, e per la stessa ragione non ho rivelato l'indice completo. Ciò mi sarebbe sembrato uno sbaglio, come quello di un romanziere che faccia precedere al suo romanzo una sintesi della trama [cit. in Fraser 1990: 54].

Un'osservazione, come commenta R. Fraser, che si addice più a un giallista che a un erudito.

> Non per nulla il tardo Ottocento è la grande epoca del *mistery*. Da un certo punto di vista, *Il ramo d'oro* è uno dei più grandi polizieschi mai scritti. Inizia descrivendo un *agon*, una lotta per il potere in cui il più forte sopravvive, e procede lentamente ma inesorabilmente a smascherare il vincitore. Il libro ha sia un soggetto che una vicenda. Quando la vicenda si risolve, si risolve anche l'argomentazione. L'elucidazione divine illumina-zione. *Il ramo d'oro* è un romanzo dell'intelletto; la *suspense* fa parte della sua essenza [Fraser 1990: 54].

La conclusione, dunque, svela il mistero del re del bosco, e mette al loro posto tutti gli indizi che sono stati presentati nel corso del libro. L'orrendo prete impersona la quercia, l'albero su cui cresce il vischio-ramo d'oro. Prima di ucciderlo occorre spezzare il vischio, perché in esso è racchiuso il suo spirito. Tutto ciò dimostra la permanenza del primitivo culto ariano della quercia fino ai tempi dell'impero romano e «agli inizi della nostra era» [Frazer 1890: II, 370]. E come in un romanzo, sciolta la trama, c'è un ritorno all'elemento scenico: viene ancora evocato il paesaggio agreste di Nemi. «Il tempio di Diana non è più qui», scrive Frazer, «e il re del bosco non monta più la guardia al ramo d'oro». Ma, mentre il sole tramonta, «ci giunge portato dal vento il suono delle campane di Roma che suonano l'Angelus. *Le roi est mort, vive le roi*» [*Ibidem*].

Questo passo, che subirà piccoli ritocchi nelle edizioni successive, intende naturalmente sottolineare la continuità tra presente e passato, il fatto che la nostra epoca non è poi così distante dai barbari costumi passati in rassegna. Una religione irrazionale si sostituisce a un'altra religione irrazionale. Tuttavia il passo è ambivalente. Come spesso accade in Frazer, il tono sembra contraddire il contenuto. La condanna illuminista della religione si fonde con l'evocazione di uno struggente sentimento di fede. È un punto sul quale torneremo tra breve. È interessante intanto notare un'incongruenza nel testo: Roma dista da Nemi molti chilometri, ed è assai improbabile che se ne possano udire le campane dalle sponde del lago. Ciò fu fatto rimarcare a Frazer, che tuttavia decise di mantenere intatta la sua versione nelle edizioni

successive (eccetto l'*editio minor*, in cui alle campane di Roma si sostituiscono quelle della cittadina di Aricia, più vicina a Nemi). Nel giustificare questa scelta, egli minimizza l'importanza della componente realista rispetto a quella immaginativa e romanzesca. Richiamandosi a un'affermazione di W. Scott, dichiara:

> Dal lago di Nemi a me piace sentire, sia pure solo nell'immaginazione, il rintocco lontano delle campane di Roma; e mi piace pensare che la loro musica leggera risuoni nelle orecchie dei miei lettori, dopo che ha cessato di vibrare nelle mie [Frazer 1900, vol. I: XXVII].

Questo passo, tratto dalla Prefazione alla seconda edizione, segue immediatamente un solenne richiamo alla verità, in quanto contrapposta alla bellezza: «dobbiamo seguire solo la verità. Essa è l'unica stella che ci guida: *in hoc signo vinces*» [*Ibidem*]. Dov'è la verità nell'immaginario rintocco delle campane al tramonto sui colli Albani? Frazer stesso rivelerà [1931: 277] che queste campane sono in realtà una citazione: e precisamente, una citazione da Renan, che, polemizzando contro l'arido razionalismo di Feuerbach, scriveva:

> Ah! Se seduto sulle rovine del Palatino o del Celio, egli avesse udito il suono delle eterne campane indugiare e morire sulle colline deserte dove un tempo sorse Roma [...] Feuerbach non avrebbe disprezzato in questo modo metà dell'umana poesia.

Questo passo era tanto importante per Frazer, da spingerlo a mantenere il suono delle campane contro ogni probabilità acustica. Si manifesta qui tutta l'ambiguità del *Ramo d'oro*. È un'ambiguità che riguarda soprattutto l'atteggiamento verso la religione, e che nella seconda edizione raggiunge il culmine. Vediamo come.

3. *Magia e scienza*

Appena completato il *Ramo d'oro*, Frazer parte per un viaggio di due mesi in Grecia, sulle orme di Pausania. Il viaggio, oltre che una vacanza dopo anni di ininterrotto lavoro, gli era utile per il suo commentario: aveva bisogno di vedere di persona gli scenari del suo autore, e di raccogliere informazioni di prima mano

sulle ultime scoperte archeologiche. Tornato a Cambridge, infatti, riprende immediatamente il lavoro su Pausania, che si espande progressivamente ben oltre i limiti fissati. Come accennato, l'opera uscirà soltanto nel 1898, in sei volumi (due anni dopo appare una versione ridotta a un solo volume, concepito come una vera guida turistica, con il titolo *Pausanias and other Greek sketches* – di recente uscito in traduzione italiana [v. Frazer 1994]).

Il biografo di Frazer considera l'edizione critica di Pausania come uno dei suoi lavori più riusciti. Partendo da un testo altrui, Frazer può sviluppare tutto il suo gusto per i particolari, per le digressioni, per gli accostamenti audaci. Singoli passi divengono l'occasione per veri e propri saggi in miniatura, in cui la proverbiale erudizione frazeriana può far pieno sfoggio di sé; così come, nella descrizione dei paesaggi, può far sfoggio la sua «fervida immaginazione visuale» [Ackerman 1987: 137]. Ma, ciò che più conta, il commentario su Pausania è importante perché introduce per la prima volta in modo sistematico l'uso delle fonti antropologiche nella comprensione dei testi classici – aprendo così una strada che sarà in seguito molto battuta, a partire da Jane Harrison e dalla cosiddetta scuola dei ritualisti di Cambridge.

Gli anni del lavoro su Pausania non sono facili per Frazer. Il *Ramo d'oro* ha avuto ottime recensioni ma vende pochissimo, e la sua situazione finanziaria non è affatto florida. Per permettersi il viaggio in Grecia, ha dovuto chiedere un anticipo di cento sterline all'editore. Nel 1891 giunge a rassegnare le dimissioni da *Fellow* del Trinity College (peraltro respinte), a seguito di un curioso episodio, assai rivelatore del suo carattere. Uno studioso di Oxford gli scrive per segnalare un clamoroso errore filologico nel *Ramo d'oro*: Frazer ha scorrettamente tradotto una espressione di Plinio, «*sexta luna*», come «sesto mese», invece che come «sesto giorno del mese». Ciò lo ha portato erroneamente a interpretare una cerimonia druidica descritta da Plinio come una festa di mezz'estate. Frazer invia subito una lettera di correzione alla rivista *Atheneum*, e una lettera al Master del Trinity, invitandolo a rivedere il suo diritto alla *Fellowship*.

La cosa non ha seguito. Angus Downie riferisce che il Master avrebbe risposto «*pecca fortiore*» – aneddoto che Ackerman ritiene peraltro assai poco attendibile.

Nel 1894 muore Robertson Smith. Frazer ha quarant'anni, e si chiude un periodo della sua vita, caratterizzato dai fecondi stimoli intellettuali dell'amico. Due anni dopo, Frazer si sposa, e ciò cambia la sua esistenza ancora più radicalmente (anche se forse non quanto ci potremmo aspettare). Torneremo più avanti sul ruolo della signora Frazer. Nel 1885, intanto, Frazer interrompe ancora il lavoro su Pausania per dedicarsi a una singolare operazione editoriale: una antologia di passi biblici scelti per la loro bellezza letteraria. MacMillan (seccato oltretutto per il ritardo di Pausania) rifiuta il libro; ma Frazer insiste e lo pubblica con l'editore scozzese Black [Frazer 1895]. Da dove venisse questo suo interesse non è chiaro, poiché non ha alcun legame con i lavori precedenti. Il suo biografo ne è sconcertato, e suggerisce di considerarlo come una reazione emotiva alla scomparsa di Smith. Frazer aveva scritto un obituario per l'amico, trattandone però esclusivamente il contributo intellettuale. L'antologia biblica può esser vista come un memoriale di natura emotiva, secondo una modalità espressiva obliqua e indiretta, tipicamente vittoriana. Certo è che essa mostra una volta di più l'ambivalenza di Frazer nei confronti della religione. Nella «Prefazione» vi sono passi lontanissimi da quell'atteggiamento intellettualista che gli viene di solito rimproverato:

> Vi è qui [nella narrazione biblica] tutta la febbre della vita – i suoi amori, speranze e gioie, le sue alte aspirazioni, la sofferenza, il peccato, il dolore. [...] Questa può non essere scienza e storia, ma è almeno un impressionante scenario, un dramma grandioso: fuor di metafora, è nobile letteratura, e come tutta la nobile letteratura essa riesce a deliziare, ad elevare, a consolare [Frazer 1895: VIII, cit. in Ackerman 1987: 119-120].

Un atteggiamento simpatetico, tenero e malinconico verso la religione, dunque, che trova nella *letteratura* il suo principale veicolo – l'esatto contrario del razionalismo anti-religioso cui Frazer si sente spinto dalla *scienza*, e che tocca il suo culmine con la seconda edizione del *Ramo d'oro*, uscita in tre volumi pochi anni dopo, nel 1900. Le principali modifiche apportate da questa edizione rispetto alla prima riguardano appunto il trattamento della religione e l'introduzione della nozione di magia. Ma perché una

nuova edizione, possiamo intanto chiederci? Il punto è che la struttura del *Ramo d'oro* – pochi passaggi argomentativi supportati da una congerie di esempi o «prove» – la rende virtualmente un'opera aperta. Con lo sviluppo delle ricerche etnografiche, o semplicemente con l'ampliarsi dell'erudizione dell'autore, si possono trovare sempre nuovi fatti rilevanti che confermano le vecchie tesi, o che magari costringono a rivederle, senza per questo far saltare la coerenza complessiva del *plot*. Frazer ritiene la completezza fattuale il suo primo dovere metodologico: ma, data l'ampiezza del suo oggetto, non v'è praticamente limite alle possibili aggiunte e integrazioni. Il *Ramo d'oro* è per sua natura sempre incompiuto: se si è fermato ai tredici volumi dell'*editio maior*, è solo per i limiti umani del suo autore.

Per la seconda edizione, Frazer può avvalersi fra l'altro di materiali che gli vengono da nuove conoscenze e relazioni in campo antropologico. Fra queste, da segnalare almeno le relazioni con Alfred C. Haddon e Baldwin Spencer. Il primo era uno zoologo convertito all'antropologia, tra i primi a compiere spedizioni sul campo, nel 1888 e nel 1898-99, alle isole di Torres Strait (Nuova Guinea). Frazer fu tentato di partire con lui per la seconda spedizione: se lo avesse fatto, avrebbe evitato l'infamante accusa di antropologo da tavolino. Preferì alla fine restare tra i suoi libri e sposarsi, ma mantenne con Haddon un costante rapporto di lavoro, fornendolo fra l'altro del suo questionario e di varie indicazioni e consigli sulla raccolta dei dati. C'è da chiedersi come sarebbe cambiata la storia dell'antropologia se l'autore del *Ramo d'oro* fosse stato anche un precursore della ricerca sul campo!

Anche Baldwin Spencer (nulla a che vedere con il più celebre Herbert) è stato un pioniere del *fieldwork* etnografico. Frazer venne a conoscenza delle ricerche da lui compiute con Frank Gillen tra gli aborigeni dell'Australia centrale, e ne fu straordinariamente interessato. Iniziò con Spencer uno scambio epistolare [poi pubblicato in Marett-Penniman 1932], e si attivò per rendere possibile la pubblicazione di un suo libro [Spencer & Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra 1898]. Il materiale australiano avrà un ruolo importante nella seconda edizione del *Ramo d'oro*, e nei successivi lavori di Frazer sul totemismo. In

particolare, egli è colpito dalle cerimonie della tribù degli Arunta, che annualmente sacrificano e mangiano il loro totem animale. Sembra una puntuale conferma empirica alla tesi di Robertson Smith di una originaria comunione col dio – quella «prova» che Smith aveva sempre cercato senza trovarla. Ma Frazer legge il dato in modo molto diverso: il sacrificio è a suo parere un modo per propiziare magicamente le forze naturali, e soprattutto per assicurarsi ampia disponibilità di risorse alimentari. A suo parere, in questa originaria forma di religione non v'è molto di veramente religioso. È qui che egli introduce la nozione di magia come momento dell'evoluzione culturale che precede lo sviluppo della religione.

Troviamo la distinzione tra magia e religione, nonché la famosa teoria dei tre stadi dell'evoluzione del pensiero umano, enunciate per la prima volta proprio in una lettera a Spencer del 1898:

> Sto arrivando sempre di più alla conclusione che se definiamo la religione come il tentativo di propiziare poteri naturali e sovrannaturali, e la magia come una coercizione esercitata su di essi, allora la magia ha sempre preceduto la religione. Quando gli uomini si accorgono, sulla base dell'esperienza, di non poter costringere gli alti poteri a soddisfare i loro desideri, solo allora essi si rassegnano a implorarli. Col passare del tempo, poi, essi cominciano ad accorgersi che anche l'implorazione è vana, e quindi provano ancora con la costrizione; ma questa volta la costrizione è applicata entro limiti più ristretti, e in modo diverso rispetto al vecchio metodo magico. In breve, la religione è rimpiazzata dalla scienza. Dunque, l'ordine evolutivo del pensiero umano è magia-religione-scienza. Noi, attualmente, viviamo in un'epoca di transizione tra religione e scienza, un'epoca che durerà, naturalmente, per molte generazioni ancora. Sta a coloro che hanno a cuore il progresso di aiutare il trionfo finale della scienza, per quanto possono, nel loro tempo [in Marett-Penniman 1932: 41-42].

Queste idee rappresentano la principale acquisizione teoretica della seconda edizione del *Ramo d'oro* – come dimostra fra l'altro il mutamento del sottotitolo: non più «studio di religione comparata», ma «studio sulla magia e sulla religione». Ma cos'è dunque la magia? Per Frazer, essa è un peculiare modo di pensare (magia teoretica) e di agire (magia pratica), fondato sull'errata applica-

zione di un meccanismo universale del pensiero, vale a dire l'associazione di idee. Come si è già osservato, Frazer trae questa nozione dalla grande tradizione dell'empirismo scozzese. In particolare, riprende da Hume i due principi dell'associazione per similarità e per contiguità:

> Se analizziamo i principi di pensiero su cui si basa la magia, troveremo probabilmente che essi si risolvono in due: primo, che il simile produce il simile, o che l'effetto rassomiglia alla causa; secondo, che le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato. Il primo principio può chiamarsi legge di similarità, il secondo, legge di contatto o contagio. Dal primo di questi principi il mago deduce di poter produrre qualsiasi effetto, semplicemente coll'imitarlo. Dal secondo, a sua volta, deduce che qualunque cosa egli faccia a un oggetto materiale, influenzerà ugualmente la persona con cui l'oggetto è stato una volta in contatto [*GBa*: 23].

