PARTE SECONDA
FRAZER E L'ANTROPOLOGIA DEL NOVECENTO

IV. La rivoluzione in antropologia

1. *Frazer e Malinowski*

Come ogni disciplina istituzionalizzata, l'antropologia moderna ha i suoi miti di fondazione. Uno di questi, specialmente diffuso tra le scuole anglosassoni, narra le gesta dell'eroe-antenato Bronislaw Malinowski. Venuto da paesi lontani (sia in senso letterale, essendo di origine polacca, sia figurato, giacché formatosi nelle scienze naturali), Malinowski giunse nella tribù degli Antropologi, attratto dalla fama del suo potente re-sacerdote, Sir James G. Frazer. Ne divenne dapprima seguace, ma ben presto riconobbe le falsità e le superstizioni contenute nella dottrina frazeriana e nel suo libro sacro, *Il ramo d'oro*. In nome della Scienza, si ribellò al Maestro e finì per celebrarne l'uccisione rituale, prendendo il suo posto alla guida della tribù e fornendola di nuovi costumi e di più stabili fondazioni istituzionali. Se Frazer basava il suo carisma sull'Erudizione e sull'Immaginazione Letteraria, Malinowski si affidava al potere più «secolare» della Osservazione Partecipante e dei Fatti: ai riti dell'Antropologia da Tavolino, Egli sostituì quelli della Ricerca sul Campo, che divennero una pratica obbligatoria di iniziazione per gli Antropologi. I suoi precetti imponevano di studiare l'ordinario e non l'esotico, i comportamenti e non le credenze, la funzione e non l'origine dei fenomeni culturali. Al *Ramo d'oro*, di cui condannò le cadute romanzesche e la frivolezza stilistica, sostituì *Argonauti del Pacifico occidentale* e le altre sue Monografie come modello sobrio e rigoroso di scrittura etnografica. Da allora l'antropologia divenne una «scienza normale», e i suoi praticanti vissero felici, finalmente ammessi a condividere a pieno titolo le gioie del Mondo Accademico.

Questo mito rivoluzionario è parte importante del senso di identità professionale ed epistemologica degli antropologi moderni. È vero che molte teorie di Malinowski sono oggi non meno screditate di quelle di Frazer; e tuttavia, la nascita dell'antropologia come autonoma disciplina accademica – basata su specifiche competenze di ricerca sul campo – è ancora vista come frutto della discontinuità tra i due. Una discontinuità radicale, che va al di là del normale avvicendamento di approcci teoretici e metodologici, caratteristico di ogni storia degli studi. Malinowski è un po' il Galileo dell'antropologia. Ciò che egli mette in gioco non sono solo nuove teorie (il funzionalismo contrapposto all'evoluzionismo e al comparativismo decontestualizzante) e strumenti di ricerca (la cosiddetta osservazione partecipante contrapposta all'antropologia da tavolino); piuttosto, è il passaggio da un atteggiamento proto-scientifico alla vera e propria Scienza. In Frazer colpisce oggi, dal punto di vista del dopo-rivoluzione, la curiosa contaminazione di temi «autenticamente» antropologici con interessi e metodi di altra natura, in particolare letterari. Rigorose argomentazioni teoretiche si intrecciano con esercizi di virtuosismo retorico e di «bello scrivere» ottocentesco; pagine e pagine di semplici elenchi di fatti etnografici sono interrotte da improvvise esplosioni di furia speculativa, da inaspettati accostamenti metaforici, da passi poetici ed evocativi. La lettura di Frazer può suscitare la stessa curiosa impressione di anacronismo che suscita la scienza pre-galileiana, quando, nel suo discorso apparentemente naturalistico, si innestano improvvisamente «mostruose» escrescenze magiche e religiose. E. Leach, uno dei massimi eredi della scuola malinowskiana, fa notare con un tono tra il sarcastico e l'incredulo come Frazer, oltre a usare fonti di seconda, terza e quarta mano, fosse solito modificare il testo dei documenti citati; non per semplice disattenzione filologica, ma volutamente, per dar loro, come lo stesso Frazer si esprimeva, «quel magico incanto dello stile che, accendendo l'immaginazione o toccando i sentimenti, solo può conferire immortalità a un lavoro letterario» [cit. in Leach 1961: 375]. Ci troviamo di fronte a resoconti di missionari o viaggiatori su ciò che gli informatori dicono che gli indigeni dicono, resoconti per di più «migliorati» rispetto allo stile troppo semplice e ordinario della fonte originale (proprio le qualità richieste all'etnografia post-malinowskiana!): un «miglioramento» che Frazer non considerava affatto scorretto, e di cui andava anzi orgoglioso, giudicandolo momento determinante del proprio contributo alla conoscenza dell'uomo. Niente di più lontano dai moderni criteri di rigore scientifico. Per questo, Leach si dichiara francamente sconcertato dal successo che Frazer ha avuto e continua ad avere nella cultura novecentesca. Il *Ramo d'oro*, lo si è già detto, ha conosciuto una straordinaria fortuna, ed è ancora oggi un best-seller del mercato librario. Eppure il suo valore etnografico è compromesso dall'assenza di criteri minimi di rigore documentario; le sue teorie sono screditate nel mondo accademico – anzi, insiste Leach, lo erano ancor prima che Frazer divenisse celebre [v. anche Leach 1965: 25]; e proprio quel bello scrivere vittoriano di cui l'autore andava orgoglioso appare oggi insopportabilmente kitsch, lontanissimo dagli standard di sobrietà e distacco richiesti alla prosa scientifica. Come spiegare allora il suo permanente successo, l'interesse che continua a riscuotere nella cultura contemporanea? Leach non sa darsi una spiegazione, che non sia semplicemente l'ignoranza e la superficialità del grande pubblico. Torneremo più avanti su questo problema, che lascia così perplessi Leach e la gran parte degli antropologi moderni.

Malinowski, stavamo dicendo, si presenta sulla scena dell'antropologia come portavoce, se non fondatore, di un metodo che egli definisce scientifico. Le linee-guida di questo metodo sono contenute nella sua opera più famosa, *Argonauts of Western Pacific* (*Argonauti del Pacifico occidentale*), uscita nel 1922 e presto divenuta «manifesto» della nuova antropologia. *Argonauti* è la prima di una serie di monografie che Malinowski dedica al suo specifico terreno di ricerca etnografica, l'arcipelago melanesiano delle Trobriand. Qui egli aveva trascorso due lunghi periodi di studio tra il 1914 e il '18, proprio negli anni in cui l'Europa era devastata dalla Grande Guerra, conducendo un lavoro solitario e per molti versi pionieristico. Al ritorno dalle Trobriand, oltre a scrivere le sue monografie, Malinowski insegna a lungo presso la London School of Economics, formando un'intera generazione di studiosi e gettando le basi di quella che sarà poi riconosciuta come la scuola britannica di antropologia sociale. La sua pratica

etnografica diviene il modello indiscusso dei successivi sviluppi della disciplina (solo Franz Boas, in ambito statunitense, svolge un'influenza paragonabile alla sua): tanto da far comunemente ritenere, per dirla ancora con Leach [1957: 124], che «l'antropologia sociale è cominciata alle Trobriand nel 1914».

Quali sono dunque gli elementi caratterizzanti dell'approccio «scientifico» di Malinowski? Prima di tutto, la scientificità riguarda il momento della raccolta dei dati. Perché i dati etnografici siano attendibili, essi devono esser raccolti di prima mano da un ricercatore dotato di una specifica preparazione professionale, che per un periodo abbastanza lungo (non meno di un anno) deve soggiornare presso la popolazione studiata, impararne il linguaggio, condividerne la vita quotidiana. La figura di ricercatore che Malinowski propone e impersona unifica e rende al tempo stesso superati due ruoli che nell'antropologia ottocentesca erano separati: possiamo chiamarli il ruolo del viaggiatore e quello dello scienziato. Il primo è il missionario, il mercante, il funzionario coloniale che, trovandosi a lavorare in località esotiche, ne approfitta per raccogliere – da dilettante, privo cioè di formazione e di strumenti specifici – informazioni sugli usi e costumi degli indigeni; il secondo è lo studioso professionale che, senza muoversi dalla propria università, colleziona questi dati e li dispone in grandi costruzioni teoriche di taglio comparativo. Abbiamo visto come Frazer non solo tollerasse ma persino sostenesse una simile divisione dei ruoli: argomentando che *fieldwork* e teoria comparativa richiedono competenze affatto diverse, e che il teorico svolge il suo lavoro molto meglio restandosene nelle biblioteche di Cambridge che non andandosene in giro in sperduti angoli di mondo.

In questo giudizio (espresso in una conferenza tenuta nel 1921, solo un anno prima dell'uscita di *Argonauti*) giocano considerazioni non tanto o non solo pratiche, ma anche epistemologiche. Frazer non accetta l'idea che il sapere antropologico debba, per così dire, decentrarsi. Egli, si noti bene, non intende certo svalutare il ruolo della conoscenza empirica: muovendosi all'interno di una tradizione fortemente empirista come quella britannica, attribuisce anzi molta importanza ai dati – tanto da ritenere, come già si è visto, che proprio nella collezione documentaria

consistesse l'aspetto più importante e durevole del proprio lavoro. Abbiamo anche visto la cura che Frazer poneva nel coltivare i rapporti con gli «uomini sul campo», e nel preparare questionari e tracce di ricerca; se non si fosse sposato, avrebbe probabilmente preso parte egli stesso alla spedizione etnografica di Haddon, e il «mito delle origini» dell'antropologia moderna avrebbe narrato una storia un po' diversa.

Tuttavia, Frazer sembra avere una concezione assai semplicistica dei dati etnografici: essi sono *items* che in qualche modo si trovano bell'e pronti là sul campo, e che chiunque può raccogliere, confezionare e spedire in Europa – così come si fa con gli erbari, con le farfalle esotiche o con le ossa dei dinosauri. Ed è solo quando sono portati al «centro», all'interno di raccolte sistematiche, che essi svelano il loro significato – restando, altrimenti, frammenti irrelati e muti. Come per le piante, le farfalle o i fossili, può anche darsi che lo scienziato sia spinto a muoversi, per cercare in prima persona i reperti di cui ha bisogno: ma, da un punto di vista strettamente epistemologico, è indifferente che lo faccia o che lavori invece su materiali raccolti da altri. In altre parole, non è necessario che l'antropologo sia disposto a decentrare la propria stessa esperienza, a lasciarsi coinvolgere direttamente e personalmente nell'incontro etnografico. Anzi, è più opportuno che egli conservi le proprie energie per l'impegnativo lavoro di comparazione, che nessun viaggiatore o «uomo sul campo» sarà mai in grado di compiere; inoltre, farsi «compromettere» in un singolo contesto culturale può pregiudicare la sua visione d'insieme, portandolo a sopravvalutare i dati di cui ha conoscenza diretta rispetto agli altri. Inversamente, il ricercatore sul campo deve lasciarsi corrompere il meno possibile da teorie e da spunti comparativi. In una lettera a Baldwin Spencer, il suo corrispondente dall'Australia, Frazer scriveva ad esempio:

> Fate molto bene ad evitare la comparazione. Nulla (a parte grossolane disattenzioni) può rovinare un lavoro di etnologia descrittiva quanto il tentativo di combinare la descrizione con la comparazione. L'etnologia descrittiva e quella comparativa devono esser tenute rigidamente separate: tentare di combinarle vuol dire rovinarle entrambe [cit. in Hyman 1962: 229].

Gli stessi «uomini sul campo» sembravano concordare perfettamente con questo punto di vista. Rispondendo a Frazer, Spencer mostrava di sentirsi colpevole per il fatto di possedere una certa preparazione etnologica, e proiettava sul suo collega Gillen le aspettative di purezza teoretica: «Per accordo reciproco, egli [Gillen] non legge i lavori di nessun altro, in modo da mantenersi libero da ogni pregiudizio di tipo teorico» [*Ibidem*].

Per Malinowski, al contrario, la combinazione di partecipazione e teoria è la vera essenza dell'antropologia scientifica. In primo luogo, il decentramento e il coinvolgimento personale sono condizioni costitutive della disciplina; la diretta esperienza di vita in un'altra cultura, l'immersione esistenziale tra i nativi, è un requisito irrinunciabile della comprensione antropologica. Da qui l'importanza di quella che Malinowski chiama «osservazione partecipante», una metodologia che impone all'etnografo una disciplina rigidissima di vita, oltre che di lavoro. Come scrive nella introduzione ad *Argonauti...*:

> Le condizioni appropriate per il lavoro etnografico [...] consistono principalmente nel tagliarsi fuori dalla compagnia di altri uomini bianchi e nel restare in contatto il più stretto possibile con gli indigeni, ciò che può veramente ottenersi solo stabilendosi nei loro villaggi. È molto piacevole avere la base nella casa di un uomo bianco per le provviste e sapere che è un rifugio nei momenti in cui degli indigeni se ne ha abbastanza. Ma deve essere sufficientemente lontana da non divenire l'ambiente fisso in cui vivi. [...] Non dovrebbe essere nemmeno tanto vicina da correrci ogni momento per rinfrancarti [Malinowski 1922: 34].