Legge di similarità e legge di contatto: ovvero, come si esprimerà il moderno strutturalismo, relazioni metaforiche e metonimiche. Si deve notare che queste «leggi del pensiero» non sono affatto esclusive della magia: il mago si distingue soltanto perché prende alla lettera, ontologizza, per così dire, quelle che per noi sono mere relazioni simboliche. Egli suppone l'esistenza di una segreta energia «simpatica», come la chiama Frazer, che produce un'azione a distanza tra le cose che stanno in relazione metaforica o metonimica. Esempi classici sono la credenza di poter uccidere o danneggiare il nemico distruggendo una sua immagine o raffigurazione, da un lato, e dall'altro la credenza di poterlo danneggiare agendo su qualcosa che è stato in contatto con lui, ad esempio una ciocca dei suoi capelli, frammenti delle sue unghie etc. Simili credenze possono apparire ai nostri occhi come semplicemente irrazionali; tuttavia, sul piano delle procedure cognitive, esse non differiscono per natura dalle credenze scientifiche. Anche la scienza opera attraverso l'associazione delle idee; anche la scienza suppone forze invisibili che spiegano l'azione a distanza; e soprattutto anche la scienza, come la magia, postula un ordine oggettivo e immutabile della natura, tenta di penetrarne le leggi e di dominarlo utilizzando queste leggi a proprio favore. La differenza tra la magia e la scienza è indicata da Frazer in modo tautologico: la prima è falsa, la seconda è vera (una distinzione che non equivale a quella tra razionale e irrazionale):

> I principi dell'associazione delle idee sono eccellenti in se stessi e assolutamente essenziali al funzionamento della mente umana. Legittimamente applicati essi danno luogo alla scienza; illegittimamente applicati danno luogo alla magia, la sorella bastarda della scienza. È dunque una verità evidente, e quasi una tautologia il dire che tutta quanta la magia è falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza [*Ibidem*: 82-83].

Dunque, tra magia e scienza non v'è alcuna distinzione di principio: solo che la prima applica le due grandi leggi del pensiero in modo errato, la seconda in modo corretto. In cosa consiste allora questa «correttezza»? La risposta di Frazer è chiara: nel metodo sperimentale. La visione del mondo postulata dalla magia è una immediata e acritica estensione dell'ordine con cui le idee si presentano alla nostra mente, senza che quest'ordine sia sottoposto ad alcun vaglio o controllo: l'intelletto vi cade quasi spontaneamente, per così dire, non appena gli ingranaggi associativi cominciano a girare. Al contrario, la visione della scienza «deriva dalla paziente ed esatta osservazione dei fenomeni stessi» [*Ibidem*: 1095]; vale a dire che in essa le associazioni sono rigorosamente sottoposte al vaglio dell'esperienza. Anche se, si affretta ad aggiungere Frazer, in uno dei suoi passi più radicalmente soggettivisti e humiani:

> Dobbiamo ricordare che in fondo le generalizzazioni della scienza o, come si dice comunemente, le leggi della natura, non sono che delle ipotesi emesse per spiegare la fantasmagoria eternamente mutevole del pensiero che noi pomposamente denominiamo mondo e universo. In questa ultima analisi magia, religione e scienza sono nulla più che teorie del pensiero: e come la scienza ha soppiantato i suoi predecessori così potrebbe venire essa stessa soppiantata da qualche più perfetta ipotesi e forse da un modo totalmente diverso di considerare i fenomeni – o di registrare le ombre che si profilano sullo schermo [*Ibidem*].

4. «*Le eterne campane di Roma*»

Così intese, magia e scienza si contrappongono cognitivamente alla religione. Quest'ultima non presuppone un ordine naturale regolato da leggi permanenti e oggettive; per essa, il mondo è piuttosto governato dall'azione consapevole e volontaria di agenti personali superiori all'uomo, ma come l'uomo volubili, capricciosi e influenzabili. Di conseguenza, per controllare il mondo occorre propiziarsi questi esseri sovrannaturali, ottenere la loro benevolenza e convincerli ad agire nel modo desiderato. Dal punto di vista delle procedure intellettuali impiegate, la religione è dunque più lontana dalla scienza di quanto non lo sia la magia: e se consideriamo il pensiero scientifico come parametro di razionalità, la religione è senza dubbio più irrazionale. Forse è persino meno dignitosa sul piano morale, sembra voler dire Frazer fra le righe. Il mago, come lo scienziato, è il prototipo di un'umanità che vuol farsi padrona del proprio destino, attraverso le sole proprie forze; il religioso, al contrario, sembra un uomo rassegnato e impotente di fronte alle forze dell'universo, che abdica alle proprie attive responsabilità sottoponendosi a più alti poteri.

Tuttavia, nella scala evolutiva triadica che Frazer costruisce, la religione occupa un ruolo intermedio tra magia e scienza. La magia resta comunque la forma più arcaica e originaria. A sostegno di questa tesi Frazer porta un argomento logico e uno empirico. Il primo riguarda la maggior complessità delle credenze religiose rispetto a quelle magiche. Una credenza magica è infatti prodotta da una semplice associazione di idee, che si presenta intuitivamente all'intelletto in virtù della nostra stessa costituzione psicologica; in fondo, «anche le bestie associano idee di cose simili o che si sian trovate vicine nella loro esperienza». Una credenza religiosa non è così elementare: è «più astrusa e recondita» e presuppone un grado molto più alto d'intelligenza e di riflessione [*GBa*: 90]. L'argomento empirico è che nelle culture più arretrate, e in particolare tra gli aborigeni australiani, troviamo la magia ma non ancora la religione: «in Australia tutti son maghi, nessuno è sacerdote» [*Ibidem*: 91]. Si può allora congetturare che ogni civiltà umana ha attraversato una fase magica prima di una religiosa. Il passaggio tra le due sarebbe scaturito, ipotizza Frazer,

da un «tardivo riconoscimento» della falsità e inefficacia della magia – una scoperta avvenuta molto lentamente e promossa da alcuni individui più intelligenti e riflessivi.

Queste sono le pagine più speculative del *Ramo d'oro*. Frazer adotta il metodo che i suoi critici definiranno, malignamente, «se io fossi un cavallo» [Evans-Pritchard 1965: 73]. Si mette nei panni del «filosofo selvaggio», e ricostruisce l'ipotetica catena di argomenti che avrebbe potuto portarlo dalla credenza nella magia a quella nella religione a quella nella scienza. Puro intellettualismo individualistico, dunque. Ma la cosa interessante è un'altra: e cioè che con la teoria dei tre stadi Frazer rende esplicite le implicazioni anti-religiose del suo lavoro. Si è visto come nella prima edizione Frazer non volesse insistere su questo punto, lasciando che i lettori traessero da soli le conseguenze. Ma già un recensore notava:

> Egli [Frazer] è stato molto attento (saggiamente) ad evitare ogni diretto riferimento ai misteri cristiani della Passione, del Sacrificio, al Sacramento del Pane e del Vino – ma ogni lettore che tenga gli occhi aperti sarà spesso colpito – quasi dolorosamente colpito – dal vedere messe a nudo le origini di simili cose sacre [cit. in Ackerman 1987: 96].

Nella seconda edizione, ogni simile cautela sembra cadere. Si legge nella «Prefazione» che il metodo comparativo

> può divenire un potente veicolo di progresso se mette a nudo certi punti deboli nei fondamenti sui quali è costruita la società moderna – se mostra che molte cose che siamo soliti giudicare solide poggiano sulle sabbie della superstizione, piuttosto che sulla roccia della natura. È un compito triste, e per certi versi ingeneroso, quello di colpire alla base credenze in cui le speranze e le aspirazioni dell'umanità hanno per lungo tempo cercato rifugio dalle tempeste e dalle tensioni della vita, come in un possente fortilizio. E tuttavia, è inevitabile che prima o poi le batterie del metodo comparativo facciano breccia in quelle venerabili mura.[...] Attualmente stiamo solo puntando i cannoni: non hanno ancora cominciato a parlare [*The magic art*..., I: XXV-XXVI].

La metafora militare lascia pochi dubbi. Frazer intende la sua opera come una dimostrazione che la religione si fonda su anti-

chissime superstizioni, e che non v'è posto per essa nelle progressive sorti dell'umanità. Da questo giudizio non sono escluse le grandi religioni moderne, prima fra tutte il Cristianesimo. Anzi, Frazer concentra il suo nuovo attacco proprio al cuore della dottrina e del rituale cristiano, sottolineandone la continuità con i culti pagani e, in particolare, riconducendo la figura del Cristo e la sua Passione alla più ampia configurazione del «dio morente». Questo passaggio si fonda soprattutto sull'analisi della festa ebraica del Purim, che (su basi documentarie peraltro assai incerte) viene ricondotta ad alcune feste pagane come la babilonese Zakmuk, le Sacaea dei persiani, i Saturnali romani. Elemento comune a tutte queste feste, nella ricostruzione di Frazer, è la messa a morte di un simbolico «re» (spesso uno schiavo o un criminale), come capro espiatorio di un'intera comunità. Egli ritiene appunto che l'evento della crocefissione di Cristo si debba collocare in un simile contesto rituale.

Le conseguenze sono evidenti, per quanto Frazer finga – quasi maliziosamente – di non volerle trarre: Gesù di Nazareth è ridotto «al livello di una moltitudine di altre vittime di una barbara superstizione»: egli era uno tra i tanti predicatori, innalzato al livello di un dio e non solo di un martire dalle circostanze rituali della sua esecuzione [Frazer 1900, III: 197-198]. Le basi documentarie di questa tesi saranno criticate aspramente da molti storici delle religioni, il che spingerà Frazer a espungere la sezione sulla «Crocefissione di Cristo» dalle edizioni successive (recuperandola solo come appendice nell'*editio maior*, in base al già ricordato principio del non buttare mai nulla). Ma che il passo sia stato compiuto è significativo. E Frazer era perfettamente consapevole delle sue implicazioni. Ad esempio, scrive in proposito all'amico ebreo Solomon Schechter:

> Vi sono cose [nella seconda edizione del *Ramo d'oro*] che probabilmente offenderanno sia ebrei che cristiani, ma specialmente, credo, i cristiani. Tu sai che io non sono né l'uno né l'altro, e non mi preoccupo di colpirli in modo imparziale [cit. in Ackerman 1987: 169-170].

Si noti che l'offesa non sta solo nella considerazione storica dei testi sacri, che (nonostante il processo a Robertson Smith) era ormai troppo diffusa per poter scandalizzare il mondo intellettuale. Il punto è che, colpendo l'evento della Passione, Frazer colpisce non una qualsiasi dottrina, ma il nucleo fondamentale dell'etica cristiana. Il sacrificio del Figlio di Dio, che si immola sulla croce per redimere il genere umano, è il punto di partenza dell'escatologia cristiana, il fondamento della sua concezione del bene e del male. Frazer lo ridicolizza, negandone l'unicità e l'autenticità: da evento irradiatore di senso, esso diviene un caso fra i tanti di una sorta di tragicomica pantomima carnevalesca. In questo Frazer è profondamente anti-cristiano. La fondazione della morale, nella sua visione, retrocede vertiginosamente negli abissi del tempo, verso uno strato più primitivo e selvaggio: non più il Salvatore sulla croce ne è l'emblema, ma la truce figura dell'orrendo prete che si aggira sulle sponde del lago di Nemi.

Robert Fraser, che ha di recente curato una nuova riduzione del *Ramo d'oro* basata proprio sull'edizione del 1900, riporta un passo da un inedito quaderno di appunti giovanili in cui Frazer si interroga sul rapporto tra religione e morale, e in particolare sul fenomeno del costituzionale ritardo delle credenze religiose rispetto all'attualità del sapere e del costume. Questo ritardo si produce soprattutto nei casi un cui la religione è incorporata in un libro, perché la Scrittura tende a ossificare le credenze. Frazer sembra pensare che la moderna società occidentale abbia appunto raggiunto un punto di «evidente e profondo conflitto tra religione e pensiero»:

> Nel nostro tempo il progresso della conoscenza è stato immenso, e così si è ampliato il divario tra religione e scienza: vi è dunque un gran numero di persone indaffarate nel cercare di ricucire lo strappo. Ma non è solo del divario tra scienza e religione che gli uomini stanno diventando coscienti: essi cominciano anche a vedere la grande rottura che si apre tra la religione (vale a dire, naturalmente, la religione del libro) e la morale. [...] Qui vediamo gli svantaggi di una religione di libro [manoscritto del 1885, cit. in Fraser 1994: XXV].

Di fronte a tutto ciò, a Frazer non interessa tanto «ricucire lo strappo», nel senso di trovare un compromesso tra il dogma religioso e le nuove condizioni del sapere e della morale, quanto riformare radicalmente il dogma e le stesse attitudini verso la religione. Ma questa riforma richiede una nuova Scrittura, un nuovo

Libro. Robert Fraser [*Ibidem*] suggerisce l'ipotesi che il *Ramo d'oro* sia questo nuovo Libro, una sorta di contro-Bibbia della modernità. Certamente l'opera frazeriana ha avuto una simile funzione per molti dei suoi lettori, che – come vedremo più avanti – ne hanno esplorato le pagine in cerca di una più autentica essenza dell'uomo, e di un superamento delle convenzioni morali della società borghese. Ma Robert Fraser sostiene qualcosa di più: e cioè che l'idea di scrivere una contro-Bibbia sia stata presente fin dall'inizio, in modo più o meno cosciente, nell'autore del *Ramo d'oro*, riflettendosi nella struttura dell'opera.

Non è dunque un caso che il libro si apra in uno scenario da Eden (il bosco e il lago di Nemi), con una coppia mitologica (Diana e Virbio), e un albero da cui si coglie un simbolo della tentazione; e che si chiuda con la scena apocalittica, già ricordata, dell'universo che lentamente si spegne e del «morente fuoco del sole». E non è un caso che la narrativa frazeriana si snodi attraverso la sistematica rilettura di sequenze bibliche ed evangeliche. Non solo la Passione e la crocefissione di Cristo, decostruita, come abbiamo visto, attraverso l'accostamento a una moltitudine di altri rituali di espiazione; ma troviamo anche, ad esempio, il tema dell'immacolata concezione (le credenze sulla paternità divina in una donna mortale in un capitolo sulla prostituzione sacra), quello della Natività (il culto di Adone praticato a Betlemme, e la festa del Natale come Soltizio d'inverno e nascita del Sole-Mitra), del Battesimo (le feste di S. Giovanni e l'uso di bagnarsi come remissione dei peccati, nella sezione sui giardini di Adone), della resurrezione (i rituali di morte e resurrezione nel mondo antico; la resurrezione come caratteristica delle cerimonie di iniziazione). E l'elenco potrebbe continuare [*Ibidem*: XXVI]. Tutti i temi principali del dogma cristiano sono rielaborati all'interno di modelli culturali più ampi, che ne mutano radicalmente il significato.