L'etnografo deve dunque rinunciare totalmente al proprio mondo culturale per potersi immergere più a fondo nell'altro. Come mostrano alcune pagine del diario di campo di Malinowski (pubblicato postumo nel 1967), questo compito implica un processo di destrutturazione dell'intera personalità del ricercatore, processo che, nonostante un certo fascino romantico, può anche essere molto duro e doloroso. Il *fieldwork* si configura così come una vera e propria prova di iniziazione, in cui l'etnografo – «eroe solitario nel cuore di tenebra», per usare un'espressione di Salzman [1993: 57] – taglia i ponti con la propria realtà ordinaria e si sottopone a pesanti privazioni per attingere a una nuova consapevolezza. Occorre sottolineare che l'osservazione partecipante non è solo uno stratagemma euristico, una tecnica come un'altra per la raccolta di dati. Essa consente invece di stabilire un rapporto empatico con i nativi, di «entrare in sintonia» con la loro forma di vita: e questa sintonia soggettiva è per Malinowski una dimensione fondamentale del sapere antropologico, altrimenti inattingibile, e per definizione preclusa agli studiosi da tavolino. Senza di essa, non si possono cogliere quelli che Malinowski chiama «gli imponderabili della vita reale», vale a dire tutti quei fenomeni che costituiscono la fitta trama della vita sociale, e che non emergono da un'analisi che di quella società si limiti a considerare l'intelaiatura generale. Tali sono, ad esempio,

> cose quali la *routine* nella giornata lavorativa di un uomo, i particolari nella cura del corpo, del modo di prendere il cibo e di prepararlo, il tono che assume la vita sociale quando si conversa intorno ai fuochi del villaggio, l'esistenza di forti amicizie o di ostilità e di passeggere simpatie e antipatie tra la gente, l'elusivo ma inequivocabile modo in cui le vanità personali e le ambizioni si riflettono nel comportamento dell'individuo e nelle relazioni emotive di coloro che lo circondano. Tutti questi fatti possono e devono essere formulati e registrati scientificamente, ma è necessario che ciò sia fatto non mediante un'annotazione superficiale di particolari, come fanno di solito gli osservatori non preparati, ma sforzandosi di penetrare l'atteggiamento mentale che vi si esprime [Malinowski 1922: 44].

In questo modo, osserva Malinowski, «tutto il corpo e il sangue della vita indigena vanno a rivestire lo scheletro delle costruzioni teoriche» [*Ibidem*: 43]. In altre parole, conoscere una cultura diversa dalla nostra non è un'operazione puramente intellettuale: occorre viverla, farne diretta esperienza. In Malinowski, d'altra parte, questo appello all'esperienza soggettiva e al vissuto dell'etnografo si coniuga in modo peculiare con l'appello alla preparazione teorica e al rigore metodologico. Le frecciate agli «osservatori non preparati», come quella nel passo appena citato, si ripetono costantemente in *Argonauti*. Gli altri bianchi presenti sul terreno sono descritti come pieni di pregiudizi, incapaci di pensare in modo preciso e coerente, abituati a trattare con leggerezza e fatuità quelle cose che per l'etnografo rappresentano invece tesori scientifici [*Ibidem*: 33]. Anche dopo molti anni di per-

manenza tra i nativi, i «dilettanti» non giungono a capire granché della loro cultura, perché non sono addestrati all'osservazione sistematica e selettiva, non sanno distinguere le cose importanti dalle accessorie, scambiano per puro disordine un ordine culturale diverso da quello dell'Occidente: come quel funzionario coloniale, citato dallo stesso Malinowski quale esempio di stupidità etnocentrica, che richiesto quali fossero gli usi e i costumi degli indigeni avrebbe risposto: «Costumi, niente; gli usi, bestiali» [*Ibidem*: 37].

Dunque, non basta essere viaggiatori (aver cioè direttamente sperimentato il contatto con un'altra cultura), né scienziati (possedere cioè gli strumenti della riflessione teoretica): nel buon etnografo l'esperienza soggettiva e la concettualizzazione teorica devono combinarsi e fecondarsi a vicenda. Come Malinowski scriverà in un successivo lavoro, l'etnologo

> deve essere abile nell'arte dell'osservazione, cioè nel lavoro etnologico diretto, e nella teoria della cultura. Nel suo lavoro diretto e nella sua analisi comparativa della cultura egli ha appreso che nessuna di queste due attività ha un valore se non è condotta congiuntamente con l'altra. Osservare significa selezionare, isolare sulla base di una teoria. Costruire una teoria significa esprimere sinteticamente la rilevanza delle osservazioni passate [Malinowski 1944: 21].

Solo questa azione incrociata di esperienza e teoria consente di giungere all'obiettivo finale dell'etnografia, che, secondo una famosa affermazione di Malinowski [1922: 49], è quello di «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, [...] la sua visione del suo mondo».

Un ulteriore aspetto del metodo scientifico di Malinowski riguarda quella che potremmo chiamare la natura olistica della rappresentazione etnografica. Una cultura dev'essere osservata e considerata come un tutto. I singoli dati etnografici – la registrazione di comportamenti, norme, valori, tratti di cultura materiale etc. – non si intendono se considerati separatamente gli uni dagli altri. È solo in riferimento al più generale contesto socio-culturale di cui fanno parte che si può capirne il significato. Questo principio rappresenta una rottura nettissima nei confronti del comparativismo di Tylor e Frazer, che procedeva accostando tratti

decontestualizzati sulla base delle loro analogie formali. Malinowski fa osservare come tratti formalmente simili possano in realtà avere significati molto diversi all'interno di diversi contesti. L'unità di descrizione e di comparazione, a suo parere, non può essere che l'insieme culturale. Ciò implica che l'etnografo e l'antropologo non possono occuparsi solo di alcuni aspetti della vita dei nativi, trascurandone altri – al modo in cui Frazer, ad esempio, privilegia l'ambito della religione e del rituale disinteressandosi quasi completamente delle attività produttive, della cultura materiale o delle relazioni politiche:

> L'etnografo che lavora sul terreno deve, con serietà ed equilibrio, percorrere l'intera estensione dei fenomeni in ogni aspetto della cultura tribale studiata, senza distinzione fra ciò che è banale, incolore o comune e ciò che lo colpisce come straordinario e fuori del consueto. Nello stesso tempo, si deve analizzare l'intero campo della cultura tribale *in tutti i suoi aspetti*. [...] Un etnografo che si concentri sullo studio della sola religione o della sola organizzazione sociale ritaglia un campo d'indagine artificiale e incontrerà seri ostacoli nel suo lavoro [*Ibidem*: 38].

La cultura è un'entità organica, in cui ogni parte dipende da ogni altra: e compito dell'antropologo è proprio quello di comprendere le relazioni tra le varie parti. Il che, naturalmente, delegittima il genere di produzione antropologica prevalente nell'Ottocento, quello del trattato comparativo che ha appunto nel *Ramo d'oro* l'esempio più celebre, a favore di un genere monografico: quest'ultimo si focalizza non sulla diffusione di un singolo tratto nel tempo e nello spazio, ma nell'analisi sincronica di un insieme culturale in un dato luogo e in un dato momento. *Argonauti del Pacifico Occidentale* è per l'appunto il modello del nuovo genere della cosiddetta monografia di villaggio, in cui intere generazioni di studiosi dovranno poi cimentarsi.

Nel passo poc'anzi citato, oltre al richiamo a un approccio olistico, è poi da sottolineare l'implicita polemica contro un certo esotismo tipico dell'antropologia ottocentesca – e che è forse tra gli ingredienti del successo di libri come il *Ramo d'oro*. Malinowski insiste sull'importanza degli aspetti ordinari e quotidiani di una cultura, in contrapposizione a quelli più esotici e sensazionali. Occuparsi solo o prevalentemente di costumi scan-

dalosi, di credenze irrazionali o di pittoreschi rituali porta a fornire un'immagine profondamente falsa e fuorviante delle culture native. Ma soprattutto, porta a un'immagine assolutamente irrealistica dei nativi o dei «selvaggi», per usare il termine che lo stesso Malinowski ancora impiega. «Sono finiti i tempi – egli osserva – in cui potevamo tollerare dei racconti che ci presentavano l'indigeno come una caricatura distorta e infantile dell'essere umano: questa immagine è falsa e come tante altre menzogne è stata uccisa dalla scienza» [*Ibidem*].

In questi principi metodologici è chiara la polemica contro un modo di fare antropologia che è rappresentato, al suo massimo livello, proprio da Frazer. Frazer è lo studioso da tavolino, che non ha mai visto i «selvaggi» di cui parla; Frazer è il campione del comparativismo decontestualizzante; Frazer è lo scrittore che ci mostra culture primitive immerse in un'infantile irrazionalità, dominate da assurde credenze magiche e costantemente impegnate in bizzarre pratiche rituali. Per ironia, questo formidabile attacco al frazerismo avviene in un libro prefatto dallo stesso Frazer con tono assai elogiativo, ed è celato sotto una formale dichiarazione di omaggio:

> Sir James Frazer, scrivendo la sua prefazione, ha accresciuto il valore di questo volume oltre il suo merito, e non è solo un grande onore e un vantaggio per me avere una sua introduzione, ma anche un piacere particolare, poiché il mio primo amore per l'etnologia è legato alla lettura del *Ramo d'oro*, allora alla sua seconda edizione [*Ibidem*: 25].

Così Malinowski nei ringraziamenti di rito. E la sua non è solo un'uscita estemporanea. Su questa sorta di illuminazione ricevuta alla prima lettura del *Ramo d'oro* tornerà anche successivamente, in sede autobiografica, raccontando del suo passaggio dagli studi naturalistici a quelli antropologici: «appena iniziai a leggere questa grande opera [...] ne divenni schiavo. Mi accorsi allora che l'antropologia, com'era presentata da Sir James Frazer, era una grande scienza, degna di devozione quanto le sue più antiche e più esatte consorelle, e divenni servitore dell'antropologia frazeriana» [cit. in Gellner 1987: 51]. Si tratta, possiamo chiederci, di un riconoscimento meramente formale? Difficile dirlo. Si è già

fatto cenno alla natura ambigua del rapporto che Malinowski intratteneva con Frazer. Da un lato, egli era certamente consapevole dell'enorme scarto epistemologico che lo separava dal vecchio maestro. Dall'altro, tuttavia, si può ritenere che un certo immaginario frazeriano sia rimasto per lui fonte costante d'ispirazione, soprattutto nel momento della scrittura etnografica. Fin dalla introduzione ad *Argonauti*, Malinowski si poneva con grande lucidità un problema cruciale, sottovalutato forse dai suoi successori: come trasformare l'esperienza vissuta della ricerca sul campo in un resoconto scritto? In particolare, come trasmettere al lettore la comprensione del «punto di vista dei nativi», se essa implica una componente di partecipazione diretta ed empatica, che per definizione solo l'etnografo possiede? Come restituire quel senso di viva unità di un universo culturale, che è diverso dalla somma dei tratti empiricamente descrivibili che lo compongono? Malinowski si rende conto che un simile compito ha a che fare con la creatività letteraria, con la capacità di mobilitare e guidare le risorse immaginative del lettore. E in ciò, guarda veramente a Frazer come a un modello. In viaggio per la seconda volta verso le Trobriand, egli scrive ad esempio all'anziano maestro:

> È soprattutto attraverso lo studio della vostra opera che sono giunto a comprendere l'importanza fondamentale della vivacità e del colore nelle descrizioni della vita indigena. Ricordo quanto mi è stato di aiuto trovare nel vostro T&E [*Totemismo ed esogamia*] pittoreschi resoconti delle regioni in cui le rispettive tribù vivono. Di fatto, mi pare che quanto più il resoconto a vostra disposizione forniva indicazioni sul paesaggio e sull'«atmosfera», tanto più l'etnologia di quella regione risultava convincente e accessibile all'immaginazione. Per quanto mi riguarda, cercherò di rendere il colore locale e di descrivere la natura del paesaggio e della *mise-en-scene* al meglio delle mie capacità [lettera del 25.10.1917, cit. in Thornton 1985: 8].

Non siamo solo di fronte a una *captatio benevolentiae*. Di fatto, Malinowski terrà ben presenti questi propositi nella scrittura delle sue monografie, facendo largo uso di stratagemmi descrittivi e narrativi che devono molto a Frazer. Non può esser casuale, ad esempio, che al pari del *Ramo d'oro* anche *Argonauti*

sia costruito (fin dal titolo) come un racconto di viaggio – la spedizione *kula* cui Malinowski finge di aver partecipato e che usa come espediente per toccare i diversi aspetti di questa pratica cerimoniale e dell'intera cultura trobriandese. È importante notare come anche l'approccio scientifico di Malinowski non possa fare a meno di confrontarsi con scelte retoriche e in senso lato letterarie. È un punto sul quale occorrerà tornare (cap. X).

2. *Dalla cultura alle culture: il superamento dell'evoluzionismo*

La centralità epistemologica assunta dalla ricerca sul campo e l'affermarsi di un approccio contestuale e monografico segnano dunque una radicale cesura nella storia dell'antropologia. La cesura ha forse la portata di quelle che Thomas Kuhn chiama rivoluzioni scientifiche o mutamenti paradigmatici: introduce infatti non solo nuovi metodi o nuove idee, ma una concezione interamente diversa della disciplina. *Fare* antropologia non significa più la stessa cosa. Nel dopo-rivoluzione significa soprattutto muoversi, decentrare la propria esperienza e costruire rappresentazioni degli Altri sulla base di un coinvolgimento soggettivo: e non più collezionare grandi masse di dati di seconda e terza mano, avulsi dal contesto e usati per riempire intelaiature speculative tanto vaste quanto fragili e generiche.

Dal punto di vista del dopo-rivoluzione, Frazer (insieme a Tylor) diviene l'emblema di una concezione della disciplina superata e anti-scientifica. Da qui l'implacabile e lapidario giudizio di Malinowski [1944: 185]), che lo vede come «rappresentante di un'epoca dell'antropologia che termina con la sua morte». Questo giudizio riguarda non solo il piano della metodologia, ma anche quello della elaborazione teorica. Ben prima della morte di Frazer, in realtà, gli sviluppi del dibattito antropologico avevano finito per rendere obsolete gran parte delle sue specifiche proposte teoriche e interpretative. Ciò avveniva, naturalmente, nel quadro di un più ampio attacco agli strumenti concettuali e agli scenari teoretici su cui si fondava l'intero movimento dell'antropologia evoluzionista – da cui Frazer, come si è visto, era strettamente dipendente.

Le principali scuole che si affermano dall'inizio del Novecento, per quanto di orientamenti molto diversi (dal «particolarismo storico» di Boas e dei suoi allievi americani, alla «scuola sociologica» francese di Durkheim e Mauss, al «funzionalismo» britannico dello stesso Malinowski e di Radcliffe-Brown), sono accomunate da una radicale critica anti-evoluzionista. Dell'evoluzionismo ottocentesco si rifiuta soprattutto l'ossessione per la ricerca delle origini – anzi, l'idea che spiegare i fenomeni culturali consista essenzialmente nel rintracciarne gli antecedenti fino a una ipotetica e primitiva origine. Si rifiuta, inoltre, la tendenza a ricostruire il mutamento culturale come rigida successione di «stadi»; e a far dipendere questa successione, che è al tempo stesso logica e cronologica, dal livello di sviluppo delle facoltà intellettuali dell'uomo inteso come individuo. Si rifiuta il concetto di sopravvivenza, l'idea cioè che certe forme culturali possiedano un significato *esclusivamente* come relitti o resti fossilizzati di forme più arcaiche. Si rifiuta, ancora, il metodo comparativo, o almeno un suo uso troppo imprudente e generalizzato, che porta ad appiattire la ricchezza della documentazione etnografica su generiche e astratte costruzioni speculative.

Il nucleo comune di simili critiche sta forse nel progressivo passaggio da una concezione che potremmo chiamare monologica a una pluralistica e tendenzialmente relativistica della cultura. Nell'Ottocento il termine «cultura» è usato rigorosamente al singolare: vi è un'unica cultura umana, un unico processo di civilizzazione che procede secondo le medesime direttrici ma a velocità diverse in diverse parti del mondo. Cosicché le differenze culturali dipendono sempre, in ultima istanza, dall'appartenenza a differenti fasi o stadi di sviluppo evolutivo: e sono sempre collocabili lungo un asse verticale, che va dall'arcaico al moderno, dal semplice al complesso, dal selvaggio al civilizzato. Nel nostro secolo si comincia invece a parlare di «culture» al plurale. Diverse comunità umane vivono in diverse culture, intese come sistemi discreti e indipendenti, che non stanno tra loro in rapporto gerarchico ma si collocano piuttosto su un asse orizzontale. In questa prospettiva, non ha senso dire che una cultura rappresenta la fase precedente (o successiva) di un'altra. Le culture sono per certi aspetti incommensurabili: non possono esser valutate

secondo una scala comune, né disposte lungo un asse unitario di sviluppo.

Secondo alcuni approcci che radicalizzano questa impostazione relativistica, il raffronto tra culture è di per sé un terreno molto scivoloso, in cui ci si espone costantemente al rischio della distorsione etnocentrica; ed è senz'altro scorretto formulare giudizi interculturali in termini di superiorità-inferiorità o progresso-arretratezza. Di più: è persino impossibile *descrivere* correttamente una cultura se non dall'interno, nei suoi propri termini: non esisterebbe cioè alcun neutrale linguaggio descrittivo, né alcun strumentario concettuale, in grado di porsi al di sopra di tutte le culture e di studiarle in modo oggettivo, come se si trattasse di entità naturali. In altre parole, le culture rappresenterebbero veri e propri «universi di significato», all'interno dei quali si determinano le condizioni stesse del linguaggio e del pensiero – senza che gli uomini (antropologi compresi) dispongano di strumenti intellettivi per così dire extraculturali, che consentano di accedere a un punto di vista neutrale e assoluto.

Esiti così relativistici, intendiamoci, non sono condivisi dalla gran parte degli antropologi. Ma è diffusamente accolto almeno il principio che il significato di un tratto culturale si determina in rapporto al contesto cui appartiene e al cui interno è operante, e non in rapporto a presunti e spesso solo ipotetici antecedenti. Di conseguenza, l'analisi antropologica si trova ad abbandonare l'approccio diacronico, volto alla costante ricerca delle origini, a favore di uno sincronico, che si concentra sulle relazioni esistenti all'interno di un singolo contesto in un momento dato. Il che, fra l'altro, svuota di significato un concetto così centrale nell'immaginario frazeriano come quello di sopravvivenza. È sempre Malinowski [1944: 37 sgg.] a far notare come in campo culturale non si possa mai parlare di veri e propri «fossili». In una cultura, come in un organismo, ogni cosa ha uno scopo e contribuisce al funzionamento del tutto. Se ci imbattiamo in credenze, comportamenti o istituzioni che sembrano avere un'origine arcaica e non armonizzarsi col contesto presente – come, poniamo, una carrozza a cavalli in mezzo al traffico delle automobili, o un rituale magico all'interno di un laboratorio scientifico – nulla ci autorizza a pensare che si tratti di meri relitti sopravvissuti al passato e

privi di ogni funzione. Dobbiamo invece ritenere che questi elementi, pur mantenendo un'apparenza arcaica, abbiano mutato la loro funzione e il loro significato, in modo da adattarsi al nuovo contesto. Una forma arcaica, per così dire, non è affatto un marchio di primitivismo, non apre un filo diretto con il passato. Le «sopravvivenze» non possono surrogare le autentiche fonti storiografiche: di per sé, non rappresentano documenti attendibili sui processi evolutivi, e non danno informazioni attendibili su precedenti «stadi» culturali. Esse rappresentano anzi un ostacolo alla ricerca, poiché proiettano in un passato ipotetico una spiegazione che va invece cercata nel presente: l'apparente carattere di sopravvivenza, suggerisce Malinowski, dipende quasi sempre da un'analisi incompleta dei fatti. L'antropologia scientifica deve concentrarsi su questi fatti direttamente osservabili: fondando invece la spiegazione su entità non osservabili collocate in un ipotetico passato, l'evoluzionismo frazeriano si pone sullo stesso piano delle spiegazioni mitologiche del senso comune.

Su questo mutato scenario teoretico si innesta poi una serie di critiche rivolte ad aspetti specifici del pensiero di Frazer – in particolare, alla sua interpretazione «intellettualista», come viene comunemente definita, dei fenomeni magici e religiosi. Nei paragrafi che seguono prenderò specificamente in esame alcune di queste critiche, che hanno segnato con forza la storia degli studi antropologici nella prima metà del secolo, configurandola come un progressivo distanziamento dal «frazerismo».

3. *La magia come errore*

Frazer tratta le credenze magiche e religiose come *errori*. Il problema che egli si pone, al pari di Tylor e di altri antropologi della sua generazione, è se sia possibile dar conto della magia e della religione come forme o prodotti del pensiero razionale. Se partiamo dal presupposto dell'unità intellettuale del genere umano, si chiedono Tylor e Frazer, come spiegare il fatto che uomini sostanzialmente razionali giungano a elaborare e a sostenere idee come quella dell'influenza magica per similarità e contatto, o dell'esistenza di onnipotenti entità divine? Com'è possi-

bile, anzi, che simili idee divengano addirittura la base di interi e complessi sistemi di conoscenze e di pratiche rituali? Problema tutt'altro che banale, soprattutto all'interno di una temperie filosofica come quella tardo-ottocentesca, che tendeva a far coincidere il concetto stesso di razionalità con l'adesione alla «visione scientifica» del mondo. Per il positivismo trionfante, la religione e – soprattutto – la magia rappresentavano anomalie intollerabili, bizzarri sottoprodotti della mente umana. Sembrava possibile intenderle solo in negativo, come limiti al pieno dispiegamento della ragione – ad esempio, come strumenti di ideologie oscurantiste che, deviando il corso della razionalità naturale, impedivano il riconoscimento delle più semplici verità. Il fatto che simili superstizioni fossero diffuse in modo così pervasivo in tutte le culture e in tutte le epoche storiche, poi, non le rendeva certo meno bizzarre: contribuiva, semmai, ad aumentare la portata dello scandalo epistemologico che esse suscitavano.

L'antropologia tyloriana, integrando a pieno titolo le «superstizioni» nell'ambito della cultura, cambia atteggiamento. La magia e la religione fanno parte dello strumentario intellettuale per il cui tramite l'uomo si rapporta al mondo. Dunque, le si può comprendere non come meri limiti della razionalità, ma come sue forme o manifestazioni. Dove sta la razionalità, allora, in una danza della pioggia o in un sacrificio offerto agli antenati? Nei processi di pensiero, è la risposta di Tylor e Frazer. Le credenze magiche e religiose sono elaborate attraverso gli stessi percorsi intellettuali che portano alla scienza: in particolare, l'induzione di ipotesi a partire dall'osservazione empirica e l'associazione delle idee. Non diversamente dallo scienziato, il mago osserva i fenomeni naturali, li classifica, individua nessi di causa-effetto, e costruisce teorie al fine di spiegare e influenzare il corso della natura. La differenza è che il mago sbaglia: egli non riesce a distinguere le conclusioni e le inferenze legittime da quelle illegittime, i nessi reali da quelli puramente ideali. Abbiamo già citato un passo del *Ramo d'oro* in cui questa concezione emerge con estrema chiarezza. I principi dell'associazione delle idee, scrive Frazer, «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» [*GBa*: 82]. L'essenza

stessa della magia consiste dunque nella sua falsità o, in altri termini, nella mancata corrispondenza alla realtà:

> Il vizio fatale della magia non risiede nella sua teoria generale di una sequela di eventi determinati da leggi, ma nella sua totalmente *erronea* interpretazione della natura delle leggi particolari che governano quella sequela. Se analizziamo i vari casi di magia simpatica [...] troveremo [...] che essi sono tutti delle *errate* applicazioni dell'una o dell'altra delle due grandi leggi del pensiero, ossia l'associazione delle idee per similarità, e l'associazione delle idee per contiguità nello spazio o nel tempo [*Ibidem*; corsivi aggiunti].

In termini analoghi si esprimeva Tylor. L'uomo primitivo, egli scriveva,

> impara ad associare nel pensiero quelle cose che, per esperienza, trova di fatto connesse; ma poi procede *erroneamente* a compiere il passo inverso, finendo per concludere che l'associazione nel pensiero deve implicare una connessione nella realtà [cit. in Wax-Wax 1963: 495; corsivo aggiunto].

L'aggettivo «erroneo» è centrale in questi passi. La magia è il prodotto di un pensiero razionale che commette però grossolani errori di valutazione: un «sistema filosofico sincero ma ingannatore, sviluppato dalla mente umana per mezzo di processi ancora in gran parte intelligibili a noi stessi», la definisce Tylor [1871, I: 134]. Lo stesso si può dire della religione, scaturita da speculazioni cui l'uomo giunge nel tentativo di introdurre ordine, di spiegare e di controllare la varietà dei fenomeni naturali (anche se, come si è visto, Frazer attribuiva alla religione un grado di razionalità inferiore a quello della magia, per il suo rifiuto di riconoscere un ordine naturale basato su leggi oggettive). In questo modo, il principio dell'unità intellettuale del genere umano è salvo.

È su questa attribuzione di errore, tuttavia, che si appuntano le critiche più dure a Tylor e Frazer. Non tanto perché altre scuole antropologiche rivendichino la «verità» della magia e della religione. I problemi sono altri. Prima di tutto, com'è possibile che sulla base di un madornale errore sorgano, si diffondano e si tramandino per millenni complessi così ricchi e articolati di creden-

ze e di pratiche? Com'è possibile che interi sistemi culturali, dalle innumerevoli e amplissime diramazioni, affondino le radici solo in una «disastrosa illusione»? Se i «primitivi» sono individui sostanzialmente razionali, possiamo ad esempio chiederci, come possono non accorgersi che la magia è, per l'appunto, solo un'illusione? Tylor e Frazer si rendono conto della debolezza di questo punto, e si soffermano entrambi a discutere i motivi che impedirebbero il riconoscimento dell'errore. Osservano, ad esempio, che le credenze magiche sono strutturate in modo tale da poter giustificare i fallimenti con spiegazioni *ad hoc*, senza mettere in crisi l'intero sistema; e che, d'altra parte, il semplice verificarsi di fenomeni naturali può esser talvolta considerato come un successo delle pratiche magiche [Tylor 1871, I: 133, Frazer *GBa* 96 sgg.].