La tesi del *Ramo d'oro* come contro-Bibbia è forse un po' troppo forte, ma è utile a capire un aspetto del rapporto di Frazer con la religione. È un aspetto che va sottolineato, dal momento che egli è stato talvolta accusato, se non di bigottismo, perlomeno di atteggiamento compiacente e ipocrita verso le convenzioni religiose. In realtà Frazer era dichiaratamente, e per

profondo convincimento intellettuale, un agnostico. Vi è a questo proposito un episodio interessante. Nel 1904 Frazer fu invitato a tenere una serie di lezioni di religione comparata presso un College metodista a Manchester. Ciò gli provocò una crisi di coscienza. L'incarico gli interessava, per motivi soprattutto economici, ma finì per rifiutarlo. Vale la pena di citare le sue motivazioni, così come sono espresse in una lettera al suo maestro Jackson:

> Le lezioni fanno parte di una Facoltà teologica [...] fondata da cristiani per la formazione di ministri cristiani. Io non sono cristiano; al contrario, rifiuto decisamente la religione cristiana come falsa. Se accettassi l'incarico, ci si aspetterebbe [...] che non dicessi nulla che possa offendere il sentimento religioso degli studenti. Dunque, sarei implicitamente costretto a nascondere la mia ferma credenza nella falsità del cristianesimo, e, suppongo, a non esporre agli studenti fatti che potrebbero minare la loro fede. Pensi che sarebbe onesto? [cit. in Ackerman 1987: 188-189].

Non si potrebbe essere più chiari. E tuttavia, il rapporto di Frazer con il cristianesimo e con la religione non è tutto qui. Quantomeno, egli non è neppure un semplice razionalista. All'episodio appena citato se ne può contrapporre un altro, un altro «gran rifiuto» di Frazer: la sua opposizione, nel 1906, alla richiesta di ristampare il *Ramo d'oro* sotto l'*imprimatur* della Rationalist Press. «Non voglio legarmi a istituzioni, ecclesiastiche o anti-ecclesiastiche, che abbiano per fine la propaganda di certe definite opinioni», è la sua motivazione [lettera a G. MacMillan, cit. in Fraser 1990: 210]. Non è l'ideologia che interessa a Frazer. Mettiamola in questi termini: le fedeltà ultime del suo pensiero consistono in un nucleo di empirismo humiano, soggettivista e scettico. Ma proprio l'ampiezza di questo scetticismo, che lo porta a dichiarare la falsità del dogma religioso, gli impedisce anche di aderire incondizionatamente alla metafisica positivistica. Una delle accuse più ingiuste che Wittgenstein gli rivolgerà è quella di esser prono allo scientismo, «superstizione della nostra epoca». Certo, Frazer condivide lo spirito del suo tempo; ma è anche meno bigotto di quanto sembri a Wittgenstein, e più sensibile a un certo relativismo storico. «Tante cose, che sembrano

solide agli occhi comuni, possono svanire nell'aria», si legge alla fine del *Ramo d'oro* [*GBa*: 1096]. La conoscenza umana non è mai certa; la realtà più «dura» può alla fine rivelarsi come niente più che un prodotto del nostro pensiero.

In questa visione, la religione ritrova un proprio spazio sul piano della soggettività, dell'emozione, dell'estetica. Abbiamo già notato come vi sia in Frazer una tensione irrisolta tra scienza e letteratura. La stessa tensione non ricomposta esiste tra la sua teoria della religione e quella che potremmo chiamare la sua sensibilità religiosa. La teoria è molto netta: l'essenza della religione è la sua falsità. Essa si fonda su un errore in cui l'intelletto cade, sopraffatto dal timore delle incontrollabili forze naturali. Nelle sue speculazioni intellettualistiche, come nota Ackerman [1987: 72], Frazer è come un critico d'arte che non percepisce i colori: sembra ignorare del tutto una intera dimensione dell'esperienza religiosa, vale a dire «il ruolo che essa giuoca nella vita degli uomini». Ma quando parla di religione fuori da un contesto teoretico e da schemi di sviluppo evolutivo, il tono cambia, divenendo nostalgico, malinconico, elegiaco. Frazer parla spesso della fede come di un dolce rifugio dalle tensioni del mondo: metterne a nudo le illusioni è per lui un «compito triste e doloroso» Si pensi ancora ai ricordi infantili, e a quel suono delle campane che, «persino in una terra straniera, tocca una corda profonda del mio cuore». E si pensi alle campane di Renan, un autore che Frazer apprezzava proprio per la sua capacità di coniugare il razionalismo con il sentimento, e per il fatto di aver sì abbandonato la Chiesa, ma di esserle rimasto legato

> da una simpatia che aveva radici nel fondo stesso del suo essere [...] una simpatia, nata da sentimenti ed emozioni più che da pura ragione, [...] indispensabile a chi volesse comprendere non solo la storia della Chiesa, ma della religione in generale [Frazer 1931: 267; cfr. Consolino 1984: 60].

Per tutta la sua vita il razionalista Frazer, convinto com'era della falsità del cristianesimo, frequentò la chiesa e partecipò con una certa regolarità alle funzioni religiose [Downie 1970: 21]. Ipocrisia vittoriana? Opportunistico conformismo, come sostiene Leach? Il problema è un po' più complesso. Ciò che è difficile

capire, da una prospettiva novecentesca e post-freudiana, è che per Frazer la spiritualità religiosa era la forma naturale assunta dall'introspezione soggettiva; era attraverso il linguaggio religioso che egli esprimeva l'esperienza emozionale ed estetica di ciò che oggi chiameremmo «psicologia del profondo». Noi non sappiamo nulla della vita interiore di Frazer. I pochi accenni che si trovano nei suoi scritti sono troppo scopertamente letterari e manierati. Neppure nei suoi diari o nella corrispondenza privata sembra vi siano mai smagliature, momenti in cui Frazer, per così dire, si mette veramente allo scoperto. Ma possiamo davvero credere, come pretende il suo segretario Angus Downie [1970: 18], che egli fosse così tutto d'un pezzo, che non avesse mai conosciuto nessuna crisi o turbamento emotivo o esistenziale? Si può suggerire di considerare la religione come l'idioma simbolico in cui Frazer ha appreso a rappresentarsi le ansie e le tensioni nella sfera della soggettività. Le oscillazioni che troviamo nella sua opera tra razionalismo e romanticismo, tra scienza e letteratura, tra progressismo e nostalgia hanno forse a che fare con il Frazer uomo, oltre che con il Frazer studioso. Le «eterne campane di Roma», udite dalle sponde del sacro e selvaggio lago di Nemi, resteranno sempre per lui un potente simbolo di identità morale.

III. La maturità e le altre opere

1. *Lady Frazer*

Dobbiamo tornare brevemente sull'evento del matrimonio, poiché Lady Frazer ha avuto un ruolo assai importante nella vita di «J.G.» (come lei usava chiamarlo nelle sue lettere). Un ruolo fin troppo importante, secondo alcuni. Leach sostiene, ad esempio, che alla sua politica di *public relations* è dovuta gran parte della celebrità e del successo del marito tra il grande pubblico; e che, senza un simile *management*, Frazer sarebbe rimasto uno dei tanti esponenti oscuri di una oscura stagione dell'antropologia [Leach 1961: 373, 1965: 25]. Questa opinione è difficilmente condivisibile. È indubbio che la signora Frazer abbia fatto della promozione accademica e sociale del marito lo scopo della sua vita (anche perché era l'unico modo che aveva per promuovere il *proprio* status sociale). Tuttavia, a parte pochi successi in campo mondano, il suo influsso sulla reputazione del marito in ambito accademico fu irrilevante, se non addirittura controproducente. Le testimonianze che abbiamo sul suo stile relazionale, infatti, sono tutte estremamente negative: i suoi modi sono ricordati come grossolani, arroganti, e comunque del tutto anomali rispetto alle convenzioni di un ambiente esclusivo come quello dell'accademia britannica di fine secolo. Malinowski, ad esempio, la ricorda come la «capace, energica, anche se un po' temibile compagna di vita di Frazer», e aggiunge che ella

> si addossò la direzione della sua carriera sociale. Personalmente, Frazer disprezzava e detestava l'accecante bagliore del pubblico plauso e lo sopportò un po' malvolentieri, ma con rassegnazione. La signora Frazer aveva sempre l'ultima parola. [...] A parte la posizione sociale, i titoli e gli onori, ella cooperò anche con lui, tradusse i suoi libri e curò per lui la vasta corrispondenza e i suoi rapporti con altri studiosi. Con tutto ciò, la signora Frazer fu innegabilmente un elemento sconcertante per la maggior parte degli amici di Frazer, ed anche nella sua posizione nel mondo accademico [Malinowski 1944: 187-188].

Questo di Malinowski è uno dei giudizi più moderati. Per il resto, sulla signora Frazer fioriscono aneddoti di vario tipo, che la dipingono come intrattabile, aggressiva, possessiva, maniacale. L'ambiente accademico, soprattutto quello di Cambridge, la giudicò fin dal primo momento e unanimemente una persona insopportabile; cosicché tutti i suoi sforzi promozionali si risolvevano in altrettante gaffes. Il principale effetto della sua «politica relazionale» fu dunque un progressivo isolamento di Frazer. Inoltre, ella osteggiava apertamente le amicizie del marito e cercava di non farlo avvicinare da nessuno, pretendendo di esser lei a gestire ogni suo rapporto con il mondo esterno. Era infatti convinta di dover proteggere e isolare «J.G.» da qualsiasi cosa che non fosse il suo lavoro, e soprattutto dai colleghi, che gli facevano perdere tempo prezioso e cercavano di «rubargli» le idee. Non si vede come tutto ciò possa aver contribuito alla reputazione di Frazer: al contrario, semmai, la moglie era tollerata solo in virtù della reputazione di studioso serio, riservato e modesto di cui egli già godeva. Ecco cosa scriveva ad esempio Jane Harrison, la famosa classicista che subì profondamente l'influenza di Frazer, in una lettera del 1901:

> La signora Frazer [...] è stata seduta sul mio letto per due ore, a dirmi «chi non devo frequentare», vale a dire chi non ha rivolto a Frazer «la dovuta attenzione»! Questo è il prezzo che pago per pochi timidi e radiosi istanti sotto il Ramo d'oro – Per quanto io sia una decisa conservatrice, sono pronta a sostenere una riforma nelle leggi sulla caccia per la Protezione dei Mariti Eminenti [cit. in Ackerman 1987: 174].

Frazer conobbe la moglie alla fine del 1894. Elizabeth (Lilly) Grove era una vedova francese, di un anno più giovane di lui, con due figli adolescenti e una vita piuttosto avventurosa alle spalle: moglie di un capitano di marina, aveva viaggiato molto, soprattutto in America del Sud, e appreso alcune lingue. Si manteneva con lavori editoriali, e fu lei a cercare Frazer proprio in relazione ad un libro che stava scrivendo sulla storia della danza. Aveva bisogno di informazioni sulla danza tra i popoli «primitivi», e fu naturalmente indirizzata all'autore del *Ramo d'oro*. Un anno e mezzo dopo i due si sposarono. L'evento sorprese moltissimo gli amici di Frazer. Non vi era stata finora nessun'altra

donna nella sua vita, e l'idea del matrimonio non lo aveva sfiorato: la vita da scapolo nel college sembrava la sua dimensione ideale. Cosa lo spinse a questo passo? Il suo biografo sembra non credere a un grande amore. Egli fa notare come l'incontro con Lilly sia avvenuto per Frazer in un periodo di solitudine e di forte depressione emotiva, conseguente alla scomparsa dell'amico Robertson Smith; e crede che la forte personalità di lei abbia fatto il resto [Ackerman 1987: 125].

Come si sarà già compreso, la personalità dominante nel loro rapporto fu quella di lei. Angus Downie afferma che

> lei governò completamente la sua [di Frazer] vita. Poiché egli era il meno pratico degli uomini, questa organizzazione fu probabilmente positiva; ma ho l'impressione che un marito meno devoto si sarebbe ribellato [Downie 1974: 24].

Tipico *understatement* britannico. Più esplicito è l'americano William James, il grande psicologo, che conobbe casualmente i Frazer in un albergo romano, durante il loro viaggio in Italia del 1900:

> I nostri vicini di stanza e *commensaux* sono i J.G. Frazer – lui quello del *Ramo d'oro*, di *Pausania* e di altri lavori di erudizione antropologica in tre e in sei volumi, *Fellow* del Trinity College, Cambridge, sprovveduto ed umile come un bambino in fasce, indifferente a ogni cosa che non sia carta stampata; lei, una francese cosmopolita, sorda e mondana, che si intende di tutto. È una vedova dal cuore materno, che l'ha adottato e lo tiene a balia. Letteralmente, lo fa alzare, lo fa sorridere, lo fa stare attento. In Inghilterra, lui è dopo Tylor la massima autorità sulle idee religiose e sulle superstizioni dei popoli primitivi [lettera del 25 dicembre 1900, cit. in Ackerman 1987: 175].

Le citazioni si potrebbero moltiplicare, e sono tutte dello stesso tono. Sta di fatto, qualunque sia stata la natura della loro relazione sentimentale, che i due furono sempre molto devoti l'uno all'altro: e se dall'esterno Frazer poteva apparire soffocato e imprigionato da una moglie dispotica, egli non se ne lamentò mai. Possiamo supporre che l'iperprotezione cui era sottoposto non gli spiacesse poi troppo; e del resto, nelle cose che più aveva a cuore, fu lui a imporre quasi sempre la propria volontà.

Una cosa che Lilly riuscì a fare fu trascinare via Frazer da Cambridge, di cui lei non sopportava il clima – né quello meteorologico, né quello sociale (peraltro abbondantemente ricambiata). Ci impiegò molto, però: Frazer acconsentì a trasferirsi a Londra solo dopo aver completato la stesura della terza edizione del *Ramo d'oro*, nel 1914. I due restarono a Londra fino al 1924. Quindi tentarono di tornare a Cambridge, facendo costruire appositamente una casa in grado di ospitare l'ormai enorme biblioteca di «J.G.»: per ragioni oscure, tuttavia, l'abbandonarono dopo pochi mesi, rivendendola a un terzo del costo sostenuto [Angus Downie 1970: 25]. Tornarono in un appartamento londinese fino al 1928, e da allora in poi vissero in hotel, spostandosi continuamente tra Londra, Parigi e Cambridge. Almeno dagli anni Venti in poi, Lilly era divenuta quasi del tutto sorda – il che contribuiva a rendere il suo carattere ancora più scontroso. Frazer, invece, aveva problemi agli occhi, e nel 1931 perse completamente la vista. Ciò accentuò ulteriormente, se possibile, la sua dipendenza dalla moglie. Le memorie di Angus Downie, che lavorò negli ultimi anni come segretario di Frazer, sono dominate dal ricordo dell'anziana e intrattabile signora, che faceva scenate con i domestici, metteva in fuga gli amici di Frazer, e commetteva clamorose gaffes nelle occasioni mondane. Lilly morì poche ore dopo il marito, il 7 maggio del 1941, a Cambridge (dove si erano di nuovo trasferiti allo scoppio della seconda guerra mondiale). Al Trinity College commentarono che non aveva voluto lasciargli neppure un giorno di tranquillità.