Queste osservazioni sono piuttosto interessanti, e – per inciso – anticipano alcune delle celebri tesi di Thomas Kuhn a proposito della scienza e dei meccanismi che gli scienziati usano per minimizzare la portata delle anomalie e dei fallimenti sperimentali, e per proteggere un sistema teorico consolidato, o «paradigma», come Kuhn lo chiama. Ma tutto questo non risolve le difficoltà della teoria intellettualista. Il punto è che l'errore attribuito ai primitivi è troppo grossolano per risultare credibile. Non abbiamo a che fare solo con qualche ipotesi teorica infondata, o con un uso troppo disinvolto del controllo empirico: al contrario, l'«errore» commesso è nientemeno che la sistematica confusione tra l'ordine del pensiero e quello della realtà, tra le parole o i simboli e le cose stesse. Un implicito corollario della tesi dell'errore è che i primitivi non sono in grado di apprendere dall'esperienza, e sovrappongono continuamente le proprie rappresentazioni al mondo reale – caratteristica che equivale, di fatto, a un'attribuzione di irrazionalità. Chi confonde le proprie idee con la realtà sono i pazzi, oppure i bambini nelle primissime fasi del loro sviluppo intellettuale: vale a dire, quegli individui che sono privi della ragione, nel senso pieno del termine. I «filosofi selvaggi» di Tylor e Frazer sembrano accomunati a questa categoria. L'errore che commetterebbero assomiglia di fatto a un'ingenuità fanciullesca. E in effetti, l'immagine che ce ne viene offerta è quasi caricaturale. A sentir Frazer, sembra che i nostri rozzi progenitori

ragionino e agiscano come i bambini che credono in Babbo Natale – tanto ingenui nel sostenere assurde credenze quanto terribilmente determinati a prenderle sul serio e ad agire di conseguenza.

Questo aspetto caricaturale delle tesi intellettualiste è colto da un lettore occasionale ma molto attento di Frazer, il filosofo Ludwig Wittgenstein, che nelle sue *Note sul Ramo d'oro* osserva:

> Frazer sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore. Nei libri per le scuole elementari sta scritto che Attila intraprese le sue grandi guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono [Wittgenstein 1967: 28].

Torneremo più avanti e più diffusamente sul rapporto tra Frazer e Wittgenstein. Per ora basterà notare come il filosofo austriaco sia sensibile a quella che potremmo chiamare la sproporzione tra la banalità della causa (un'ingenua credenza) e la rilevanza dell'effetto (le imprese di Attila, nell'esempio citato, e, nel caso della magia, un intero modo di rapportarsi al mondo, un insieme di pratiche di vita). In particolare, Wittgenstein si scaglia contro la spiegazione frazeriana di certi rituali, come i sacrifici, che sembrano mettere in gioco alcuni valori fondamentali della vita umana. Parlando ad esempio dell'uccisione del re-sacerdote di Nemi, commenta: «È davvero strano che tutte queste usanze finiscano per esser presentate, per così dire, come sciocchezze. Ma non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza» [*Ibidem* 18]. Wittgenstein dimostra qui una sensibilità antropologica molto più sottile di quella degli evoluzionisti. Nei riti magici e religiosi, egli intende dire, abbiamo di fronte uomini che tentano di esprimere e di affrontare alcuni problemi principali della propria vita. V'è dunque in essi qualcosa di molto più profondo di un banale errore intellettuale. L'errore emerge semmai quando noi trattiamo un rito come se fosse un esperimento scientifico volto a verificare delle ipotesi; o quando traduciamo o riformuliamo delle credenze in un idioma moderno e in forma proposizionale, quasi fossero parte di un rigoroso sistema sillogistico. Ma siamo noi, in quel caso, a fraintenderne e distorcerne la natura.

4. *La magia come epoca culturale*

La posizione di Frazer è poi resa ancora più debole per il fatto di postulare una «età della magia» come specifico stadio dell'evoluzione intellettuale dell'umanità. A parte ogni considerazione sulla legittimità delle teorie degli stadi di sviluppo, tanto care all'antropologia vittoriana quanto indigeste a quella novecentesca, sorge qui un ulteriore problema. Frazer sembra intendere che vi sia una intera fase dello sviluppo culturale in cui l'uomo si rapporta al mondo, sul piano cognitivo come su quello pratico, esclusivamente o almeno prevalentemente su basi magiche (e, in seguito, su basi solo religiose); una fase, dunque, di totale assenza di ciò che potremmo chiamare sapere empirico e capacità tecniche. Se infatti la magia è un sistema coerente e totalizzante di interpretazione del mondo, non si vede come possa coesistere con saperi e pratiche di altro tipo.

Ma l'idea di una cultura integralmente orientata in senso magico è assai poco credibile. Ad esempio, come potrebbe sopravvivere una comunità umana il cui rapporto col mondo fosse interamente basato su «disastrose illusioni», sulla sistematica confusione tra l'ordine delle idee e quello delle cose? Una certa dose di sapere empirico e tecnologico, di orientamento «realistico», non è forse requisito indispensabile di ogni cultura? Non esagerano Frazer e altri antropologi vittoriani nel dipingere l'immagine di un'umanità primitiva completamente immersa nella superstizione e nell'illusione magica? Un libro come *Il ramo d'oro*, in effetti, contribuisce molto ad affermare una simile immagine a senso unico – non foss'altro, per il fatto di concentrarsi esclusivamente su resoconti decontestualizzati di credenze ingenue e di bizzarri rituali. I personaggi che Frazer mette in scena sembrano passare la loro vita impegnati in astratte e ingenue speculazioni, e nella pratica di attività cerimoniali al tempo stesso ridicole e terribili, futili e raccapriccianti.

A questo ritratto si oppongono con forza i rappresentanti della nuova antropologia fondata sul *fieldwork*: nella prolungata convivenza con le comunità indigene, essi sono colpiti molto di più dalle attività ordinarie e realisticamente orientate della vita di tutti i giorni che non da quelle cerimoniali, dal sapere empirico e

tecnico che non da quello magico e rituale. Ancora una volta, è Malinowski che esprime questo punto con forza particolare, in polemica con lo stesso Frazer e, ancora di più, con il filosofo francese Lucien Lévy-Bruhl, sostenitore della tesi di una «mentalità primitiva» tutta orientata in senso mistico, impermeabile all'esperienza e alle regole del ragionamento logico.

> L'uomo – scrive Malinowski – a tutti gli stadi e in tutti i climi è in possesso di conoscenze, fondate empiricamente e trattate logicamente. [...] La conoscenza, la vera conoscenza scientifica, è sempre la guida principale dell'uomo primitivo nel suo rapporto con l'ambiente. Essa è il solido sostegno di tutti gli atti vitali. Senza conoscenza e senza una stretta osservanza della conoscenza, nessuna cultura potrebbe sopravvivere. Questa è allora la spina dorsale della cultura dall'inizio in poi [Malinowski 1944: 204].

Il sapere empirico, il solido senso comune – che Malinowski, da buon empirista, considera come il nucleo della scienza stessa – è dunque la base indispensabile, la «spina dorsale», come egli si esprime, di ogni cultura. Del resto, osserva Malinowski, lo stesso Frazer sembra riconoscerlo implicitamente quando, nelle pagine finali del *Ramo d'oro* (e in palese contraddizione con la sua teoria generale), suggerisce di comprendere nella nozione di scienza anche «quelle semplici verità ricavate dalla osservazione della natura di cui gli uomini hanno in ogni tempo posseduto gran copia» [*GBa*: 1096]. L'ambito della magia e della religione costituisce una sfera di credenze e comportamenti nettamente distinti rispetto a quella empirico-tecnologica. Le due sfere possono coesistere, e di fatto coesistono, in una stessa cultura, senza entrare necessariamente in contraddizione. La magia, secondo Malinowski, è un «fattore complementare» [1941: 204] o una «attività sostitutiva» [1948: 84], che subentra laddove si esaurisce il potere di spiegazione, previsione e controllo del sapere e delle tecniche empiriche. Parlando dei suoi trobriandesi, sottolinea ad esempio il grande rilievo che essi danno ai riti magici nei lavori agricoli, ma aggiunge:

> Se voi suggeriste ad un indigeno che potrebbe preparare il suo giardino soprattutto con la magia e fare in modo superficiale il suo lavoro, egli riderebbe semplicemente della vostra inge-

nuità. Sa bene infatti, come lo sapete voi, che vi sono condizioni e cause naturali, e in base alle osservazioni sa anche che può controllare queste forze naturali mediante uno sforzo fisico e mentale. La sua conoscenza è limitata, senza dubbio, ma fin dove arriva è valida e inattaccabile dal misticismo. Se le palizzate vengono abbattute, se la semente va distrutta, si secca o viene trascinata via dall'acqua, egli non ricorrerà alla magia, ma al lavoro guidato dalla conoscenza e dalla ragione [Malinowski 1948: 39].

Certo, non v'era certo bisogno di particolari ricerche sul campo per giungere a simili evidenti conclusioni. Wittgenstein, nelle citate *Note* su Frazer, si esprime in termini del tutto analoghi: «Il medesimo selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie» [1967: 22]. Nessuna confusione tra il simbolo e la cosa in sé, dunque. Se questo è vero, è difficile mantenere la nozione di un'età della magia, intesa come fase dello sviluppo culturale in cui non si è ancora formato un sapere empirico. E soprattutto è difficile continuare a trattare la magia, nonché la religione, come sistemi filosofici o pseudo-scientifici, basati sull'errore e sull'assenza di una visione realisticamente orientata del mondo. Ciò spinge a mettere in discussione altri cardini della teoria frazeriana.

5. *Intellettualismo*

Le principali critiche a questa teoria, come detto, sono spesso riassunte nella accusa di «intellettualismo». Esaminiamole più da vicino. Nel tentativo di salvare la razionalità di magia e religione, Tylor e Frazer la commisurano agli standard di razionalità caratteristici del pensiero riflessivo individuale. Il loro metodo consiste nella ricostruzione di una ipotetica catena argomentativa, che qualunque individuo razionale potrebbe aver seguito e che, a partire dall'osservazione empirica e da una serie di supposizioni e inferenze, formalmente corrette anche se fallaci, potrebbe aver dato origine alle credenze magiche e religiose. Un metodo alla Sherlock Holmes, insomma: si ricorderà come il celebre investigatore di Baker Street, quando non aveva più indizi concreti cui

aggrapparsi, cercasse di calarsi nella mente del criminale, chiedendosi come avrebbe ragionato e cosa avrebbe deciso di fare se si fosse trovato nella sua situazione.

E.E. Evans-Pritchard [1965: 73], in un noto manuale di antropologia religiosa, chiama questo metodo «introspettivo» o del tipo «se io fossi un cavallo», attribuendone la diffusione in epoca vittoriana all'influenza di Herbert Spencer. Il problema di questo metodo non sta tanto, come spesso si osserva, nella possibilità di derivarne solo conclusioni ipotetiche e mai certezze – dal momento che nessuno potrà mai sapere cosa passava davvero per la testa a coloro che per primi hanno concepito le idee magiche e religiose. Questa critica non coglie nel segno rispetto agli obiettivi che Frazer e colleghi si ponevano. Essi erano ben consapevoli del carattere speculativo di simili ipotesi. Ma per il loro fine – vale a dire, mostrare la razionalità delle credenze primitive – era sufficiente sostenere la *plausibilità*, non la necessità, delle catene argomentative che ne starebbero all'origine. Bastava cioè dimostrare che un gentiluomo britannico, se si fosse trovato nelle condizioni di esperienza e di conoscenza di base dei suoi antichi progenitori, *avrebbe potuto* verosimilmente elaborare quelle credenze attraverso un ragionamento più o meno di quel tipo.

Il problema del metodo introspettivo o deduttivo è un altro, e dipende dai suoi presupposti rigidamente cognitivisti e individualistici. Esso non prende in considerazione altri aspetti della fenomenologia magico-religiosa: in particolare, gli aspetti emotivi e affettivi da un lato e, dall'altro, quelli collettivi e sociali. L'importanza di questi fattori era già stata sottolineata dal grande amico di Frazer, William Robertson Smith, nella sua teoria del pasto sacrificale totemico come origine della religione. Per Robertson Smith – già lo si è accennato nel primo capitolo – il soggetto della pratica e del pensiero religioso non è l'individuo ma il clan, la comunità; inoltre, alla base dell'atteggiamento religioso non vi è per lui la pura speculazione sui fatti della natura, ma un'esperienza di partecipazione sociale di grande intensità emotiva. Nella sua opera maggiore, *La religione dei Semiti* [1889], questi punti sono svolti in modo assai esplicito. La forma più antica del culto ebraico, base di tutte le religioni positive, è per Robertson Smith una grande festa comunitaria, caratterizzata

da grande allegria e generosità e da uno sfrenato consumo alimentare; la festa, egli sostiene, culminava con il sacrificio di un animale totemico, delle cui carni ci si cibava come forma di comunione con la divinità. Ebbene, in questa cerimonia egli non vede alcun elemento di riflessione speculativa individuale: essa riguarda la comunità prima che l'individuo, e investe energie emozionali e persino «inconsce», come Robertson Smith si esprime, piuttosto che intellettuali:

> Il culto ebraico più consueto era essenzialmente sociale, giacché nell'antichità la religione riguardava la comunità e non il singolo. Un sacrificio era una cerimonia pubblica di una città o di un clan.

E ancora:

> Le funzioni più importanti del culto antico erano riservate alle occasioni pubbliche, nelle quali l'intera comunità era percorsa da una comune emozione. [...] Ogni atto del culto esprimeva l'idea che l'uomo non vive per sé solo, ma per i suoi simili, e che questa unione di interessi sociali è la sfera alla quale presiedono gli dèi [Robertson Smith 1889: 252, 255].

Le indicazioni di Robertson Smith sul carattere intrinsecamente collettivo del culto, come vedremo tra breve, saranno riprese e sviluppate in particolar modo dalla scuola sociologica francese di Mauss e Durkheim, a partire dai primi anni del Novecento. I suggerimenti sulle radici emozionali della pratica religiosa sono invece raccolti, all'interno della stessa scuola britannica, da Robert R. Marett – anch'egli buon amico, ma anche critico molto attento, di Frazer. Marett riteneva insoddisfacente la psicologia razionalista e associazionista che faceva da sfondo alle teorie di Tylor e Frazer. Pur non rifiutando di riconoscere nei fenomeni «magico-religiosi» (il termine che egli usava, giacché non riteneva sostenibile la netta distinzione frazeriana tra magia e religione) una certa componente di raziocinio, Marett non la considerava come la componente originaria e fondante. Suggeriva che l'origine fosse piuttosto da ricercarsi in una fase pre-animistica, caratterizzata non dal pensiero speculativo ma dall'intuizione o sensazione di una misteriosa forza impersonale, che, utilizzando un termine melanesiano diffuso dall'antropologo R.H. Codrington, chiamava *mana*. Il rituale magico-religioso (prima ancora che la credenza) nascerebbe in questa fase come reazione emotiva – dunque, tipicamente non-razionale – al senso di timore e rispetto reverenziale suscitato dal *mana*. La suggestiva formula coniata da Marett per esprimere tutto questo è che i selvaggi elaborano la loro religione attraverso la danza più che attraverso il ragionamento («*they dance out their religion rather than reasoning it out*»).

Per quanto riguarda poi le leggi frazeriane della magia, vale a dire la specifica convinzione che il simile produca il simile etc., Marett le giudicava radicate in una istintiva tendenza alla sostituzione simbolica che è propria non solo dell'uomo ma anche delle altre specie animali. Come un toro infuriato si accanisce su qualunque oggetto sostitutivo gli capiti a tiro, così per l'uomo è un atteggiamento naturale il dar sfogo ai propri desideri o alle proprie pulsioni insoddisfatte attraverso pratiche simboliche. Queste pratiche simboliche tendono a produrre una catarsi emozionale, o uno scarico di energia che non trova sbocchi «realistici»: esse sono istintive, per così dire, e precedenti alla formazione di ogni credenza. L'uomo che, respinto dall'amata, ne getta nel fuoco il ritratto, non lo fa perché *crede* che questo produrrà un qualche effetto. Egli non commette l'errore di scambiare connessioni ideali per connessioni reali, di confondere l'ordine del pensiero con quello della realtà. Le credenze nascono semmai successivamente, come tentativi di giustificare a posteriori le pratiche e di integrarle in sistemi cognitivi e comportamentali socialmente condivisi [Marett 1909: 172 sgg.].

Da parte sua, Frazer restò sempre estraneo a questo genere di argomenti. Anzi, rifiutò ostinatamente di riconoscerne la presenza nell'opera di Robertson Smith. Su questo punto verte ad esempio un interessatissimo carteggio con lo stesso Marett, datato 1911, di cui la più volte citata biografia di Ackerman [1987: 225 sgg.] riporta ampi stralci. Marett, che nel 1909 era subentrato a Tylor come *Lecturer* di antropologia a Oxford, aveva nella sua prolusione attaccato l'intellettualismo, colpevole di analizzare la religione primitiva esclusivamente dal punto di vista delle credenze. A ciò egli opponeva la tesi secondo cui «il rituale è stori-

camente precedente al dogma» – vale a dire che la formazione di sistemi strutturati di credenze, esprimibili in forma proposizionale, è un fenomeno secondario rispetto a comportamenti irriflessi, radicati nelle sfere più profonde e meno razionali della psiche umana, o persino in reazioni fisiologiche (come nel caso del toro che si accanisce su un oggetto sostitutivo). Correttamente, Marett cita Robertson Smith come precursore di questa tesi; e ciò fa arrabbiare Frazer, il quale (contro ogni evidenza, peraltro) si sforza di ricondurre il pensiero dell'amico scomparso al campo intellettualista. Nel dibattito che si apre è interessante notare come Frazer, da un lato, resti chiuso alle potenti suggestioni di una psicologia degli stati affettivi, di cui Marett si fa invece interprete. A Frazer interessa ben poco l'emozione come base della cultura, così come interessa poco l'inconscio: sembra non voler prendere neppure in considerazione l'idea, tipicamente novecentesca, che il comportamento umano abbia determinanti non del tutto riducibili alle motivazioni coscienti e alle ragioni esplicitamente espresse dagli attori stessi.

D'altra parte, proprio questa orgogliosa chiusura di Frazer di fronte alle nuove e dominanti tendenze filosofiche lo porta a cogliere con grande finezza alcuni dei rischi di irrazionalismo presenti nella posizione «emotivista». «Il rituale selvaggio – egli scriveva – per come io l'ho studiato, mi sembra portare chiaramente stampata su di sé l'impronta della riflessione e dell'intenzionalità, non meno di quanto la porti l'azione degli uomini civilizzati». In questa affermazione c'è forse una componente di etnocentrismo ingenuo; ma c'è anche la consapevole reazione all'immagine, che si andava affermando in quegli anni, di un primitivo totalmente dominato da stati affettivi, da pulsioni irrazionali, da ineffabili e misteriose esperienze ierofaniche. Questa tendenza culminerà ad esempio in alcuni esiti della scuola fenomenologica, che semplicemente considerano l'esperienza religiosa come non permeabile alla comprensione razionale; e, per altro verso, nelle posizioni di un Lucien Lévy-Bruhl, che attribuirà ai primitivi una peculiare «mentalità» pre-logica e mistica, rinchiudendoli così in un universo culturale incommensurabile rispetto a quello moderno. A fronte di questi possibili esiti, Frazer riafferma con forza il principio metodologico dell'unità intellettuale del

genere umano: non v'è nessun motivo di trattare secondo criteri diversi il comportamento «selvaggio» e quello «civilizzato», non riconoscendo al primo «l'impronta della riflessione e dell'intenzionalità». Un richiamo tutt'altro che inattuale e che, come vedremo, riecheggerà anche in fasi più recenti della storia dell'antropologia.

6. *Rappresentazioni individuali e collettive*

Marett resta in ogni caso legato a un approccio di tipo psicologico – anche se, rispetto a Frazer, adotta una concezione più ampia e complessa del rapporto tra componenti psichiche – incluse quelle emotive – e comportamento. Chi segna invece un deciso stacco dallo studio psicologico verso uno studio sociale di magia e religione sono gli studiosi francesi che fanno capo a Emile Durkheim e alla rivista «Année sociologique» – generalmente noti nella storia degli studi come, per l'appunto, «scuola sociologica francese». All'inizio del secolo, questi studiosi pongono un problema su cui intere generazioni continueranno ad affannarsi e a dibattere: quello delle basi sociali della conoscenza. Per dirla dal punto di vista dell'antropologia, essi ribaltano drasticamente il rapporto tra ragione e cultura rispetto all'impostazione intellettualista. Per quest'ultima la cultura, vale a dire l'insieme delle condizioni non biologiche di adattamento all'ambiente, comprese le forme di organizzazione sociale, è un prodotto della ragione, intesa come naturale e stabile dotazione intellettuale degli individui. La scuola francese esplora il nesso ragione-cultura nella direzione inversa: è cioè interessata a capire in che misura gli stessi criteri della razionalità umana siano influenzati e persino prodotti dalla cultura e dall'organizzazione sociale. Ciò la porta a tentare un passo radicale: quello di relativizzare – o «sociologizzare», se vogliamo – la stessa concezione kantiana della soggettività conoscente. Il soggetto kantiano è considerato non più come il dato invariabile su cui costruire una conoscenza antropologica positiva, ma come variabile a sua volta determinata da condizioni culturali.

Di fronte allo scenario interpretativo che così si apre, le ipotesi frazeriane appaiono non tanto (o non solo) sbagliate, quanto futili, superflue. Non ha alcuna importanza chiedersi come un soggetto astratto (astorico e pre-culturale, per così dire) dovrebbe ragionare per giungere a credere nella magia e nella religione. Il punto è che i sistemi magico-religiosi (come ogni altro sistema culturale, del resto, compresa la stessa scienza moderna) non si fondano, non possono fondarsi, su tenui catene argomentative e su incerte speculazioni; le deduzioni e le inferenze del «filosofo selvaggio», per quanto le si giudichi plausibili, non possiedono tuttavia quel carattere di necessità indispensabile per divenire i cardini di una intera visione del mondo. Tylor e Frazer non danno conto di quella necessità, che rimanda evidentemente a categorie cognitive dalle radici assai profonde. Essi continuano a immaginare l'intelletto primitivo sul modello della *tabula rasa*, o del fanciullo che osserva per la prima volta il vasto mondo e si chiede i primi perché, facendo girare in modo incontrollato il motorino della facoltà associativa di cui dispone.

Il programma di ricerca della scuola francese parte proprio dal rifiuto di questo empirismo estremo – ma anche, come si è detto, dal rifiuto di certi aspetti dell'universalismo kantiano. È palese, per questi studiosi, che ogni sistema di credenze e pratiche affonda le radici in grandi categorie culturalmente condivise, che preesistono all'esperienza e al ragionamento individuale, e sono dunque, in questo senso, pre-razionali. Essi le definiscono «rappresentazioni collettive». Il problema, per l'antropologo, è identificare le rappresentazioni collettive soggiacenti alle culture magico-religiose, comprenderne la natura e il ruolo nel quadro complessivo di una storia della civiltà umana. In altre parole, si tratta di chiarire non tanto come pensano gli individui, quanto come pensano le comunità.

Gli esiti più interessanti di questa riflessione, dal punto di vista che qui ci interessa, sono rappresentati probabilmente da alcuni lavori di Durkheim (in particolare il libro *Le forme elementari della vita religiosa,* del 1912) e soprattutto dall'opera di Marcel Mauss, capostipite, ancora oggi molto influente, della moderna etnologia francese. Già in un saggio pubblicato sull'annata 1902-3 dell'«Année sociologique», in collaborazione con

Henri Hubert, Mauss applicava la nozione di «rappresentazione collettiva» all'analisi della magia, in diretta contrapposizione all'intellettualismo della scuola britannica. Gli effetti sono devastanti per le teorie di quel Frazer che pure, proprio in quegli anni, stava costruendo la sua popolarità – e che, peraltro, non dà segno di aver notato e tanto meno compreso le critiche provenienti dal continente. Hubert e Mauss accettano l'ipotesi delle leggi della simpatia come canali di trasmissione del potere magico (anche se ai due principi frazeriani della similarità e del contatto ne aggiungono un terzo, quello di opposizione). Tuttavia, essi sostengono, il fatto che l'intelletto individuale sia portato a stabilire associazioni simpatiche non spiega di per sé la magia. Non spiega, ad esempio, perché tra la molteplicità pressoché infinita di associazioni di similarità, contiguità e opposizione che è possibile stabilire tra le cose, solo alcune siano riconosciute dai sistemi magici come rilevanti:

> Se non ci fossero [...] che idee associate, si constaterebbe, innanzitutto, che tutti gli elementi di una catena magica costituita dall'infinità dei contatti possibili, necessari o accidentali, sarebbero ugualmente toccati proprio dalla qualità da trasmettere e, quindi, che tutte le qualità di uno qualunque degli elementi della catena si trasmetterebbero integralmente a tutti gli altri. Ora, non è così, altrimenti la magia sarebbe impossibile [Hubert-Mauss 1903: 65-66].

Stabilire la rassomiglianza tra due ordini di fenomeni non è operazione che dipenda dalla semplice osservazione empirica: è invece questione di convenzioni culturali, che selezionano tratti significativi all'interno di un *continuum* di somiglianze e differenze che contiene un numero potenzialmente infinito di relazioni simboliche. «La somiglianza che entra in gioco – scrivono ancora Hubert e Mauss – è [...] del tutto convenzionale; essa non ha niente della rassomiglianza di un ritratto. L'immagine e il suo oggetto non hanno in comune che la convenzione che li associa» [*Ibidem*: 67]. Dunque la magia (come il linguaggio) funziona attraverso relazioni simboliche che non hanno nulla di naturale, e dipendono invece da complesse pratiche di astrazione e interpretazione dei fenomeni naturali. Le «leggi della magia» non sono

che un caso particolare di quella che si può considerare la più fondamentale facoltà intellettuale, quella ordinatrice e classificatrice. Come si esprimono i due autori, si può così ridurre «il sistema delle simpatie e delle antipatie a quello delle classificazioni di rappresentazioni collettive»: il rapporto di simpatia si stabilisce tra cose che appartengono a una medesima classe sulla base del possesso di alcune caratteristiche comuni [*Ibidem*: 78]. Della funzione classificatrice – funzione per eccellenza cognitiva, intellettuale – gli stessi Mauss e Durkheim si erano occupati in un precedente lavoro, sostenendone (contro il razionalismo filosofico) l'origine sociale. La sostanza della loro tesi è che «le classificazioni delle cose riproducono le classificazioni degli uomini» [Durkheim-Mauss 1901-2: 6]. Laddove Frazer riteneva che le relazioni logiche, afferrate dall'intelletto in virtù di una sua naturale dotazione cognitiva, fossero state all'origine il fondamento delle relazioni sociali fra gli uomini, qui si afferma che le prime categorie logiche hanno preso a modello classi di uomini; o, meglio, che l'organizzazione sociale (ad esempio la struttura del clan) ha direttamente fornito i quadri classificatori astratti che sono stati poi applicati all'ordine delle cose e dei fenomeni naturali.