2. *A Liverpool e ritorno*

La seconda edizione del *Ramo d'oro* ebbe più successo commerciale della prima, e anche maggiore attenzione da parte degli specialisti. Tuttavia, più numerose e severe furono anche le voci critiche, relative in particolare all'accostamento tra Sacaea, Saturnali, Purim e crocefissione di Cristo. Il critico più feroce fu Andrew Lang, un esponente eclettico e controcorrente della «scuola» antropologica britannica, che nel corso degli anni Novanta si era sempre più avvicinato a posizioni teiste e anti-

razionaliste. Il suo principale obiettivo polemico era la teoria evolutiva della religione, a cui opponeva la tesi di un processo degenerativo che, da una originaria fede monoteista, avrebbe condotto ai culti magici e superstiziosi dei primitivi attuali. Inizialmente in buoni rapporti con Frazer, Lang attaccò con inaudita durezza la seconda edizione del *Ramo d'oro*, dedicandovi numerose recensioni e persino un intero libro, dal titolo *Magic and Religion* [1901]. Lang non solo criticava, ma ridicolizzava ogni aspetto del metodo frazeriano: dal trattamento di singole fonti, agli accostamenti comparativi, ai grandi quadri teorici. Frazer preferì non scendere in diretta polemica, anche perché Lang era comunque un isolato nel panorama intellettuale britannico. Nel complesso, la seconda edizione consolidò enormemente il suo status accademico, e la sua fama di grande erudito. Lo stesso Lang era costretto ad ammettere che il *Ramo d'oro* era «il libro più erudito scritto in tempi recenti» – anche se poi aggiungeva «e il più incredibilmente stupido» [lettera del 15.9.1901, cit. in Ackerman 1987: 171].

Come accennato, nel 1900 i Frazer visitarono Roma e l'Italia. J.G. poté finalmente vedere di persona il «suo» Nemi, e – chissà – provare qualche sacro brivido tra le rovine del tempio di Diana. Di ritorno a Cambridge, si trovò ben presto di fronte al compito di una ulteriore revisione del *Ramo d'oro*. Il libro, in breve tempo, aveva infatti quasi esaurito la tiratura di 1500 copie. E Frazer non poteva accontentarsi di una semplice ristampa. È divertente notare come già nel 1902 egli scrivesse a MacMillan di aver già quasi pronta la terza edizione, che avrebbe richiesto pochi mesi e al massimo un volume in più. Di fatto, il lavoro sarebbe stato completato undici anni dopo, e avrebbe occupato dodici volumi. Questo era ormai lo stile di lavoro di Frazer, a cui MacMillan doveva essersi rassegnato. Peraltro, il ritardo fu causato non solo dal progressivo ampliamento dei materiali, ma anche dal fatto che nel frattempo Frazer lavorò in altre direzioni: alcune suggerite dalle necessità economiche, altre dalla ripresa di vecchi interessi.

Fu per motivi economici che Frazer si risolse a fare due cose che aveva sempre odiato: recensioni di libri (collaborò infatti con il *Times Literary Supplement*) e soprattutto lezioni universitarie. Nel 1905 tenne infatti una serie di conferenze presso il Trinity sul

tema «Il carattere sacro e le funzioni magiche dei re nella società antica», che lo stesso anno furono pubblicate col titolo *Lectures on The Early History of the Kingship* (*Lezioni sulla storia antica della monarchia*), e che confluirono in seguito nella *editio maior* del *Ramo d'oro*. Queste lezioni sono il frutto dell'intensa collaborazione con un altro classicista e archeologo di Cambridge, A.B. Cook, noto per un monumentale studio su Zeus, e rappresentano una inusuale sortita di Frazer sul terreno della teoria sociologica e politica. La sua tesi di fondo è che le principali istituzioni della civiltà, come il matrimonio, la proprietà privata e le istituzioni politiche hanno le loro radici nelle superstizioni magiche e religiose dei primitivi. In particolare, egli ritiene che la «professione pubblica della magia» prima, e in seguito l'emergenza della figura del «re divino», favoriscano l'accentramento del potere nelle mani di individui scaltri e intellettualmente dotati; e che ciò sia un passo fondamentale verso una razionalizzazione dei sistemi sociali, con l'introduzione di forme di governo centralizzato e la differenziazione delle funzioni sociali. Il dominio individuale, anche nella forma del dispotismo e della tirannia, è per Frazer la strada maestra del progresso, poiché è l'unico modo di rompere le catene del costume e della tradizione, e di sottrarsi al torpore della massa indifferenziata:

> Appena una tribù cessa di essere diretta dai timidi e divisi consigli dei vecchi e cede al dominio di un'unica mente risoluta e forte, allora diviene temibile pei suoi vicini ed entra in una carriera d'ingrandimento, che in un primitivo stadio della storia è spesso assai favorevole al suo progresso sociale, industriale e intellettuale. [...] Estendendo il suo dominio, la comunità acquista presto schiavi e ricchezze che, ambedue liberando alcune classi dalla perpetua lotta per una nuda sussistenza, gli danno l'opportunità di dedicarsi a quel disinteressato desiderio di conoscenza che è il più nobile e il più potente strumento per migliorare la sorte dell'uomo [*GBa*: 79].

Dunque, le credenze magico-religiose determinano indirettamente le istituzioni politiche: ma da parte di queste ultime vi è una retroazione sullo sviluppo delle credenze, che favorisce il percorso verso la scienza. Il progresso razionale è infatti inteso da Frazer come affrancamento del puro pensiero individuale dai legami della tradizione:

> Non è certo esagerato affermare che nelle epoche primitive il dispotismo è il migliore amico dell'umanità e, per quanto possa sembrare paradossale, anche della libertà. Poiché v'è più libertà nel miglior senso della parola, libertà di pensare il proprio pensiero e di foggiarsi i propri destini, sotto il più assoluto dispotismo, sotto la più opprimente tirannia, che sotto l'apparente libertà della vita selvaggia, dove la sorte dell'individuo è foggiata, dalla culla sino alla tomba, nella ferrea forma del costume ereditario [*Ibidem*].

L'intuizione dell'origine sacrale delle istituzioni sociali prefigura un tema caro alla sociologia del Novecento, che in quegli stessi anni veniva sviluppato dalla scuola francese di Durkheim e Mauss, e che susciterà ampia discussione. Tuttavia, l'approccio di Frazer è gravato da una forte componente individualistica e intellettualistica. Il nesso tra modi di pensiero e istituzioni prende la forma di una ipotetica ricostruzione narrativa centrata sull'emergenza di singole eccezionali personalità. Nella sua visione, motore del progresso è l'individuo isolato e non l'organizzazione comunitaria: non è neppure sfiorato dalle idee durkheimiane di un'origine sociale delle categorie della conoscenza e di un «pensiero delle istituzioni» qualitativamente diverso da quello degli individui. Su temi analoghi Frazer tornerà anche in una conferenza del 1909, dal titolo *Psyche's Task* [*Il compito di Psiche*; in una successiva edizione del 1927 Frazer preferirà invece il titolo *The Devil's Advocate*, *L'avvocato del diavolo*]. Egli assume qui il ruolo di avvocato difensore della magia e della superstizione, tentando di mostrare come, nonostante la loro falsità e irrazionalità, esse abbiano avuto effetti socialmente positivi: in particolare, come abbiano contribuito a fondare istituzioni e regole morali (ad esempio il rispetto per la proprietà privata, per il matrimonio, per la stessa vita umana) sulle quali la civiltà si è poi sviluppata. Frazer evidenzia così un paradosso interno all'evoluzione sociale e intellettuale dell'umanità: le grandi conquiste etiche e culturali sembrano affondare le radici non sul terreno solido della ragione, ma nel pantano indistinto delle superstizioni, delle credenze false e illusorie. È un tema, questo, che avrà grande spazio nella terza edizione del *Ramo d'oro*: e segnala una ulteriore incrinatura nel presunto razionalismo «tutto d'un pezzo» che si è soliti attribuire a Frazer.

Le *Lezioni*, presentate appunto come anticipazione della terza edizione dell'opera maggiore, ottengono un buon successo anche in termini di vendite. Ciò spinge Frazer e MacMillan ad anticipare come volume autonomo un'altra parte del *Ramo d'oro* la cui revisione era ultimata (*Adonis Attis Osiris*, 1906, riedita poi con ulteriori ampliamenti nel 1914, in due volumi). Si tratta della sezione sui culti e i rituali di fertilità delle antiche civiltà del Mediterraneo orientale, incentrati sulla morte e sulla rinascita di divinità come Adone (o Tammuz), Attis, Osiride, Dioniso, Demetra. La tesi di fondo resta quella della prima edizione: queste divinità nascono come spiriti della vegetazione, e la loro morte e rinascita simboleggia (e promuove magicamente) il compimento dei cicli stagionali delle piante. Nelle civiltà agricole, più in particolare, il «mistero» cui alludono questi culti e i relativi rituali è quello del raccolto, in cui il grano viene distrutto con la violenza dall'uomo (la mietitura) per rigenerarsi di nuovo ad ogni ciclo successivo. I materiali che Frazer prende in esame si ampliano però a dismisura, e il libro diviene un vero e proprio trattato di storia delle religioni, tendenzialmente autonomo rispetto al più ampio contesto del *Ramo d'oro*.

Il completamento della terza edizione, a questo punto, si interrompe per due motivi. Il primo è che Frazer riprende il suo vecchio interesse per il tema del totemismo; il secondo è che viene chiamato dall'Università di Liverpool a ricoprire la cattedra di Antropologia Sociale. Quest'ultimo punto ha una certa importanza nella storia degli studi, poiché si tratta della prima cattedra al mondo con questa denominazione, che diverrà poi dominante (almeno in Gran Bretagna – com'è noto, in Francia prevarrà invece il termine «etnologia» e negli Stati Uniti quello di «antropologia culturale»). Frazer ricevette l'offerta nel 1907, accettò e l'anno successivo si trasferì a Liverpool con la moglie. Per la verità, la cattedra era puramente onoraria: vale a dire, non implicava alcuna forma di stipendio né, d'altra parte, nessun obbligo didattico. In altre parole, egli poteva prender parte alla vita dell'Università solo se e quando voleva, senza dover sottrarre tempo al suo lavoro di ricerca. Fu quest'ultima condizione che lo spinse ad accettare; inoltre, lo spostamento a Liverpool gli dava l'opportunità di soddisfare finalmente il desiderio della moglie di

lasciare Cambridge, in cui Lilly non si era mai veramente inserita. Liverpool appariva agli occhi di lei come una città meno provinciale, in cui iniziare una nuova vita sociale partendo da un più alto status.

Ma l'esperienza di Liverpool non funzionò. Frazer si trovò malissimo nella moderna città commerciale, rumorosa e dispersiva: le sue lettere ci mostrano come, una settimana dopo il suo arrivo, avesse già deciso di tornare all'amata Cambridge. Restò comunque per cinque mesi: il tempo di preparare e pronunciare la sua lezione inaugurale, dal titolo *The Scope of Social Anthropology* [*Il fine dell'antropologia sociale*, 1908; riedito in Frazer 1913, 1927, 1931]). In questa occasione Frazer lanciò tra l'altro l'idea di fare di Liverpool un centro di ricerca etnografica, istituendo un fondo per sostenere spedizioni che possano «raccogliere informazioni sui selvaggi, prima che sia troppo tardi» – un progetto che anche in futuro continuerà a coltivare, ma che non si realizzerà mai. La lezione inaugurale è interessante soprattutto perché Frazer mette a fuoco in modo esplicito il suo modo di intendere l'*oggetto* dell'antropologia sociale. Tale oggetto non consiste nei «selvaggi», né nelle istituzioni sociali, e neppure nella «cultura» in senso tyloriano. Consiste piuttosto in uno strato profondo, barbaro e superstizioso della vita psichica degli uomini, che si manifesta apertamente nelle culture più arretrate ma che, anche in quelle avanzate, fa sentire la sua presenza appena sotto la sottile crosta della civiltà. Scopo dell'antropologia, per Frazer, è scoprire questa segreta profondità, non immediatamente visibile, che la nostra civiltà sottende – scoprire le antiche e solide basi selvagge su cui si elevano le fragili costruzioni della modernità. Nel tentare di esprimere questo concetto, Frazer evoca suggestive immagini di un mondo sotterraneo, di oscuri abissi che si aprono sotto i nostri piedi ma di cui non siamo per lo più consapevoli. Solo l'antropologia, egli afferma, può farci capire

> fino a che punto la terra sotto i nostri piedi è, per così dire, minata da oscure forze. È come se ci trovassimo su un vulcano che può in ogni momento esplodere in fumo e fiamme, e portare rovina e devastazione tra i giardini e i palazzi di un'antica cultura, costruiti laboriosamente dalle mani di molte generazioni [Frazer 1927a: 195].

Oppure, le profondità evocate sono quelle marine: «La superficie della società, come quella del mare, è in movimento perpetuo, ma le profondità, come quelle degli abissi oceanici, restano ferme» [*Ibidem*: 197]. La metafora tellurica ritorna invece in un già citato passo del *Ramo d'oro*: «ci sembra di camminare sopra una crosta sottile che possa essere a ogni momento squarciata dalle forze assopite nelle viscere della terra» [*GBa*: 92]. Questo immaginario sotterraneo svolge un ruolo centrale in quella che potremmo chiamare la poetica di Frazer; ed è questo il nucleo del suo lavoro che più si è saldato con le ansie e le preoccupazioni della cultura moderna, determinandone la fortuna. Lo vedremo meglio più avanti, discutendo l'influenza di Frazer sulla psicoanalisi.