La simpatia non è dunque che caso particolare di una più generale facoltà umana, e non «spiega» la magia più di quanto non spieghi la scienza. Ma v'è un altro punto, ancor più importante, della critica maussiana. Le leggi della simpatia, o la logica classificatoria, non contengono in sé l'idea della forza o del potere magico. Esse definiscono semmai i canali di trasmissione di tale potere, ma non lo spiegano. Hubert e Mauss esprimono questo punto affermando, nel linguaggio kantiano, che le rappresentazioni magiche non sono riducibili a giudizi puramente analitici, ma contengono, per così dire, un pesante residuo sostantivo:

> [Il mago] introduce sempre, nei suoi giudizi, un termine eterogeneo, irriducibile alla sua analisi logica, forza, potere, φυσις o *mana*. La nozione di efficacia magica è sempre presente. È questa nozione che, lungi dall'essere accessoria, sostiene, in qualche modo, il ruolo che la copula ha nella proposizione, e che pone l'idea magica e le conferisce il suo essere, la sua realtà, la sua verità [Hubert-Mauss 1903: 125].

Se si può parlare di una essenza della magia, essa dev'esser ricercata in questa idea di efficacia più che nei principi simpatici: senza di essa, il lavorio associativo dell'intelletto non avrebbe nulla di magico. Cos'è dunque questo potere che dà sostanza alla razionalità formale delle leggi di simpatia? Hubert e Mauss, come Marett, tentano di analizzarlo partendo dalla nozione di *mana*, intesa come energia che pervade il cosmo e che i riti magici possono volgere, seguendo i canali associativi, verso lo scopo desiderato. Hubert e Mauss vedono nel *mana*, e in analoghe nozioni documentate dagli etnografi, una rappresentazione precedente alla formulazione di ogni giudizio magico: rappresentazione preindividuale e, per certi versi, pre-razionale. Diversamente da Marett, però, non si rifugiano in spiegazioni emotiviste. Per Marett, come per i molti antropologi che dopo di lui faranno appello all'affettività e all'emozione come fondamenti del comportamento magico-religioso, il bisogno psicologico di ricorrere alla magia è in qualche modo il limite della razionalità cognitiva. Malinowski, per tornare a lui, assume ad esempio una posizione caratteristica: la magia, egli afferma, si innesca quando sono esaurite le risorse del pensiero e dell'azione razionale. Essa è una risposta all'insicurezza delle condizioni di vita, utile ed efficace per la sua capacità di infondere fiducia agli uomini anche di fronte alle difficoltà e ai pericoli che la tecnologia non consente loro di controllare. Ma, nella vita dei nativi, essa non si confonde mai col pensiero e con l'azione razionalmente orientati. Ricorrere al mago, secondo questo punto di vista, è un po' come andare dallo psicanalista: serve a «tenersi insieme», a resistere alle difficoltà della vita, ma non viene confuso con l'attività pratica. In questo modo il problema della razionalità e dell'efficacia della magia viene eluso: essa è efficace come tecnica di protezione psicologica, e tanto basta a giustificarne la pratica (anche se gli attori sociali non sono consapevoli di questo livello psicologico, e credono nella sua efficacia reale sul mondo delle cose).

Hubert e Mauss non eludono invece il problema del rapporto tra le rappresentazioni magiche e il più generale orientamento cognitivo di una cultura; né credono che una funzionalità psicologica, per di più nascosta agli attori stessi, sia da sola sufficiente a giustificare la razionalità di quelle credenze. Le spiegazioni psi-

cologiche, che fanno cioè ricorso a stati mentali soggettivi, non possono dar conto del carattere oggettivo, generalizzante e persino apodittico che i giudizi magici assumono per i credenti. Come qualificare allora questi giudizi dal punto di vista di un modello cognitivo? Qual è lo status epistemologico della nozione di *mana*, dell'irriducibile idea di potere magico su cui essi si reggono? La risposta di Hubert e Mauss è che si tratta di *giudizi sintetici a priori* [*Ibidem*: 125]. Sintetici, dunque – lo si è visto – non riducibili a una analitica trascendentale come quella disegnata da Kant; e, tuttavia, non dipendenti dall'esperienza (come Kant intendeva invece i giudizi sintetici) ma a essa precedenti, anzi condizioni stesse dell'esperienza. Come Hubert e Mauss scrivono della nozione di *mana*:

> Grazie ad essa, la verità della magia è posta fuori di ogni discussione e il dubbio stesso si volge in suo favore. Tale nozione è, infatti, la condizione stessa della sperimentazione magica e permette di interpretare i fatti più sfavorevoli a favore del pregiudizio. In effetti, essa stessa sfugge a ogni verifica. È data *a priori*, precedentemente ad ogni esperienza. Essa governa le rappresentazioni magiche, ne è la condizione, la forma necessaria. Opera come una categoria, rende possibili le idee magiche, così come le categorie rendono possibili le idee umane [*Ibidem*: 120-121].

Dunque, la credenza generale nella magia preesiste alla possibilità stessa dell'esperienza individuale, costituendo uno dei grandi quadri categoriali in cui l'esperienza va a collocarsi. Ma come ha origine questa categoria? La troviamo forse già data nell'intelletto individuale, si chiedono Hubert e Mauss, al pari delle categorie di tempo e spazio? No, è la loro risposta. Al contrario, «essa esiste nella coscienza degli individui in ragione stessa dell'esistenza della società, allo stesso modo delle idee di giustizia o di valore; diremmo volentieri che si tratta di una *categoria del pensiero collettivo*» [*Ibidem*: 121; corsivo aggiunto]. Una categoria, cioè, che «sfugge alla presa della psicologia individuale», e che modella la naturale tendenza all'associazione delle idee secondo convenzioni socialmente sostenute:

> Sarebbe assurdo pensare che nella magia il pensiero si allontani dalle leggi che regolano l'associazione delle idee. [...] Ma le associazioni naturali di idee rendono semplicemente possibili i giudizi magici, i quali, lungi dall'essere una sfilata di immagini, sono veri precetti imperativi, implicanti una credenza positiva nella oggettività delle concatenazioni di idee cui danno origine. Nella mente di un individuo non c'è niente che possa obbligarlo ad associare in maniera categorica, come fa la magia, le parole o i gesti o gli strumenti con gli effetti desiderati. [...] Ciò che impone il giudizio magico è una quasi convenzione, la quale stabilisce, pregiudizialmente, che il segno crea la cosa, la parte il tutto, la parola il fatto, e così di seguito [*Ibidem*: 127-128].

Ma come hanno origine le rappresentazioni collettive della magia? L'uso del termine «convenzione», nel passo appena citato, può risultare fuorviante. In effetti, Hubert e Mauss non pensano a un'origine convenzionale in senso proprio, ma a un radicamento delle rappresentazioni magiche in bisogni o desideri collettivi, condivisi da un'intera comunità. Sono sentimenti sociali, stati affettivi di una comunità, che sorreggono le convenzioni associative della magia; le credenze, nel senso frazeriano del termine, sono come palafitte che poggiano su una profonda e indistinta base di desideri e di emozioni collettive.

Qualche anno dopo il saggio di Hubert e Mauss, Durkheim [1912] tratterà in modo analogo la religione, intesa come fenomeno eminentemente super-individuale – anzi, come vero e proprio medium di comunicazione tra individuo e società. Non solo Durkheim fa poggiare la religione su rappresentazioni collettive e sociali: egli pensa che l'oggetto stesso della religione sia la società. L'idea di dio, o di entità dagli attributi divini, è radicata nell'esperienza del potere che la comunità ha sull'individuo – ne è anzi una sorta di trasfigurazione simbolica. Dio è la società, per dirla con una formula: e il potere divino, regolativo e coercitivo al tempo stesso, rappresenta il potere morale della società e della cultura. Non è in questa sede che si possono discutere le implicazioni delle tesi di Durkheim e della scuola sociologica – che presentano peraltro più di una debolezza e ambiguità. Quel che è certo è che esse compiono un passo definitivo: l'affermazione della natura sociale della magia, della religione e, in definitiva, di ogni fenomeno culturale. Come si vede, siamo agli antipodi rispetto a Frazer, che pensava invece di poter dedurre l'origine della società a partire dalle errate speculazioni metafisiche di singoli filosofi selvaggi.

7. *La funzione espressiva del rituale*

L'insistenza sugli aspetti sociali delle pratiche magiche e religiose rende obsolete non solo le specifiche tesi di Frazer, ma persino la sua impostazione generale del problema. Non si tratta più di chiedersi come sia possibile, da un punto di vista razionale, pensare e agire secondo i principi della magia e della religione; né quali siano in generale i rapporti tra pensiero magico, religioso e scientifico. Se ancora Malinowski, Mauss e Durkheim sembravano interessati a questi problemi di natura filosofica, essi divengono sempre più irrilevanti per i loro successori. L'antropologia sociale, come si viene sviluppando dagli anni Trenta in poi, è del tutto refrattaria agli approcci generalizzanti e speculativi. Lo stesso termine «magia», nel senso di una categoria generale del pensare e dell'agire umano, viene via via scomparendo dal lessico antropologico. Ai trattati generali sulla magia e sulla religione si sostituiscono studi etnografici su specifiche pratiche e istituzioni rituali considerate all'interno di concreti contesti sociali. La stregoneria africana, per citare solo uno tra gli esempi più noti, diviene oggetto di un'ampia letteratura che si interroga non tanto sul perché la gente creda alle streghe e così via, ma su quale funzione quella particolare credenza e i connessi rituali svolgano nei sistemi sociali di cui fanno parte.

In altre parole, il problema della razionalità è soppiantato dal problema della funzione. O, per meglio dire, il problema della funzione risolve di per sé anche il problema della razionalità. Ciò è consentito da una strategia interpretativa che si contrappone frontalmente all'«intellettualismo» evoluzionista e frazeriano, e che si è soliti definire come «simbolista». Il simbolismo si fonda su due cardini. Il primo è un punto che abbiamo già visto discusso da Robertson Smith e Marett: l'analisi della religione e della magia deve prendere le mosse non tanto dalle credenze, identificate o inferite attraverso asserzioni verbali, quanto dai concreti comportamenti rituali direttamente riscontrabili dal ricercatore. L'importante è ciò che la gente fa, non ciò che la gente dice o pensa o dice di pensare. Marett e Robertson Smith cercavano di dimostrare come il rituale precedesse «storicamente», diciamo, la credenza; quest'ultima, in altre parole, non sarebbe altro che un

tentativo di giustificazione a posteriori di un rituale che è nato autonomamente. Gli antropologi sociali aggiungono a ciò il precetto della priorità metodologica del rituale, in senso comportamentista: il comportamento è l'unico dato oggettivo di cui il ricercatore dispone. Le credenze, che stanno nella testa della gente e non si vedono, sono «oggetti» dotati di uno statuto ontologico molto più incerto, e non sono in grado di fondare una descrizione e un'analisi oggettiva della cultura. L'antropologo deve dunque chiedersi prima di tutto non quanto siano razionali certe idee (poniamo, la «credenza» negli spiriti degli antenati), ma quanto siano razionali determinati corsi di azione (ad esempio sacrifici, rituali pubblici, pratiche oracolari etc.).

Il secondo cardine del simbolismo è la distinzione tra comportamenti pragmatici da un lato ed espressivi o, per l'appunto, simbolici dall'altro. Per capire il senso o la razionalità delle azioni rituali occorre distinguerle dalle azioni non rituali, vale a dire da quelle che hanno finalità immediatamente strumentali, pratiche, volte a modificare il mondo naturale attraverso interventi diretti su di esso e non attraverso l'elaborazione di relazioni simboliche. Questa distinzione pone forse dei problemi sul piano filosofico, ma è del tutto comprensibile intuitivamente. Ancora una volta, la troviamo espressa in modo molto conciso ed efficace dal Wittgenstein critico di Frazer:

> Si potrebbe cominciare un libro di antropologia nel modo seguente: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare animali» quali nutrirsi, ecc., ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare «rituali». Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di *queste* azioni è che derivano da una concezione sbagliata della fisica delle cose. (Così fa Frazer quando dice che la magia è essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea) [Wittgenstein 1967: 26-27].

In effetti, non mancano libri di antropologia che cominciano così. Di questo tipo è la distinzione, che abbiamo già visto in Malinowski, tra la sfera del sapere empirico e quella magico-religiosa. Per certi versi analoga è anche l'opposizione operata da Durkheim tra il «profano» e il «sacro», considerati come dimen-

sioni distinte delle credenze e delle pratiche in ogni cultura umana – concernenti le prime il rapporto tra individui e mondo naturale, le seconde il rapporto tra individui e società. I «simbolisti», ad esempio antropologi come Edmund Leach e John Beattie, combinano gli approcci di Malinowski e Durkheim giungendo a sostenere che il rituale rappresenta un tipo d'azione *sui generis*, che ha finalità essenzialmente (se non esclusivamente) espressive. Esso è cioè un modo per comunicare pubblicamente una serie di valori, sentimenti, nozioni e regole importanti nella vita di una comunità umana. In ciò, il rituale è più simile a un'opera d'arte – poniamo, a una rappresentazione teatrale – di quanto non lo sia a un'attività tecnica o scientifica. Come scrive Beattie [1966: 63]:

> Se una modalità di comportamento istituzionalizzato è tipicamente espressiva o simbolica, siamo soliti chiamarla o rituale o arte; se è tipicamente non-simbolica, ed è basata sull'osservazione e sul metodo prova ed errore, allora la chiamiamo comunemente tecnologia, «senso comune», o «scienza» (sia essa «primitiva» o no). L'esistenza di casi di confine non invalida questa differenza.