Intanto, c'è un ultimo aspetto della conferenza di Liverpool che vale la pena citare, per la luce che getta sulla personalità di Frazer. Egli pone una domanda che, in seguito, farà molto discutere i cultori della disciplina: può l'antropologia sociale divenire una scienza applicata? Ovvero: quali sono gli usi sociali dell'antropologia sociale? Per la verità, Frazer non sembra avere in mente le applicazioni nell'ambito del governo coloniale – tema che pure interessava molti suoi contemporanei e rappresentava un forte strumento di legittimazione per una disciplina dallo status ancora fragile e incerto. Egli coglie piuttosto il potenziale ruolo dell'antropologia come strumento, diremmo oggi, di critica sociale. Disvelando l'origine delle nostre istituzioni, essa ne mette a nudo le componenti più irrazionali e oscure, ne smaschera i dogmi e le ideologie; come si è detto, sottolinea la continuità, più che il divario, tra la società contemporanea e il passato selvaggio del genere umano. L'antropologo è colui che studia la «follia» degli uomini, come Frazer ama esprimersi: ed è naturale che ciò lo porti ad assumere l'atteggiamento illuministico del critico e del riformatore, che lotta per un più pieno controllo della ragione sulla storia e sulla società. Ma di fronte a questa prospettiva *engagé*, Frazer si ritrae immediatamente; senza negarne la possibilità, se ne chiama però fuori con grande nettezza sul piano personale:

> Ma se volete infrangere la struttura sociale – così si rivolge al pubblico della sua conferenza – non dovete aspettarvi che il vostro professore di Antropologia Sociale vi aiuti e vi appoggi. Egli non è un veggente o un profeta che possa predire un futuro paradiso in terra, né un ciarlatano con un rimedio sovrano per ogni male, non è un Cavaliere delle Crociate pronto a muovere guerra alla miseria e al bisogno, alla malattia e alla morte, a tutti quegli orrendi spettri che tormentano la povera umanità. A spiriti più nobili, che sanno toccare corde più alte, il compito di partire lancia in resta in questa Guerra Santa. Egli è soltanto uno studioso, uno studioso del passato, che può dire poco, molto poco di ciò che è stato, ma che non può, non osa dirvi ciò che dovrebbe essere [Frazer 1927 a: 185].

Il senso di un passo come questo non è facile da capire. Si può vedere in esso una ulteriore espressione del disinteresse di Frazer per l'impegno politico; o considerarlo, come fa A. Kuper [1983: 100], una tipica formulazione del ruolo dello studioso chiuso nella torre d'avorio, avverso ad ogni «contaminazione pratica» della sua scienza. O ancora, come a me pare più probabile, una conseguenza di quello scetticismo che resta una delle fedeltà ultime del pensiero frazeriano.

3. *Totemismo ed esogamia*

Di ritorno a Cambridge, nel *suo* mondo, Frazer si gettò sul lavoro con rinnovata energia. Si apriva per lui, come già accennato, una fase di estrema prolificità creativa. Negli anni 1908-10, in particolare, si dedicò totalmente al tema del totemismo – fino a giungere alla pubblicazione, nel 1910, dell'opera in quattro volumi *Totemism and Exogamy* (*Totemismo ed Esogamia*). Come si ricorderà, questo era stato il soggetto del primo libro di Frazer, *Totemismo*, appunto, del 1887. Il libro, insieme all'omonimo articolo dell'*Encyclopaedia Britannica*, aveva riscosso un certo successo, contribuendo allo sviluppo di questo campo di studi relativamente nuovo. Negli anni a seguire, erano apparsi numerosi contributi sul tema. E, soprattutto, si era moltiplicata la documentazione etnografica: infatti, più il concetto di totemismo si diffondeva come strumento interpretativo forte, più si tendeva a scoprirne esempi in ogni parte del mondo – magari, rileggendo sotto nuova luce fatti altrimenti già noti.

Lo stesso Frazer era tornato sull'argomento in un paio di occasioni, con articoli pubblicati sulla «Forthnightly Review», rispettivamente, nel 1899 e nel 1905 [questi due brevi saggi e il libro del 1887 sono riuniti in traduzione italiana in Frazer 1971]. Inoltre, aveva continuato a raccogliere e schedare i materiali rilevanti, pensando inizialmente di fonderli nel *Ramo d'oro* stesso. Alla fine, tuttavia, decise di farne un'opera autonoma, concepita, come suo solito, secondo criteri enciclopedici. Nel proporla al suo editore, la descrive come una «rassegna geografica del totemismo, mirante ad includere *tutti* i fatti importanti e ben accertati che oggi si conoscano sul totemismo, organizzati per aree geografiche ed etniche» [lettera a MacMillan, 1908, cit. in Ackerman 1987: 206; corsivo aggiunto]. In effetti, i primi tre volumi di *Totemismo ed esogamia* consistono in una rassegna di evidenze etnografiche, suddivise per provenienza geografica. Il quarto volume contiene invece la parte più propriamente teorica (da notare che Frazer, in base al suo principio del non buttare mai nulla, vi include anche la ristampa dei suoi precedenti contributi, che pure riteneva per certi versi superati).

Occorre qui aprire un inciso. «Totemismo» è oggi una nozione fortemente screditata sul piano scientifico. L'antropologia ha finito per abbandonarla in modo pressoché definitivo, soprattutto da Lévi-Strauss in poi. L'autorevole studioso francese ha infatti operato una spietata decostruzione non solo delle teorie sul totemismo, ma del totemismo stesso come categoria etnografica, come strumento descrittivo di certi aspetti della cultura e della religione «primitive». A suo parere, semplicemente, il totemismo come sistema culturale non esiste: si tratterebbe di un'etichetta, fortemente gravata da pregiudizi etnocentrici, sotto la quale gli antropologi hanno arbitrariamente assemblato fatti culturali di diverso ordine e natura. Per suo tramite, essi avrebbero tentato di confinare nell'ambito della magia e dell'irrazionalità una serie di pratiche e di procedure cognitive che sono semplicemente espressione di una naturale e universale facoltà ordinatrice e classificatoria dell'umano intelletto [Lévi-Strauss 1962]. Le odierne scienze sociali hanno fatto in gran parte proprie le critiche lévi-straussiane. Dalla prospettiva attuale, in sostanza, si tende a guardare al totemismo un po' come la scienza contemporanea guarda al flogisto: vale a dire, come ad una delle più grandi illusioni della storia degli studi.

Ma ai tempi di Frazer il clima culturale era ben diverso. Il totemismo era considerato una grande scoperta delle ancor giovani scienze antropologiche. Si vedeva in esso un potente strumento di lettura e di unificazione concettuale di una congerie di tratti culturali destinati altrimenti a restare irrelati. Ecco come Frazer definiva questo campo di studi:

> Un totem è una classe di fenomeni naturali o di oggetti materiali – più comunemente una specie di animali o di piante – con la quale il selvaggio crede di avere una particolare e intima relazione. L'esatta natura di questa relazione non è facile da accertare. [...] Quale che sia, essa generalmente porta il selvaggio ad astenersi dall'uccidere e dal mangiare il suo totem, se questo è una specie di animali o di piante. Inoltre, il gruppo di persone che sono unite a un particolare totem da questo misterioso legame porta generalmente il nome del totem, crede di appartenere a uno stesso sangue, e rifiuta categoricamente di sanzionare il matrimonio o la convivenza dei membri del gruppo fra loro. Questa proibizione di sposarsi all'interno del gruppo è ora generalmente chiamata col nome di esogamia [Frazer 1971: 157-158].

Si noti come, così definito, il totemismo risponda a due punti essenziali del programma della scuola evoluzionista, e di Frazer in modo particolare. In primo luogo, la relazione «intima e particolare» con il totem è riconosciuta come una relazione di tipo religioso. Gli studiosi dell'epoca sono concordi nel ritenere i fenomeni totemici come la più elementare e la più antica forma di culto religioso – convinzione confermata dalla loro larga presenza proprio fra i popoli considerati in assoluto come i più primitivi, quali gli aborigeni australiani. Attraverso il totemismo, si pensava quindi di poter accedere alle origini della religione e alle origini della cultura umana *tout court*; e si ricordi che la scoperta delle *origini* era l'obiettivo centrale dell'intero movimento evoluzionista.

In secondo luogo, il totemismo sembrava fatto apposta per evidenziare una relazione che a Frazer e ai suoi contemporanei interessava moltissimo: quella tra il pensiero religioso e la genesi

delle regole di comportamento e delle istituzioni sociali. Il passo appena citato mostra molto bene questa relazione. Abbiamo a che fare con una credenza, quella nel misterioso legame con un oggetto totemico, da cui sembrano direttamente discendere forme di organizzazione politica (il clan totemico, appunto) e norme che regolano i rapporti di parentela. Questo spiega l'accostamento tra totemismo ed esogamia, e la presenza di entrambi i termini nel titolo dell'opera del 1910 – per quanto Frazer insistesse sul fatto che si tratta di fenomeni distinti, che non necessariamente hanno una stessa origine o causa. L'intuizione di questo rapporto, e dell'importanza cruciale dell'esogamia, è per molti versi illuminante, anche se gli studi successivi la svilupperanno in una direzione molto diversa da quella che Frazer esplorava.

Negli stessi anni, in Francia, la cosiddetta scuola sociologica di Emile Durkheim e Marcel Mauss stava lavorando sugli stessi temi e sulla stessa connessione – rovesciando però completamente l'ipotesi frazeriana, e riprendendo semmai certe suggestioni di Robertson Smith, di cui si è detto sopra. Essi pensavano a un'origine dell'ordine religioso dall'ordine sociale, e del pensiero astratto e speculativo individuale dalle pratiche della vita associata – piuttosto che viceversa. Non si dà, a loro parere, un'idea di Dio senza un'idea di società. Non è la credenza in un rapporto misterioso e privilegiato col totem a produrre forme di organizzazione sociale e di classificazione della parentela: semmai, sono queste ultime a produrre o comunque a sostenere la credenza. Sarà questa la strada seguita dall'antropologia novecentesca, nelle sue versioni funzionaliste come in quelle strutturaliste. L'interesse per l'esogamia e per la classificazione dei rapporti di parentela prevarrà nettamente sull'interesse per il (presunto) culto totemico. Le critiche lévistraussiane non faranno che portare questa tendenza alle sue estreme conseguenze.

Per questi motivi, *Totemismo ed esogamia* appare forse oggi come l'opera più inattuale di Frazer (anche se questo non ne mette naturalmente in discussione l'importanza storica, che fu grande, come mostra ad esempio l'influenza esercitata su Freud). Anche nei confronti del totemismo, Frazer tenne fermo un rigido approccio metodologico individualista e intellettualista: lo intendeva cioè come una credenza nata dalla riflessione individuale,

che solo successivamente si «applicava» in comportamenti e in istituzioni sociali. Le sue teorie esplicative del fenomeno sono evidentemente informate a questo principio. Frazer, nei suoi successivi interventi, ne elaborò tre distinte, ognuna delle quali si aggiungeva alle precedenti senza per questo rinnegarle completamente. La prima, che troviamo appena abbozzata nel volume del 1887, dipende strettamente dall'animismo tyloriano: il «selvaggio» stabilisce una relazione particolare con il totem perché crede che esso contenga o sia il custode della sua «anima esterna».

La seconda teoria è invece suggerita a Frazer dall'incontro con i materiali australiani di Spencer e Gillen, e in particolare dalla loro descrizione dei rituali *intichiuma* degli Arunta, cerimonie di moltiplicazione degli animali o delle piante totemiche cui già si è fatto cenno. A partire da questi materiali, Frazer elabora una teoria «economica» del totemismo, inteso come un mezzo magico e cooperativo per assicurare abbondanza di cibo e di altre risorse. In sostanza, tutto dipenderebbe da un cinico calcolo razionale del «filosofo selvaggio»: se ogni clan si rende amico il proprio totem, trattandolo bene e astenendosi dal mangiarlo, esso si renderà disponibile a volontà per il resto della tribù. In tal modo, il clan – poniamo – del Canguro dovrà astenersi dal consumare la carne del canguro, che potrà esser mangiata dagli altri clan; in cambio, potrà ampiamente disporre dei totem di tutti gli altri clan. È come se ogni clan, per così dire, fosse incaricato di garantire la moltiplicazione o l'alleanza dell'animale, pianta o fenomeno naturale di cui porta il nome [Frazer 1971: 173 sgg.].

Come si vede, siamo nel tipico stile metodologico «se io fossi un cavallo». Questa teoria, formulata nell'articolo sulla «Forthnightly Review» del 1899, dev'essere apparsa improbabile allo stesso Frazer, che pochi anni dopo (nell'articolo del 1905), ne propone una terza, anch'essa abbastanza fantasiosa. Il totemismo, egli sostiene adesso, ha la sua più lontana origine nelle credenze primitive sul concepimento dei figli. I «selvaggi», secondo Frazer e molti suoi contemporanei (ma è un punto su cui si svilupperanno in seguito violente discussioni), ignorano il nesso causale tra rapporti sessuali e concepimento. Credono invece che il bambino sia la reincarnazione di un antenato, e che il suo concepimento avvenga con l'ingresso nel corpo della donna di uno

spirito che risiede in un animale, pianta o altro elemento dell'ambiente naturale. Queste entità naturali sono dunque considerate come antenati totemici. In una fase arcaica dell'evoluzione, l'individuazione del totem sarebbe affidata al caso (per esempio, è riconosciuto nella cosa che la donna sta guardando quando avverte per la prima volta il movimento fetale); in una fase successiva, il totem si stabilizzerebbe, legandosi in modo permanente a un clan esogamico.

L'inconsistenza di queste teorie è oggi palese. Le ho riportate solo per sottolineare ancora una volta l'approccio speculativo così caratteristico di Frazer, tutto teso a ricostruire ipotetici e tortuosissimi percorsi argomentativi del «filosofo selvaggio». Se un gentiluomo vittoriano credesse di discendere da un totem, come avrebbe ragionato per giungere a questa conclusione? – è così che Frazer sembra impostare la spiegazione del totemismo. D'altra parte, occorre ricordare una volta di più che egli stesso attribuiva ben poca importanza alle ipotesi teoriche, concentrando invece le sue energie sulla raccolta e sulla ordinata disposizione dei fatti. *Totemismo ed esogamia* è in effetti un'enorme raccolta di documenti, esaminati con puntiglio, accostati con attenzione, nel tentativo di comprendere la logica interna delle istituzioni totemiche. A rileggerlo oggi, con Lévi-Strauss in mente, potremmo anche considerarlo come una buona illustrazione della funzione ordinatrice dell'intelletto e delle sue procedure di «logica concreta». Lo potremmo cioè anche leggere come un libro strutturalista, se non fosse per l'ossessiva interferenza dell'idea fissa di Frazer, l'idea che dietro a tutti questi fatti debba per forza esserci una credenza, una superstizione, un errore. Come si vedrà, è proprio questo il principale rimprovero che gli muove Wittgenstein.

Un'ultima osservazione. *Totemismo ed esogamia*, al pari del *Ramo d'oro*, è un'opera di grande erudizione, che riunisce una gran massa di documenti tenendoli insieme con un debole collante interpretativo. Entrambe le opere sono oggi scientificamente superate, sia sul piano empirico che su quello teoretico. La differenza è che il lavoro sul totemismo manca di quella peculiare qualità testuale che il *Ramo d'oro* invece possiede. Resta più simile a un arido trattato scientifico che a un'appassionante *detective story*. Soprattutto, manca di quel sottile gioco di esplorazioni, di

rimandi, di indizi, di corti circuiti simbolici che fanno invece del *Ramo d'oro*, come si è detto, un fascinoso romanzo sull'identità culturale dell'Occidente.

4. *La terza edizione del* Ramo d'oro

Completata l'opera sul totemismo, Frazer si concede una lunga vacanza in Europa, per riprendere poi subito il lavoro di revisione del *Ramo d'oro*. Questa terza edizione, la più ampia e completa, lo impegnerà fino al 1915. In questi stessi anni, egli accetta (per motivi soprattutto economici) l'offerta di tenere dei cicli di conferenze (le Gifford Lectures) presso l'Università di St. Andrews. Il tema che sceglie è quello, tipicamente tyloriano, delle credenze nell'immortalità dell'anima e del culto dei morti (riprendendo così il tema del suo primissimo intervento al Royal Anthropological Institute del 1885). Tiene due cicli di conferenze, che nel 1913 pubblica con il titolo *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (*La credenza nell'immortalità e il culto dei morti*). A questo primo volume se ne aggiungeranno poi altri due, rispettivamente nel 1922 e nel 1924. Sempre su questo tema, vale anche la pena di citare un'opera successiva, pure in tre volumi, dal titolo *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (*La paura dei morti nelle religioni primitive*, 1933, 1934 e 1936, sulla base delle Wyse Lectures tenute ad Oxford; le prime due parti sono raccolte in traduzione italiana, in Frazer 1978).

Si tratta in entrambi i casi di opere decisamente minori, costruite come album di illustrazioni di credenze e pratiche tratte dagli inesauribili quaderni di appunti etnografici di Frazer, e organizzate secondo la provenienza geografica. Sul piano teoretico, Frazer si dimostra qui seguace ortodosso della dottrina animistica. La credenza nella sopravvivenza dell'anima, egli sostiene, deriva dall'esperienza del sogno; il culto dei morti ne è una conseguenza, spiegata dalla paura del loro possibile ritorno sotto forma di spiriti. Sono le stesse tesi espresse nella sua conferenza del 1885. È singolare come a trent'anni di distanza Frazer non sembri minimamente interessato ad approfondire la comprensione del problema; e come non si sforzi neppure di confrontarsi con le diverse sensibilità che in questo campo l'antropologia

cominciava ad esprimere. Sensibilità che pure avevano trovato voce nello stesso Robertson Smith, con la sua insistenza sull'amore piuttosto che sulla paura, e sulla psicologia sociale piuttosto che su quella individuale, come basi del culto religioso. In opere minori come queste resta assai poco della brillante creatività del *Ramo d'oro*: esse mostrano una certa inerzia e ripetitività, qualità che saranno purtroppo tipiche dell'ultima fase della carriera frazeriana.

D'altra parte, è probabile che Frazer affrontasse volutamente un'opera come *La credenza nell'immortalità* con una certa leggerezza, considerandola quasi come passatempo o diversivo rispetto al lavoro più impegnativo che stava svolgendo. In quegli anni, stava infatti ultimando il suo capolavoro. L'*editio maior* del *Ramo d'oro* esce in sette parti e dodici volumi, dal 1911 al 1915. Le parti rispecchiano in sostanza le sezioni della seconda edizione. Vale la pena di riportarne i singoli titoli, non foss'altro per il valore evocativo che col tempo essi hanno assunto nella cultura novecentesca. L'ordine è quello di apparizione:

– Parte I: *The Magic Art and the Evolution of Kings* (*L'arte magica e l'evoluzione della regalità*, in due volumi, che inglobano fra l'altro il materiale delle *Lezioni sulla storia antica della monarchia*);

– Parte II: *Taboo and the Perils of the Soul* (*Il tabù e i pericoli dell'anima*);

– Parte III: *The Dying God* (*Il dio morente*);

– parte V: *Spirits of the Corn and of the Wild* (*Gli spiriti del grano e delle selve*, in due volumi);

– Parte VI: *The Scapegoat* (*Il capro espiatorio*);

– Parte VII: *Balder the Beautiful* (*Balder il bello*, in due volumi);

– Parte IV: *Adonis Attis Osiris* (*Adone Attis Osiride*, in due volumi, ampliamento dell'anticipazione già apparsa nel 1906);

– Indici e bibliografia, in volume a parte.

Nonostante le accresciute dimensioni, la terza edizione non apporta molti cambiamenti sostanziali rispetto alla seconda. Il disegno compositivo diviene in qualche modo più solenne e grandioso, ma la struttura dell'opera non cambia. Le aggiunte riguardano prevalentemente aggiornamenti etnografici. Per fare solo un esempio, Frazer riesce finalmente a scovare ciò che aveva sempre cercato, vale a dire un riscontro etnografico del *Rex Nemorensis*. L'antropologo C. Seligman lo informa di aver scoperto l'esistenza, nella popolazione nilotica degli Shilluk, di una figura di re divino che viene messo a morte ritualmente al primo segno di indebolimento del suo vigore fisico, e che in passato era soggetto a una regola di successione tramite duello molto simile a quella del re del bosco. La concordanza è straordinaria. Va da sé che Seligman era un appassionato lettore del *Ramo d'oro*; gli africanisti smentiranno in seguito molti dei suoi dati, accusandolo di aver sovra-interpretato l'evidenza etnografica proprio alla luce delle teorie frazeriane. Un bell'esempio di circolarità tra fatti e teorie [per una discussione del tema della regalità divina nell'antropologia post-frazeriana v. Feeley-Harnik 1985, De Heusch 1997, Riccardo 1997].

Anche le principali ipotesi teoriche e interpretative restano le stesse. Si può semmai segnalare come nella terza edizione si attenui sensibilmente l'aggressiva polemica antireligiosa e anticristiana della seconda. Gli accostamenti tra la figura del Cristo e quella «primitiva» del dio morente si fanno più sfumati e meno espliciti. Il capitolo sulla «Crocefissione di Cristo», che come si è visto giocava un ruolo cruciale nella seconda edizione, viene espunto dal testo e ridotto ad appendice del volume sul capro espiatorio. Anche in seguito alle numerose critiche ricevute, Frazer ammette infatti che l'ipotesi avanzata in quella sede (la crocefissione come episodio di un rituale magico di morte e resurrezione) era troppo incerta e speculativa. Il capitolo sparirà poi definitivamente dall'edizione abbreviata, la più letta dal grande pubblico. Un taglio mosso da cautele filologiche, ma anche sintomo di un atteggiamento più morbido e simpatetico verso il Cristianesimo (abbiamo già discusso le oscillazioni di Frazer in proposito).

Più morbida e sfumata si fa anche l'insistenza di Frazer sul tema del progresso e dell'inevitabile trionfo della ragione. S. Hyman [1962: 247] suggerisce di leggere il *Ramo d'oro* come il racconto epico dell'ideale ascesa dell'umanità verso la scienza – allo stesso modo in cui l'*Eneide*, ad esempio, era stata l'epica dell'ascesa di Roma come dominatrice del mondo. Tuttavia, soprattutto nella terza edizione, il tono epico mostra varie incrinature.

Le metafore dominanti non sono più quella militaresca dei cannoni della scienza che abbattono le antiche mura della superstizione, né quella teologica della luce abbagliante che dissipa le tenebre: sono invece ricorrenti le immagini che dipingono la ragione o la civiltà come una sottile crosta sotto cui ribolle un vulcano, o come un ristretto cerchio di fioca luce oltre il quale si estendono sterminate regioni di oscurità. L'errore del «selvaggio», che confonde realtà e fantasia, non è più oggetto di derisione, ma viene compreso e perdonato come un errore quasi «naturale», conseguenza della generale condizione umana:

> Il cerchio dell'umana conoscenza, illuminato dalla fredda e fioca luce della ragione, è infinitamente piccolo, mentre infinitamente vaste sono le regioni oscure dell'umana ignoranza, che si estendono al di là di quel cerchio luminoso. Così, l'immaginazione ama spingersi verso il confine, e diffondere nell'oscurità là fuori i riflessi caldi e riccamente colorati della sua magica lanterna; e quindi, scrutando nel buio, essa può facilmente scambiare i riflessi e le ombre della sua stessa figura per esseri reali che si muovono nell'abisso. In breve, pochi sono gli uomini che distinguono chiaramente la linea che divide il conosciuto dallo sconosciuto; per la gran parte, vi è una incerta terra di confine dove la percezione e la concezione si confondono indissolubilmente [*Spirits of the Corn*, I: VII].

Anche in passi come questi, Frazer non cessa di essere un illuminista e un progressista. Ma il suo illuminismo assume peculiari risonanze malinconiche ed elegiache – tanto che il tono sembra smentire la lettera delle esplicite dichiarazioni di fede nel progresso e nell'evoluzione. A ben guardare, il *Ramo d'oro* parla più della permanenza del primitivo che non del suo superamento. Non esorcizza il pensiero selvaggio più di quanto non lo evochi; non libera la modernità dalle sue inquietudini, ma ne instilla semmai di nuove. Non dimentichiamo fra l'altro che Frazer scrive la terza edizione alle soglie della Grande Guerra, quando la *belle époque* stava per trascorrere in un'epoca di barbarie, tra le più terribili e sanguinose mai conosciute dalla storia umana. Per quanto egli eviti riferimenti diretti alla realtà contemporanea, un certo suo pessimismo è palese, soprattutto nei momenti in cui più si abbandona alla fantasia letteraria. La tragica follia dell'uomo domina la storia oggi non meno di ieri. Questa sembra essere la

sua convinzione – dalla quale discende una filosofia della storia assai poco hegeliana, in cui le conquiste della ragione sono sempre limitate e precarie. Non vi sono certezze sul futuro, dunque. L'immagine del futuro che egli propone è sconcertante per un pensatore positivista. Sviluppando una metafora della storia come ordito composto da tre fili, nero (magia), rosso (religione) e bianco (scienza), si chiede

> quale sarà il colore della trama di cui i fati stanno ora intrecciando i fili sul telaio del tempo? Bianca o rossa? Noi l'ignoriamo. Una pallida e vacillante luce illumina le parti già ordite, il resto si nasconde nella nebbia, nell'ombra, nel buio [*GBa.*: 1097].

Oltre a quelle riguardanti il Cristianesimo, vi sono altre audaci ipotesi filologiche su cui Frazer tenta di cautelarsi nella terza edizione. Mi riferisco soprattutto a quelle che lo portavano a collegare il re del bosco con il mito ariano di Balder – tramite l'identificazione dell'albero di Nemi con la quercia e del ramo d'oro con il vischio. Ne risulta un indebolimento della «connessione ariana» [Fraser 1990: 201] nella spiegazione del rituale di Nemi. Non che Frazer sconfessi o modifichi le sue ipotesi originarie. Le mantiene, cercando però di coprirsi le spalle dal punto di vista metodologico. Riconosce infatti che questa connessione storico-religiosa era poco più di un pretesto per accostare due serie distinte ma affini di fenomeni culturali; e, di conseguenza, afferma che l'eventuale smentita dell'ipotesi non avrebbe tutto sommato un grande peso sulla portata generale della sua opera. Un passo dell'Introduzione a *Balder the Beautiful* esplicita con grande chiarezza questo punto:

> Sono oggi meno che mai disposto a insistere sull'analogia tra il sacerdote italiano e il dio norvegese; l'ho tuttavia mantenuta, poiché mi dà il pretesto di discutere non solo la questione generale dell'anima esterna nella superstizione popolare, ma anche le feste del fuoco europee, dal momento che il fuoco ha un suo ruolo sia nel mito di Balder che nel rituale del bosco di Aricia. Così, nelle mie mani, Balder il Bello diviene poco più di un cavallo da tiro, con il compito di trainare due pesanti carichi di fatti [*Balder*, I: V-VI].

Questa ammissione porta però Frazer a smascherare l'artificio retorico su cui l'intera opera è costruita – dunque, a minimizzare l'importanza dell'intreccio del *Ramo d'oro* rispetto al suo contenuto, per così dire, enciclopedico. La stessa figura del re del bosco perde così la sua centralità:

> E ciò che vale per Balder si applica ugualmente allo stesso sacerdote di Nemi, l'eroe nominale della lunga tragedia della follia e della sofferenza umana che si è dipanata davanti ai lettori di questi volumi, e su cui sta ora per calare il sipario. Anch'egli, nonostante le sue vesti pittoresche e la gravità con cui calca la scena, non è che un burattino; è tempo dunque di smascherarlo, prima di riporlo nella sua scatola [*Ibidem*].

Allo stesso modo, nell'Introduzione generale all'*editio maior*, Frazer giustifica la scelta dell'intreccio centrato sul re del bosco solo come tentativo di «presentare i materiali in forma più artistica, in modo da attrarre, forse, anche quei lettori che potevano esser respinti da un'organizzazione dei fatti più strettamente logica e sistematica». Infatti

> il pittoresco ambiente naturale che circonda il sacerdote di Nemi, tra i boscosi colli dell'Italia, lo stesso mistero che lo circonda, e non da ultimo, l'irresistibile magia dei versi virgiliani, tutto ciò contribuisce a gettare una luce incantata sulla tragica figura con il Ramo d'Oro, e la rende adatta a stare al centro di una oscura tela. Ma spero che il grande rilievo che egli trova nelle mie pagine non porti i lettori a sopravvalutarne l'importanza storica, in confronto a quella di altre figure che stanno nell'ombra dietro di lui; né, d'altra parte, li porti ad attribuire alla mia teoria su di lui e sul suo ruolo un grado di probabilità più alto di quanto meriti [Frazer 1911, I: VIII-IX].

Frazer svela al lettore il trucco, per così dire, per timore di esser preso troppo alla lettera. Il vero obiettivo scientifico del *Ramo d'oro* è quello di fornire un'ampia rappresentazione dell'«evoluzione della religione e della società primitiva»; e la credibilità di questa rappresentazione è del tutto indipendente dalla verità delle ipotesi storiografiche che costituiscono il *plot*. C'è però da chiedersi se possiamo davvero credere a Frazer quando, interpretando se stesso, separa così nettamente il momento scientifico da quello artistico o immaginativo, riservando a quest'ultimo un ruolo meramente strumentale (catturare l'attenzione dei lettori distratti). Non è proprio l'inestricabile intreccio di immaginazione e scienza a rendere così peculiare il *Ramo d'oro*? Non sono le continue oscillazioni tra l'eruduzione accademica e l'evocazione letteraria, l'alternanza tra il pignolo rigore delle note a piè di pagina e la sfrenata libertà delle invenzioni metaforiche, a costituirne il fascino?