Da questo punto di vista, Tylor e Frazer sarebbero caduti nel gigantesco malinteso di scambiare per pragmatiche, strumentali e cognitive pratiche che hanno invece una finalità principalmente espressiva. È questo che li porta a rappresentare quelle pratiche come sciocche e irrazionali, e a ritenerle fondate su banali e infantili errori. L'apparenza di irrazionalità dipende dal fatto che noi applichiamo i criteri di giudizio sbagliati, che non identifichiamo correttamente il tipo di azione sociale. In altre parole, non riusciamo a discernere nelle culture «primitive» i confini tra il pragmatico e il simbolico, fuorviati forse dal fatto che nella nostra cultura occidentale moderna tali confini seguono linee in parte diverse. Una volta corretta questa distorsione etnocentrica, apparirà chiaro che la razionalità del rituale consiste nella sua capacità espressiva; lo stesso si può dire delle credenze che lo accompagnano (ma che, come si è visto, non lo fondano), volte anch'esse alla comunicazione simbolica di valori sociali più che, come pareva a Frazer, alla descrizione e alla spiegazione del

mondo naturale. Il fatto che spesso gli attori sociali attribuiscano invece efficacia strumentale alle loro pratiche, e validità epistemica alle loro credenze rituali, costituisce naturalmente una difficoltà per questo approccio. I simbolisti sono costretti ad affermare che il rituale è «realmente» simbolico, nonostante sia considerato letteralmente vero dagli attori stessi; che, anzi, la convinzione della sua verità ed efficacia fa parte della stessa potenza espressiva del rituale. Su questo punto torneremo più avanti.

Quali sono dunque i valori «espressi» dal rituale? Malinowski – già lo si è accennato – sottolinea la sua funzione di sostegno psicologico di fronte alle avversità naturali che sfuggono al controllo del sapere empirico e della tecnologia: i riti magici esprimerebbero ad esempio valori di fiducia, speranza e ottimismo, rispondendo al bisogno umano di sentire che in qualsiasi occasione, per quanto difficile, «qualcosa può esser fatto» [1942: 205]. Per Durkheim il rituale ha piuttosto una funzione di integrazione sociale, riproducendo e consolidando i vincoli di solidarietà che tengono uniti gli individui in una comunità. La scuola di antropologia sociale svilupperà entrambe le direzioni di indagine, privilegiando però quella sociale. A.R. Radcliffe-Brown, che ne è tra i principali ispiratori, legge il rito come un fondamentale sostegno a quella che chiama l'«unità funzionale» della società, vale a dire il processo che ne assicura la persistenza e l'interna coerenza. Come Durkheim, Radcliffe-Brown ritiene che l'esistenza di una società dipende dal fatto che i suoi membri abbiano interiorizzato «un certo numero di sentimenti da cui è regolata la condotta dell'individuo in conformità ai bisogni sociali»; e i riti sono le espressioni simboliche ordinate di questi sentimenti, che contribuiscono a mantenerli vivi e operanti, a regolarli e a trasmetterli da una generazione all'altra [Radcliffe-Brown 1952: 158].

La monografia di Radcliffe-Brown sulle isole Andamane, pubblicata nel 1922 come gli *Argonauti* di Malinowski, applica nel vivo di un contesto culturale questi principi analitici: e l'opera avrà grande influenza sugli studi dei decenni successivi. Così come grande influenza avrà il lavoro di uno studioso di una generazione successiva, Edward E. Evans-Pritchard, autore nel 1937 di una giustamente celebre monografia dedicata alla stregoneria tra il popolo nilotico degli Azande. Si tratta di un'etnografia

straordinariamente ricca e accurata di un complesso sistema di pratiche sociali, ruotanti attorno alla formulazione di accuse di stregoneria e alle risposte magiche, divinatorie e cerimoniali che esse innescano. L'ampiezza del resoconto etnografico sembra dissolvere di per sé il problema frazeriano della magia come peculiare modo del pensiero: nella descrizione di Evans-Pritchard, le credenze nella stregoneria e i relativi rituali perdono ogni alone esotico e finiscono per apparire tratti culturali del tutto «naturali», per così dire, profondamente radicati nella vita quotidiana degli Azande, inestricabilmente connessi con pratiche sociali perfettamente comprensibili secondo i nostri stessi standard di razionalità. Quello della stregoneria, per Evans-Pritchard, è un lessico attraverso il quale si esprimono certe qualità delle relazioni interpersonali in quella particolare società (ad esempio l'invidia e la conflittualità da un lato, e dall'altro la parentela, l'alleanza, l'autorità). «Esprimere» tali qualità significa dar loro visibilità pubblica, e aprire la possibilità di corsi d'azione in grado di risolvere tensioni e conflitti. Per Evans-Pritchard, il sistema culturale che fa perno sulla nozione di stregoneria è forse il più importante meccanismo di regolazione e controllo della conflittualità sociale di cui gli Azande (come molti altri popoli africani) dispongono. In questo senso, esso è eminentemente razionale. Porre il problema della razionalità della magia e della stregoneria in termini di pura validità epistemologica, come se avessimo a che fare con enunciati formalizzati all'interno di una teorizzazione scientifica, significa travisare il problema: significa non capire il ruolo che quelle credenze e quelle pratiche svolgono nella *vita* della gente, la loro capacità di dar senso a importanti dimensioni della loro esperienza sociale che non potrebbero altrimenti esser affrontate e forse neppure *pensate* in modo coerente.

Siamo dunque lontanissimi dall'approccio frazeriano, che astraeva le idee magiche da ogni contesto, trattandole come caricature di teorie scientifiche e chiedendosi quale ingenuo modo di pensare fosse in grado di produrle e di farle ritener vere. Intendiamoci: Evans-Pritchard non nega che le credenze degli Azande giochino anche il ruolo di spiegazioni del mondo naturale (ad esempio quando si individua nella forza malefica di uno stregone la causa di una malattia o di una disgrazia), e che ai loro

rituali sia attribuita una reale efficacia. Il punto è che questa loro funzione «protoscientifica» non è distinguibile dal loro «significato» sociale. Caratteristica delle società «primitive» o tradizionali è proprio l'assenza di confini netti tra la «teoria» e il «simbolo» – l'assenza, vale a dire, di un sapere puro sul mondo naturale che non sia al contempo carico di «senso». Così come, peraltro, non esiste di solito un'arte pura, che non sia caricata di finalità pragmatiche oltre che espressive. Il limite dell'antropologia intellettualista sta proprio nel non vedere come nelle culture tradizionali diverse categorie del pensiero e dell'azione, per noi distinte, si intrecciano inestricabilmente – il che la porta a considerare le credenze magico-religiose sul mondo come il prodotto della riflessione distaccata di una ragione pura.

Sulla linea dell'approccio simbolista si muovono tutti i principali esponenti dell'antropologia sociale, interessati a scoprire che cosa *dicono* rituali specifici in specifiche culture, e quale funzione rivestono in relazione alle esigenze del sistema sociale. Monografie etnografiche come quelle di E. Leach sui sistemi politici birmani, di Victor Turner sul sistema simbolico degli Ndembu (Zambia), dello stesso Evans-Pritchard sulla religione dei Nuer (Sudan), di Godfrey Lienhardt, Monica Hunter Wilson e Max Gluckman sul rituale in varie culture africane – per citare solo alcuni classici – spingono quest'analisi molto in profondità. In queste opere il rituale magico e religioso appare come una indispensabile risorsa per la produzione e riproduzione di valori sociali – ad esempio, la separazione tra lignaggi, generazioni, sessi e ruoli sociali, il ruolo del potere politico e dell'autorità, la solidarietà e il conflitto etc.; valori che non sono pensabili e dicibili in forma meramente dottrinale, e che si «concretizzano» solo nella potente e drammatica *performance* rituale. Anche quando al rito si attribuisca una reale efficacia, la sua natura resta molto più simile alle attività che noi definiamo artistiche che a quelle che definiamo scientifiche o tecnologiche. Più che sorella bastarda della scienza, come nella sprezzante definizione frazeriana, la magia appare come sorella legittima dell'arte.

Questo il clima dominante all'epoca della morte di Frazer. È vero che a livello divulgativo le tesi del *Ramo d'oro* mantenevano un certo credito – in particolare, l'idea dell'origine di certe prati-

che rituali in antichissimi riti della vegetazione continuava a circolare largamente nel senso comune e a ispirare molti studi folklorici di carattere locale. Ma ai livelli più alti della produzione antropologica, Frazer appariva ormai distante anni-luce. I suoi pregiudizi positivistici ed etnocentrici erano l'antitesi di quella sensibilità antropologica che si tentava di coltivare pazientemente, attraverso lunghi anni di contatto personale con i popoli non occidentali. La sua testarda insistenza nel considerare la scienza (anzi, l'ideale positivistico della scienza) come misura di ogni altra attività umana, e della razionalità *tout court*, sembrava indice di ottusità e chiusura mentale. Sembrava anzi a sua volta una vera e propria superstizione – un punto espresso con particolare nitidezza, ancora una volta, da Wittgenstein, che all'inizio degli anni Trenta notava:

> Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno mai essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse [Wittgenstein 1967: 28].

V. Ritorno a Frazer

1. *«Non sprecare i tuoi soldi»*

Se Malinowski considerava ancora Frazer come un illustre precursore da onorare, per i suoi successori egli non è ormai altro che l'ingombrante e imbarazzante eredità di un tempo in cui l'antropologia non era ancora una scienza. Bernardo Bernardi, antropologo italiano formatosi alla scuola dell'antropologia sociale britannica, racconta di esser stato addirittura rimproverato dal suo maestro, Isaac Shapera, per aver acquistato una copia dell'edizione ridotta del *Ramo d'oro*. L'aneddoto è divertente:

> D'abitudine, facevo vedere a Shapera gli acquisti di libri che facevo. Era un'occasione di incontro per discutere le nuove problematiche. Appena percepì che si trattava del Frazer, Shapera non ebbe un attimo di esitazione e con tono quasi di rimprovero mi disse: *Don't waist your money on that* – non sprecare i tuoi soldi in roba del genere [in Cerulli et al. 1984: 107].

Ciò avveniva nel 1950 (per ironia, qualche anno dopo Shapera si troverà invece a utilizzare largamente materiale frazeriano da *Folklore nell'Antico Testamento* per un saggio sul «Segno di Caino» [v. Shapera 1955]). Un giudizio così violento può sorprendere, ma occorre ricordare che erano anni in cui l'antropologia si batteva ancora per affermare il proprio statuto di disciplina scientifica basata su un serio metodo etnografico, e per consolidare la sua presenza nel mondo accademico. La discendenza frazeriana non giovava a questo suo sforzo; soprattutto, non giovava il fatto che l'opinione pubblica continuasse ancora a identificare l'antropologia con un testo così maledettamente letterario come *Il ramo d'oro*, unico vero best-seller del settore. Lo sforzo di legittimazione scientifica implicava curricola formativi e carriere accademiche ruotanti attorno a lunghe esperienze di *fieldwork*; implicava la produzione di resoconti monografici che mantenessero per quanto possibile la forma sobria e distaccata del protocollo, basato su un'ossessiva attenzione al dettaglio etnografico; implicava il rifiuto di ogni frivolezza letteraria, e di ogni concessione ai gusti e alle curiosità del grande pubblico.

Al momento della morte di Frazer, molti antropologi non pensano a lui come a un autentico esponente della disciplina – nel senso che le norme e i valori attorno a cui si aggrega la comunità scientifica e accademica non sono ormai più gli stessi. Peraltro, Frazer non è neppure oggetto di critiche dirette: si guarda a lui come a un antenato così distante da non suscitare più alcuno slancio polemico. Semplicemente, il suo nome scompare progressivamente delle bibliografie specializzate e dai corsi di studi. I conti con Frazer non sono però mai del tutto chiusi. La sua presenza continua ad aleggiare, leggermente inquietante, ai margini della nuova «scienza normale» – non foss'altro per quel persistente successo tra il pubblico non specialista, che considera ancora Frazer come l'antropologo per eccellenza. A tentare di esorcizzare definitivamente questa presenza inquietante, di chiudere una volta per tutte i conti con *Il ramo d'oro*, sarà Edmund Leach, esponente di primissimo piano della scuola di antropologia sociale. Lo farà in un breve ma graffiante articolo pubblicato nel 1961, che rappresenta una sorta di summa anti-frazeriana. Conviene soffermarci brevemente su questo testo (ripreso e approfondito in un successivo articolo del 1965 dedicato al raffronto Frazer-Malinowski), non tanto per la particolare originalità degli argomenti, quanto per la sua sistematicità. Leach aspira a presentare, per così dire, il punto di vista finale dell'antropologia moderna su Frazer: non solo ribadisce tutte le critiche fin qui considerate, ma sostiene anche la tesi di un suo ruolo poco più che marginale nella storia della disciplina.