Del resto, è proprio l'estrema dilatazione del testo che contribuisce a rendere sempre più flebile la struttura argomentativa dell'opera. L'intelaiatura di ipotesi storiografiche e teoretiche su cui essa è costruita sembra sempre più inadeguata, indipendentemente dalla sua credibilità, a sostenere la massa straripante degli esempi e delle «prove» accumulate. Accade così, come effetto di lettura, che i «fatti» passati in rassegna perdano quasi ogni legame con i passaggi argomentativi che dovrebbero sostenere. Il testo si frantuma in una miriade di resoconti descrittivi e soprattutto narrativi, di «storie» che acquistano autonomia e vita propria. Difficilmente il lettore può evitare di smarrirsi in questo labirinto testuale, che lo porta a deviare continuamente dalla strada principale verso sentieri secondari; difficilmente può evitare di lasciarsi catturare dalle sollecitazioni narrative, perdendo il filo della continuità logica e argomentativa. Questa caratteristica del *Ramo d'oro* è stata ben compresa da uno scrittore come J.L. Borges, che non ha esitato a inserirne degli estratti nelle sue antologie di letteratura fantastica. Eccone un esempio, tratto da *Balder the Beautiful*, che porta il titolo «Vivere per sempre»:

> Un altro racconto, ritrovato nel ducato di Holstein, vicino ad Oldenburg, parla di una gran signora che mangiava e beveva allegramente e aveva tutto ciò che il cuore può bramare, e che desiderò vivere per sempre. Nei primi cento anni tutto andò bene, ma poi cominciò a restringersi ed aggrinzirsi, fino a che non poté più camminare, né reggersi in piedi, né mangiare, né bere. Ma nemmeno poteva morire. Agli inizi l'alimentavano come se fosse una bambina, ma finì col diventare tanto minuta che la misero in una bottiglia di vetro e la appesero nella chiesa. Sta ancora lì, nella chiesa di Santa Maria a Lubecca. Ha la grandezza di un topolino e una volta all'anno si muove [in Borges et al. 1981: 229].

È per questi motivi che il *Ramo d'oro* sarà apprezzato sempre meno dagli accademici – e in specie dagli antropologi – e sempre più dal grande pubblico e dal mondo letterario. La terza edizione riscuote un grande successo editoriale. In dieci anni sono vendute circa 36.000 copie dei suoi diversi volumi.

Nel 1922, Frazer si risolve a pubblicare l'edizione abbreviata, in volume unico. Per la verità il lavoro di sintesi fu compiuto quasi interamente da Lilly che, armata di forbici e colla, si limitò a ritagliare e montare i passi più significativi della terza edizione. La struttura generale dell'opera restò intatta: furono eliminate note, bibliografia e parte del materiale etnografico e documentario giudicato meno influente. L'apporto creativo di Frazer all'edizione ridotta fu minimo. Sappiamo solo con certezza che egli lesse le bozze, riportandone un parere favorevole: «trovo che l'argomentazione, liberata da molti esempi e digressioni, guadagni in forza e chiarezza», scriveva all'editore [cit. in Fraser 1994: XLI]. L'edizione abbreviata, in effetti, guadagna in «leggibilità» dal punto di vista letterario. La «trama» si delinea in modo più netto – secondo quelle che erano le originarie intenzioni di Frazer, come si ricorderà; e la narrazione non rischia di restare impigliata nell'impressionante apparato di note e bibliografia.

D'altra parte, e per questi stessi motivi, l'opera subisce anche un impoverimento, una perdita di respiro. Le dimensioni monumentali e l'apparato di erudizione sfoggiato nell'*editio maior* sono parti integranti del testo, che contribuiscono in modo determinante a costituirne l'autorità. Tagliandoli, non si sottrae soltanto una certa quantità di informazione superflua, ma si modifica il complessivo equilibrio testuale. Come Freud e forse pochissimi altri scrittori, Frazer riesce a presentare profondi spunti immaginativi sotto forma di rigoroso e distaccato discorso scientifico; questo è il suo punto di forza, che tanto colpirà – come vedremo – l'intera stagione del modernismo artistico e letterario. Il lettore del *Ramo d'oro* è catturato proprio dal peculiare e felice connubio di narrazione ed erudizione, aperture evocative e puntigliosità accademica, spunti letterari e note a pie' di pagina. Questo equilibrio va in parte perduto nell'edizione ridotta. Così come vanno perduti alcuni dei passaggi più arditi e «scandalosi» delle precedenti edizioni – in particolare, quelli riguardanti la contiguità tra cristianesimo e culti pagani. Rivolgendosi al grande pubblico, Frazer e signora accentuano le cautele verso gli aspetti che più scopertamente rischiano di offendere la morale religiosa e sessuale del loro tempo. Scompaiono così molte delle sequenze «contro-bibliche»: è definitivamente eliminato il capitolo sulla crocefissione di Cristo, ma anche le sezioni dedicate al matriarcato primitivo, alla prostituzione sacra, alla sessualità nel mondo antico e così via. Talvolta la differenza è sottile, e basta tagliare un paragrafo o un solo periodo per mutare il senso dell'argomentazione. Ecco un esempio che mi pare indicativo, relativo all'irriverente accostamento tra l'Eucarestia cattolica e il pasto rituale del dio nelle culture primitive. Scrive Frazer:

> Ora è facile comprendere perché un selvaggio desideri mangiare la carne di un animale o di un uomo che considera divino: egli crede così di partecipare agli attributi e ai poteri della divinità. Quando si tratta del dio del grano, il grano è il suo vero corpo; il vino è il sangue del dio della vite; mangiando il pane e bevendo il vino il fedele consuma il vero corpo e il vero sangue del suo dio. Pertanto il bere vino nei riti di una divinità della vite, come Dioniso, non è una gozzoviglia ma un sacramento solenne. Pure viene l'epoca in cui le persone ragionevoli provano difficoltà a comprendere che uomini sani di mente credano di consumare nel pane e nel vino il corpo e il sangue di un dio. «Quando chiamiamo il grano Cerere e il vino Bacco, – dice Cicerone, – adoperiamo un comune tropo, ma immaginate forse che esista una persona così pazza da credere che ciò che mangia sia un dio?».

Fin qui l'edizione abbreviata [*GBa*: 776], che riprende fedelmente un passo tratto da *Spirits of the Corn and of the Wild*. Per inciso, Frazer sovrainterpreta il passo di Cicerone (tratto dal *De natura deorum*), che polemizza con le concezioni stoiche e non si riferisce alla transustanziazione [v. su questo punto Consolino 1984: 55-56]; ma questo rende semmai più forte il senso della sua posizione. Nell'originale della terza edizione, il paragrafo proseguiva per poche ma significative righe, che vengono tuttavia tagliate:

> Nello scrivere così, il filosofo romano non poteva prevedere che nella stessa Roma, e nei paesi che da lei hanno derivato il loro credo, questa credenza che egli stigmatizza come folle era

> destinata a persistere per migliaia di anni come dottrina cardine della religione, tra popoli che si vantano di possedere una religione illuminata a fronte delle cieche superstizioni dell'antichità pagana. Tanto poco possono, persino le menti più grandi di una generazione, prevedere le tortuose piste che la fede religiosa del genere umano seguirà nelle età a venire [*Spirits of the corn...*, vol. II: 168].

È chiaro che tagli come questi non avvengono solo per motivi di spazio. *Il ramo d'oro*, che si era conquistato fama di libro scabroso e pericoloso (come molte testimonianze mostrano [v. Fraser 1994: IX sgg.]), diviene più rispettabile; deludendo però, in questo modo, le aspettative di chi vedeva in esso proprio uno strumento di critica a *quella* morale religiosa e sessuale. Valgano per tutte le critiche rivolte a Frazer da Robert Graves, che, parlando nel suo *The White Goddess* degli studiosi cacciati dalle Università per le loro opinioni non convenzionali in materia religiosa, osserva:

> Sir James Frazer conservò fino alla fine il suo bell'appartamento al Trinity College di Cambridge grazie alla metodica prudenza con cui navigò le acque intorno alla sua pericolosa disciplina, isola proibita di cui egli, per così dire, rilevò le coste senza mai spingersi ad annunciarne apertamente l'esistenza. Ciò che egli diceva e non diceva era che le leggende, i dogmi e i riti cristiani sono l'affinamento di un grande corpus di credenze primitive e persino barbare, e che l'unico (o quasi) elemento originale del cristianesimo è la personalità di Gesù [Graves 1961: 281].

Una critica di codardia intellettuale cui farà eco Leach, osservando come Frazer sia «sempre accortamente ambiguo» quando parla del cristianesimo, e non si impegni mai direttamente a metterne in dubbio la verità. Mentre «offre indizi e insinuazioni», lascia tuttavia che sia il lettore a trarre le sue conclusioni – laddove «uno studioso di maggior valore avrebbe espresso il suo punto di vista in modo meno ambiguo, rischiando la tempesta di critiche che ciò poteva suscitare» [Leach 1961: 380].

In altre parole, Frazer non mantiene quello che sembrava promettere (in particolare, con la seconda edizione del 1900). Si deve però notare che critiche come queste, seppur non arbitrarie, mostrano scarsa comprensione delle peculiarità del lavoro frazeriano. Sia Graves che Leach, da diversi versanti, sembrano pretendere un atteggiamento di aperta denuncia e un impegno «politico» che in realtà sono estranei sia al temperamento intellettuale di Frazer, sia alla cultura tardo-vittoriana cui egli appartiene. Un temperamento e una cultura che prediligono al contrario i registri dell'allusione, dello «spostamento» e dell'ironia. Inoltre, abbiamo visto nel capitolo precedente come l'ambiguità di Frazer verso la religione nasconda qualcosa di più complesso dell'ipocrisia e della convenienza.

In ogni caso, l'edizione ridotta conserva buona parte della forza di quella maggiore. Anch'essa supera le 30.000 copie vendute negli anni Venti, per divenire poi (e restare fino ad oggi) uno dei best-seller mondiali della saggistica, tradotto in moltissime lingue. Per Frazer si apre un periodo di grande notorietà e di pubbliche onorificenze, fra cui il conferimento della *knighthood* (1914), l'ammissione alla Royal Society (1920) e all'Ordine di Merito (1925), dottorati onorari a Cambridge (1920) e alla Sorbona (1921); riconoscimenti cui fa però da *pendant* la crescente indifferenza e freddezza dei suoi colleghi antropologi, che in nome della scienza stanno ormai battendo altre strade.

5. *Il folklore nel Vecchio Testamento*

Completata la fatica dell'*editio maior*, Frazer e la moglie abbandonano (sul serio, questa volta) Cambridge, trasferendosi a Londra, nell'area del Temple. Siamo alle soglie della prima guerra mondiale. L'ormai sessantenne *Sir* James non sembra però particolarmente coinvolto nei turbamenti politici dell'epoca, e continua a dedicarsi al suo lavoro con il consueto vigore. Negli anni della guerra, compone quella che può considerarsi l'ultima sua grande opera antropologica, vale a dire *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (*Il folklore nel Vecchio Testamento*), uscita in tre volumi nel 1918.

Si tratta di un commentario al testo biblico, che tenta di estrarne indicazioni sulla cultura e sul folklore dell'antica civiltà ebraica. Frazer legge cioè la Bibbia come una fonte etnografica, sottoponendola alla prova del metodo comparativo: enuclea una

serie di motivi culturalmente rilevanti, e per ognuno di essi produce – secondo il suo consueto stile – una grande massa di raffronti etnografici. Ecco come nella Prefazione enuncia il suo programma:

> Tutte le razze civilizzate sono emerse, in un periodo o nell'altro, da uno stato selvaggio, più o meno simile allo stato in cui ancor oggi si trovano molte razze arretrate; e molto tempo dopo che la maggior parte degli uomini di una comunità hanno smesso di comportarsi da selvaggi, nei loro usi e nelle loro istituzioni sopravvivono non poche tracce dei vecchi e più rozzi modi di vivere e di pensare. Queste sopravvivenze sono ciò che si definisce folklore. [...] Nonostante gli antichi ebrei abbiano raggiunto un alto grado di sviluppo morale e religioso, non v'è ragione di credere che essi rappresentino un'eccezione a questa legge generale. [Infatti] la loro letteratura contiene molti riferimenti a credenze e pratiche che non si possono spiegare se non come rudimentali sopravvivenze di un livello culturale molto più basso [Frazer 1918, I: VII].

Frazer aveva ereditato da Robertson Smith l'interesse per gli studi biblici; li aveva però approfonditi soprattutto a partire dal 1905, quando aveva intrapreso lo studio dell'ebraico e si era potuto accostare al testo in lingua originale. Nel 1907, in occasione di una *Festschrift* dedicata a Tylor, aveva scritto un saggio che prefigurava *Folk-lore in the Old Testament* (e che portava lo stesso titolo). Sia quel saggio, sia i successivi tre volumi, sono opere assai poco sistematiche. Lo stesso Frazer, nel proporne la pubblicazione a MacMillan, ne parla come di una serie di «notazioni staccate, che possono esser ampliate indefinitamente volta per volta» [cit. in Ackerman 1987: 185]. Siamo cioè nel campo del commentario – genere prediletto da Frazer, come si è visto, poiché gli consente di sfoggiare liberamente la sua erudizione, senza eccessive preoccupazioni di architettura testuale. Dunque, l'opera si limita a seguire la narrativa biblica, selezionando gli episodi ritenuti più significativi e sottoponendoli a trattamento comparativo. Si succedono così, con ampiezza disuguale, capitoli sulla creazione dell'uomo, la sua caduta, il marchio di Caino, il diluvio universale (il capitolo più lungo, basato su una precedente *Huxley Lecture*), la torre di Babele, il giuramento di Abramo, l'ultimogenitura di Giacobbe, le due mogli di Giacobbe, etc.

Il metodo, come al solito, consiste nell'accumulare «fatti» tratti dai più svariati contesti storico-culturali, sulla base della loro somiglianza formale con gli episodi biblici: questi ultimi si rivelano invariabilmente come versioni mascherate o distorte di più fondamentali nuclei mitico-rituali. Il risultato non è un'etnografia degli antichi ebrei: anzi, la specificità della loro cultura si perde, riassorbita nell'universale e indifferenziato strato di roccia del pensiero selvaggio. Frazer non sembra mai aver compreso le critiche che venivano mosse a questo suo uso indiscriminato del metodo comparativo. In una conferenza tenuta a Cambridge nel 1921, *The scope and method of mental anthropology* [*Il fine e il metodo dell'antropologia mentale* (poi in Frazer 1931)], egli risponde così a chi sostiene che la comparazione fra tratti culturali si debba limitare ad aree omogenee:

> Basta riflettere un po' per convincersi che una simile restrizione, anche se fosse praticabile, non sarebbe affatto saggia; anzi, sarebbe disastrosa. Noi compariamo le cose sulla base della loro somiglianza, e la somiglianza non ha a che fare con la distanza [cit. in Hyman 1962: 274].

Il che mostra quanto a Frazer fosse estraneo il concetto di *contesto* culturale. Nella stessa conferenza, per inciso, egli difende esplicitamente anche il ruolo dell'antropologo «da tavolino», sostenendo che il lavoro comparativo richiede capacità diverse dall'osservazione sul campo, e può esser svolto meglio da «casa». Il sapere scientifico, sembra voler dire Frazer, non può esser decentrato: e ciò lo conduce a una commovente quanto improbabile visione della «sua» Cambridge come capitale antropologica del mondo intero (ultimo caposaldo, forse, del declinante impero britannico):

> Mi piacerebbe veder sorgere a Cambridge una sorta di ufficio centrale, che riceva ed esamini resoconti antropologici da tutte le parti del mondo, e dal quale possano in cambio irradiarsi domande, spunti, suggerimenti e, perché no, teorie, dirette agli osservatori che si trovano nelle più remote regioni della Terra. In questo modo, si manterrebbe una perpetua circolazione di fatti e di idee tra l'ufficio centrale e le filiali esterne: l'osservazione alimenterebbe la teoria, la teoria stimolerebbe l'osservazione.

> L'Università diverrebbe, per così dire, un faro da cui i raggi della scienza si diffondono ad illuminare molti angoli oscuri della Terra [*Ibidem*: 275].

Tornando a *Folklore nel Vecchio Testamento*, l'opera ebbe un buon successo di pubblico e di critica – tanto che nel 1923 Frazer ne realizzò una versione abbreviata ed economica, in volume unico. Rispetto ai tempi di Robertson Smith, l'interpretazione storico-antropologica della Bibbia non era più una scandalosa novità. Tuttavia, in un'epoca di grande mutamento culturale, il libro di Frazer si impose soprattutto come potente attacco scettico al vecchio dogmatismo religioso. Il dominante clima modernista provava un fascino particolare nel veder evidenziati i contenuti primitivi del testo sacro, «decostruito» fino a ridurlo a collezione di usanze barbare e di bizzarre mitologie – allo stesso modo in cui il *Ramo d'oro* aveva «decostruito» altri pilastri della cultura occidentale, divertendosi a scoprire ovunque il selvaggio sotto il civilizzato.

Dal punto di vista più propriamente antropologico, la fortuna di *Folklore nel Vecchio Testamento* è stata più modesta. Se l'opera si è guadagnata un posto nella storia degli studi, è soprattutto in virtù di un singolo capitolo, quello sulle due mogli di Giacobbe; capitolo peraltro molto ampio, tanto da costituire una sorta di trattato a sé stante [se ne veda la traduzione italiana in Frazer 1991]. Qui Frazer affronta per la prima volta un tema che diverrà classico nei successivi studi sulla parentela, quello del matrimonio tra cugini incrociati. Nel tentativo di spiegare il matrimonio, apparentemente bizzarro, di Giacobbe con le due figlie del fratello di sua madre (Lia e Rachele), Frazer si imbatte in un fondamentale meccanismo regolativo della parentela nelle società tradizionali. La sua analisi mostra una singolare sensibilità protostrutturalista, per così dire; e la discussione che ne risulta, incentrata sui probemi dello scambio matrimoniale, dell'esogamia, del tabù dell'incesto, resterà a lungo un nodo cruciale della disciplina. Tant'è vero che Lévi-Strauss [1947: 201 sgg.], di solito poco tenero con Frazer, gli riconoscerà il merito di aver intuito per primo l'importanza e l'universalità dell'organizzazione dualistica e dei sistemi classificatori – anche se, egli afferma, i suoi pregiudizi evoluzionistici lo spingevano a interpretare erroneamente in termini di successione temporale quelli che sono nessi strutturali tra i fenomeni [v. su questo punto anche Bettini 1991: 250].

6. *Le ultime opere*

Negli anni Venti Frazer tornò a dedicarsi al suo primo amore, i classici. Curò infatti l'edizione e il commentario di due importanti testi, uno greco e l'altro latino: la *Biblioteca* di Apollodoro, uscito nel 1921, in due volumi, nella prestigiosa collana della Loeb Library, e i *Fasti* di Ovidio, pubblicati nel 1929 da MacMillan, in cinque volumi (e due anni dopo nella stessa Loeb Library, in volume unico con il commentario drasticamente ridotto). Entrambi i testi interessavano a Frazer perché strettamente connessi con la mitologia e il folklore. Il primo (a lungo attribuito ad Apollodoro di Atene, autore vissuto nel II secolo a C., ma probabilmente opera più tarda – almeno del I secolo d.C.) è una compilazione di miti e leggende, che ripercorrono l'intera storia della Grecia: pur non distinguendosi per particolari pregi stilistici (come lo stesso Pausania, del resto), ha grande valore documentario, dal momento che si basa su fonti letterarie altrimenti perdute. Il lavoro di Frazer consiste nella traduzione, in un apparato di note che raffrontano le versioni dei miti fornite dal testo con quelle di altri autori greci, e in un'appendice che discute comparativamente alcuni motivi mitologici, e che include anche materiali etnografici.

A lavoro compiuto, Frazer se ne dichiarerà deluso: forse perché le caratteristiche della collana, che richiedeva testi di dimensioni ridotte, gli avevano impedito di sviluppare il commentario a suo piacimento. Come si è visto, infatti, il suo interesse per i classici non era mai meramente filologico. Da notare, a proposito dell'edizione della *Biblioteca*, che in essa Frazer trova il modo di enunciare con chiarezza la sua teoria sul *mito*. Su questo tema, in passato, egli aveva assunto posizioni diverse e talvolta contraddittorie, passando da una teoria cognitivista (il mito come spiegazione pseudo-scientifica di eventi naturali), a una ritualista (il mito come spiegazione a posteriori del rituale), a una evemerista (il

mito come eco di eventi reali e delle azioni di grandi uomini realmente esistiti). Nell'Introduzione alla *Biblioteca* Frazer si schiera sul versante cognitivista, definendo i miti come «errate spiegazioni di fenomeni, sia della vita umana che della natura esterna, [...] originate in quella stessa istintiva curiosità per le cause delle cose che, in stadi più avanzati del sapere, trova soddisfazione nella filosofia e nella scienza» [cit. in Hyman 1962: 275-276]. Riserva invece la concezione evemerista alle *leggende*, definite come tradizioni, orali o scritte, che si riferiscono ad eventi o a vicende di persone realmente esistite, ma che contengono un miscuglio di verità e falsità. Ancora, distingue i miti e le leggende dalle *fiabe* (*folktales*), narrazioni totalmente fantastiche di autore sconosciuto, tramandate di generazione in generazione, il cui unico scopo è quello di divertire l'ascoltatore, senza neppure pretendere di presentarsi come vere.

Nonostante la chiarezza di queste definizioni, resta però una fondamentale ambiguità nella concezione frazeriana del mito. Da un lato, essa appare rozzamente riduzionista: insistere sull'elemento della falsità come criterio distintivo equivale a leggere il mito secondo una logica di valore-di-verità che non gli appartiene, e può impedire di coglierne la ricchezza espressiva e la funzionalità sociale. Ma dall'altro lato, nel sottolineare la falsità delle narrazioni mitologiche, Frazer vuol far anche risaltare in positivo la loro dimensione fantastica e immaginativa. Egli insiste cioè sull'autonomia simbolica della funzione mitopoietica, e in questo senso si oppone al riduzionismo, soprattutto a quello sociologico. Da qui la sua polemica, sempre nell'Introduzione ad Apollodoro, contro gli studiosi ritualisti. Ossessionati dalla ricerca di una spiegazione sociale delle narrazioni mitologiche, afferma, essi finiscono per trascurarne la fondamentale dimensione estetica: «lo zelante studioso del mito e del rituale, attento più a cercare spiegazioni che a godersi il folklore di un popolo, è troppo incline a invadere il giardino del *romance* [...] e a gettare nella polvere i fiori della fantasia» [*Ibidem*: 276].

Frazer rivendica dunque al mito una peculiare dimensione *estetica*: posizione scandalosa per la moderna antropologia sociale, ma forse non così lontana dagli esiti più maturi della riflessione strutturalista. In essa, diversamente che nella grande stagione

del funzionalismo, si tenta di leggere le narrazioni mitologiche non più come forme oblique di una razionalità strumentale, ma, al contrario, come le più dirette manifestazioni di quelle che Lévi-Strauss chiama le strutture elementari dello spirito umano. È questa attenzione all'autonomia estetica della produzione mitografica uno dei motivi che hanno reso Frazer così popolare in campo letterario. Come ha osservato Northrop Frye [1981: 61], «Frazer [...] considera, al pari di un critico letterario, i miti come schemi di racconto a incastro, piuttosto che nei termini della funzione sociale da essi svolta nelle rispettive culture». Anche se, continua il critico americano, «per il fatto di aver letto tanta antropologia, [egli] pensava d'essere uno scienziato e andava pertanto soggetto ad attacchi di razionalismo che sembravano prenderlo come una specie di malattia».

Con i *Fasti* Frazer torna alla formula prediletta del commentario monumentale. L'opera di Ovidio (anch'essa monumentale, per quanto incompiuta) ripercorre poeticamente il calendario romano, descrivendone le feste civili e religiose e narrando storie sulla loro origine. Si tratta di una rassegna sulle tradizioni e sulla storia culturale di Roma, secondo lo stile della «poesia etiologica» di radici ellenistiche. Non diversamente da un'opera come l'*Eneide*, i *Fasti* si collocano in quel programma letterario dell'età augustea che mirava a compattare e a conferire profondità storica all'identità nazionale romana – anche se il poema virgiliano parte dall'«alto», dalla Grande Storia, per così dire, e quello di Ovidio dal «basso», dalla molteplicità delle tradizioni folkloriche. Per certi versi, com'è stato notato [Kezich 1984: 65], Ovidio compie un'operazione culturale non troppo diversa da quella compiuta da Frazer diciannove secoli dopo. Entrambi gli autori lavorano nel campo del folklore e dell'erudizione storico-culturale, tentando di trasformare queste «aride» materie in letteratura. Entrambi scavano sotto la superficie di una civiltà estremamente progredita e raffinata, ricercando origini e disvelando selvagge e inquietanti tradizioni – anche se, secondo Giovanni Kezich, i loro atteggiamenti sono di segno opposto: apollineo quello di Ovidio, che «esorcizza e ingentilisce le valenze più inquietanti del patrimonio mitologico, che vengono trasformate [...] nelle rassicuranti forme «classiche» del Pantheon augusteo»; dionisiaco quello di Frazer,

che al contrario «punta [...] a un dissolvimento del "classico" nella sua più ampia dimensione etnologica, proiettando la logica, le categorie del sapere barbaro, negli interstizi delle istituzioni della civiltà» [*Ibidem*: 65-66].

Il biografo di Frazer considera l'edizione dei *Fasti* come una tra le sue opere più riuscite ed equilibrate. Come con Pausania, egli può dar sfoggio a tutto il suo potenziale di studioso comparativista; mentre la necessità di restare aderente al testo gli impone maggior rigore e auto-controllo, impedendogli quelle continue e smisurate digressioni che caratterizzano invece certe sue compilazioni antropologiche [Ackerman 1987: 292 sgg.]. In effetti, i commentari ad Apollodoro e a Ovidio sembrano oggi molto meno datati di altre opere che Frazer pubblicò negli stessi anni. Ciò dipende forse dal fatto che gli studi classici, nel frattempo, hanno subito rivoluzioni meno radicali di quelli antropologici. Ma è anche indubbio che, dagli anni Venti, la creatività antropologica di Frazer sembra definitivamente esaurita. I suoi ultimi lavori hanno quasi tutti carattere meramente compilativo, e riescono ad esprimere assai poco di originale. Si tratta semplicemente di raccolte di dati etnografici organizzati per provenienza geografica, come nel caso dei già ricordati volumi su *La credenza nell'immortalità* e su *La paura dei morti nelle religioni primitive*, quello su *The Worship of Nature* (*Il culto della natura*, 1926, che raccoglie una serie di conferenze tenute ad Edimburgo nel 1924-25 sul culto del cielo, della terra e del sole), e quello dei *Myths of the Origin of Fire* (*Miti sull'origine del fuoco*, 1930).

In ogni caso, nell'ultima parte della sua vita (alla pubblicazione dei *Fasti* ha settantacinque anni), Frazer continua a lavorare con un'energia quasi incredibile. Non lo scoraggiano neppure i problemi alla vista, che dal 1931 si trasformano in cecità assoluta e lo costringono a ricorrere all'aiuto di segretari. Tra le opere pubblicate in questo periodo, occorre ancora ricordare alcune raccolte di scritti saggistici e letterari, come *The Gorgon's Head and Other Literary Pieces* [1927], *Garnered Sheaves* [1931] e *Creation and Evolution in Primitive Cosmologies and Other Pieces* [1935]. Troviamo qui, oltre alla riedizione di precedenti scritti antropologici, anche curiosi sconfinamenti nella produzione poetica, nell'autobiografia, nel dibattito politico. Interessante, fra

l'altro, un saggio su Condorcet e sull'idea di progresso dello spirito umano, in cui la rivoluzione bolscevica è presentata come principale esempio delle forze irrazionali e distruttive che minacciano la fragile crosta della civiltà. È un peculiare illuminismo pessimista, come già si è notato, quello che Frazer abbraccia: fiducia nella ragione umana, ma non nell'uomo stesso, che si lascia troppo spesso guidare dai ciechi impulsi delle passioni.

Tutte queste pubblicazioni degli anni Trenta sono dovute all'iniziativa di Lady Frazer, che assume e licenzia segretari, tiene i rapporti con l'editore, svolge instancabile politica di *public relations*. A lei si deve anche una bibliografia di Frazer, commissionata a T. Bestermann e uscita nel 1934, e il sostegno alla pubblicazione di due volumi concepiti come supplemento o aggiornamento, rispettivamente, al *Ramo d'oro* [*Aftermath*, 1936] e a *Totemismo ed esogamia* [*Totemica*, 1937] – volumi ammirevoli per esser opera di un ultraottantenne ma che, ovviamente, non aggiungono nulla di veramente nuovo al corpus frazeriano. Il pubblico li accoglie con qualche attenzione solo in virtù del nome dell'autore. L'ultimissimo progetto editoriale in cui Frazer si imbarca è la pubblicazione dei suoi quaderni di appunti antropologici, che escono in quattro volumi tra il 1939 e il 1940, a cura di Angus Downie, con il titolo *Anthologia Anthropologica*.

Negli ultimi anni, Frazer non è più autosufficiente e dipende sempre più dalla moglie. Su questa fase del loro *menage* si sprecano gli aneddoti, comici e tristi al tempo stesso. Sembra fra l'altro che lei lo costringesse ad ascoltare ogni giorno la lettura di alcune pagine dalle proprie opere – nonostante egli protestasse di preferire le opere degli altri. Frazer muore a Cambridge il 7 Maggio del 1941, all'età di ottantasette anni, seguito poche ore dopo dalla moglie. Non sappiamo con quanta lucidità avesse accolto le notizie sulla guerra, che parevano tragicamente confermare il suo scarso ottimismo sulle sorti progressive dell'umanità. Al grande studioso del pensiero selvaggio non fu dato di assistere fino in fondo al più selvaggio e terribile episodio di barbarie della storia moderna.