Come già si è accennato in un capitolo precedente, Leach è colpito dal persistente successo di Frazer tra il grande pubblico, che contrasta singolarmente con il giudizio negativo degli antropologi di professione. A cosa è dovuta questa reputazione? – si chiede; e, in secondo luogo, è giustificato l'oblio in cui Frazer è «oggi» caduto tra gli antropologi professionali? Le risposte sono chiare. La reputazione frazeriana, più che a un merito intrinseco, è dovuta a fattori contingenti e quasi casuali. Tra questi, Leach cita il supporto accademico di Robertson Smith e dei classicisti di Cambridge, e l'infaticabile politica di «pubbliche relazioni» condotta dalla moglie – tanto che il matrimonio con Lily Grove viene definito «l'evento più importante della carriera di Frazer, dal

punto di vista dell'evoluzione della sua fama internazionale» [Leach 1965: 25]. La grande fortuna di Frazer sarebbe stata quella di operare all'interno di una peculiare contingenza storica: una fase in cui, per la prima volta, l'antropologia diveniva un soggetto affascinante e rispettabile per l'*élite* accademica degli umanisti e dei classicisti. Frazer avrebbe svolto una funzione di interfaccia tra la nuova disciplina e il tradizionale mondo accademico, «traducendone» e divulgandone le sollecitazioni attraverso uno stile accattivante e un linguaggio fortemente letterario. Ma il suo merito non va oltre, appunto, quello di divulgatore e «propagandista»:

> Egli 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. [...] Egli era un lettore e un classificatore di fonti etnografiche estremamente diligente, ma non era né uno studioso accurato né un pensatore originale [Leach 1961: 377].

Leach (non senza una qualche ragione, come si è visto nei capitoli precedenti) attribuisce a Robertson Smith praticamente tutte le idee migliori di Frazer, e ritiene che egli si sia limitato a riciclarle attraverso lavori compilativi che si sviluppavano solo nella dimensione quantitativa. Dopo la morte di Robertson Smith, Frazer non avrebbe fatto altro che ripetersi, «senza mostrare il minimo sintomo di originalità». Circa il 95% dei suoi scritti, afferma ancora Leach, consistono di compilazioni da lavori di altri, di estratti incollati insieme e quasi sempre rimaneggiati, poiché «in generale Frazer riteneva lo stile più importante dell'accuratezza» [*Ibidem*: 375]. Del resto, suggerisce malignamente Leach, se Frazer fosse stato più professionale probabilmente non avrebbe avuto un consenso così ampio, e sarebbero stati in pochi ad ascoltarlo.

Successo immeritato, dunque; laddove è ben meritato l'oblio da parte degli antropologi professionali. È ironico che proprio il vecchio Sir James abbia ricoperto la prima cattedra di antropologia sociale, giacché il suo approccio è radicalmente psicologista e non tiene in alcun conto i fattori sociali. Il «selvaggio» che egli rappresenta è un personaggio ridicolo, un bambinone ingenuo e

stravagante. Il presupposto teorico dell'unità intellettuale del genere umano non impedisce a Frazer di accreditare i peggiori pregiudizi etnocentrici e, talvolta, apertamente razzisti sui «primitivi»: così, «nonostante l'occasionale ammissione che in noi c'è ancora molto di selvaggio, l'effetto complessivo dell'argomentazione di Frazer è di enfatizzare l'enorme divario intellettuale che separa il moderno uomo bianco dai suoi vicini primitivi» [*Ibidem*: 378]. Questa componente ideologica, scientificamente inaccettabile, può ben esser stata – suggerisce Leach – uno degli ingredienti della fortuna popolare di Frazer: nel senso che nell'epoca dell'imperialismo trionfante i suoi libri offrivano alla coscienza europea, che cominciava ad avvertire un qualche disagio o senso di colpa, la legittimazione di un discorso accademico apparentemente oggettivo e distaccato:

> La dicotomia è chiara: l'Uomo Bianco è saggio, gli uomini Neri, Marroni e Gialli sono sciocchi. Frazer scriveva precisamente nel momento in cui l'espansione coloniale europea raggiungeva il suo apice. Doveva esser consolante, per molti imperialisti di orientamento liberale, scoprire che il «Fardello dell'Uomo Bianco» poteva esser giustificato da argomentazioni così distaccate! E questo può anche esser stato un fattore importante della permanente popolarità del libro [Leach 1965: 29].

Per Leach, Frazer è un pensatore (o forse un riciclatore di pensieri altrui) profondamente conservatore. Egli riesce a toccare le grandi inquietudini della sua epoca (l'imperialismo, la sessualità, la secolarizzazione) riportandole nell'alveo protetto e distaccato di un discorso pseudo-scientifico, e neutralizzandone così la carica ansiogena e per certi versi «sovversiva». Abbiamo ad esempio commentato nelle pagine precedenti l'ambiguo atteggiamento di Frazer verso la religione. Leach sottolinea come egli abbia introdotto quasi di soppiatto temi «eretici», soprattutto attraverso l'accostamento del cristianesimo ai «culti vegetali» pagani; ma come, d'altra parte, abbia sempre accuratamente evitato posizioni di aperto attacco ai dogmi ecclesiastici. Il lettore, osserva Leach, «si trova di fronte solo indizi e insinuazioni, e deve trarre da solo le sue conclusioni. 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». Il

vantaggio di questa ambiguità (o di questo delicato e difficile equilibrio, potremmo dire un po' più generosamente), è che *Il ramo d'oro* ha finito per essere usato «come un deposito di munizioni dai membri dell'Associazione Razionalista, e come un repertorio di informazioni erudite dagli studiosi cristiani» [Leach 1961: 380, 1965: 28].

Lo stesso si può dire per la sessualità, verso la quale Frazer manterrà sempre un atteggiamento tipicamente vittoriano e prefreudiano. Egli introduce una tematica sessuale potenzialmente dirompente per la cultura del suo tempo (si ricordi il personaggio chandleriano: «Avete mai letto *Il ramo d'oro*, Marlowe? Dimostra che le nostre abitudini sessuali sono pure convenzioni»); la mantiene però rigorosamente all'interno del «regime protetto» di un discorso scientifico distaccato e asettico. Non abbandona mai, inoltre, una cautela e un «decoro» formale (ad esempio, il riferirsi all'atto sessuale attraverso allusioni indirette o complicate perifrasi) che oggi, in epoca post-freudiana, fanno quasi sorridere:

> Frazer, senza la percezione o la franchezza di Freud, suggeriva già l'esistenza di una corrente sotterranea dionisiaca, primitiva e carica di sessualità, che minava alle radici la convenzionale società vittoriana; ma le sue allusioni a questi temi proibiti erano formulate in modo tanto elegante che persino la figlia di un pastore poteva tranquillamente leggerle [Leach 1961: 383].

In altre parole, le basi dell'attrazione per Frazer starebbero in quell'impasto tipicamente vittoriano di morbosità, inibizione e *pruderie* che appare alla sensibilità moderna di così cattivo gusto, e molto più osceno degli aperti riferimenti ai problemi del sesso e della violenza. Nell'articolo del 1965, Leach rincara la dose, accomunando i lettori di Frazer nelle critiche al loro autore. C'è un passo che vale la pena citare:

> Vi è forse chi prova ancora piacere in quella sessualità sadomasochista che è caratteristica prominente di molti dei temi trattati da Frazer. Frazer era così ansioso di non recare offesa che tendeva ad avvolgere ogni riferimento ai genitali, o a un atto di copulazione, in complesse perifrasi lunghe anche mezza pagina. Ma questo tipo di pudore ha due facce. I devoti di Attis esprimevano talvolta la loro fede attraverso un atto di auto-castrazio-

> ne. Nel registrare i dettagli di questo rituale Frazer si diffonde per oltre tredici pagine, incluso il supplizio di lunghe note a piè di pagina, stampate in corpo minore, con i testi originali in greco e latino. Questa prolungata agonia offre tutte le delizie di una garbata pornografia [Leach 1965: 29].

Infine, la critica di Leach non può non appuntarsi sul metodo frazeriano, in particolare sull'uso delle congetture, delle analogie e delle generalizzazioni. Frazer ricorre in continuazione, afferma Leach, al trucco retorico tipico degli avvocati che, dovendo difendere un caso debole, si mettono ad accumulare una gran massa di dettagli in modo da confondere la giuria [1961: 378]. Quasi nessuna delle ipotesi interpretative proposte nel *Ramo d'oro* ha una sua intrinseca forza e plausibilità: Frazer si accontenta di ammetterne la mera *possibilità*, e trascorre poi dalla possibilità alla verità attraverso il peso quantitativo di montagne di dati, la cui relazione con l'ipotesi da dimostrare è però sempre incerta e indiretta. Più precisamente, la relazione tra l'ipotesi e le prove è quasi sempre di natura analogica. Prendiamo ad esempio la dimostrazione della relazione matrimoniale tra il Re del Bosco di Nemi e Diana, che si sarebbero uniti ritualmente per promuovere la fecondità della terra. Frazer scrive in proposito:

> Nessun scrittore antico ci dice che questo fosse fatto nel bosco di Nemi, ma le nostre conoscenze intorno al rituale di Aricia sono talmente scarse, che la mancanza di informazioni su questo punto potrebbe difficilmente valere come un'obiezione fatale per la teoria. Questa teoria, in assenza di una prova diretta, deve basarsi necessariamente sull'analogia di simili usanze praticate altrove [*GBa*: 226].

Seguono decine di esempi, da Babilonia all'Egitto, dalla Grecia antica al folklore nordico, dall'etnografia africana a quella americana. Dopodiché, Frazer può affermare che «questi esempi possono quindi portare qualche conferma alla congettura che nel sacro bosco di Nemi [...] si celebrasse ogni anno tra il mortale re del bosco e l'immortale regina del bosco, Diana, un matrimonio simile a quello dei nostri re e regina del maggio», etc. [*Ibidem*: 233]. Questo modo di procedere, effettivamente tipico dell'intera opera frazeriana, fa arrabbiare moltissimo Leach, che commenta:

> Di fatto, naturalmente, gli esempi [*evidence*] non hanno nessuna rilevanza. È possibile che gli antichi riti di Nemi fossero come Frazer suggerisce, ed è possibile che fossero qualcosa di totalmente diverso; le "analogie" da altre parti del mondo non hanno alcun peso sulla questione. I politici possono argomentare in questo stile, ma non gli studiosi professionali [Leach 1961: 379].

Le generalizzazioni su base analogica di Frazer, già lo si è detto, si fondano sulla radicale astrazione di singoli documenti dal loro contesto, e su alcuni presupposti insostenibili. Prima di tutto, che affinità formali nelle pratiche culturali siano sufficienti a stabilire una sostanziale identità di significato tra quelle pratiche; e, in secondo luogo, che analoghi comportamenti rituali riflettano e, anzi, derivino da identiche credenze o disposizioni intellettuali degli uomini, in qualsiasi tempo e luogo si verifichino. Da qui l'interpretazione intellettualista della magia e della religione, presentate come il frutto di congetture errate sul mondo, e come infantili tentativi di perseguire obiettivi pragmatici. «Il problema con Frazer è che non lascia alcun spazio all'immaginazione», afferma Leach – riecheggiando Wittgenstein, ma probabilmente senza conoscere ancora le *Note sul Ramo d'oro*, che saranno pubblicate da Rush Rhees soltanto nel 1967. «Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza», aveva scritto il filosofo austriaco [Wittgenstein 1967: 23, Leach 1965: 31].

In altre parole, Frazer non è in grado neppure di intuire la possibile complessità delle relazioni tra riti e credenze, tra comportamento e pensiero, tra individuo e società, tra significati manifesti e significati latenti – tutti problemi centrali, invece, per quella che Leach chiama «la moderna interpretazione antropologica». Frazer banalizza la diversità culturale perché non riesce a immaginare un modo di pensare e un comportamento sociale diverso dal proprio – vale a dire, dal pensiero e dalle regole sociali di quella ristretta porzione di umanità e di storia che è stata la società vittoriana.

Fin qui Leach, che mitiga i suoi attacchi solo per riconoscere che il funzionalismo ha forse esagerato nella direzione opposta a quella di Frazer, ignorando totalmente i problemi comparativi da

lui sollevati. La comparazione è un aspetto importante del sapere antropologico, afferma Leach, e va affrontata, anche se su basi del tutto diverse (comparando cioè interi insiemi culturali o principi strutturali, e non singoli tratti decontestualizzati): per questo compito Frazer può servire da stimolo, ma non molto di più. Ora, come commentare l'articolo di Leach? In un certo senso, le sue critiche sono tutte corrette e giustificate, e gli argomenti che fa valere contro Frazer rappresentano conquiste irrinunciabili del sapere antropologico. Per altri versi, Leach esagera decisamente nella svalutazione dell'apporto creativo di Frazer e del suo livello di *scholarship*. Leach sembra tanto più ingeneroso, quanto meno riesce a risolvere il "mistero" della popolarità e della fortuna del *Ramo d'oro* e del suo autore. Le spiegazioni che avanza in proposito sono superficiali e talvolta contraddittorie. Seguendo la regola del *cherchez la femme*, comincia col ricondurre la reputazione frazeriana alle diaboliche e irresistibili strategie della moglie, da un lato, e dall'altro alla attiva propaganda della sua seguace e collega classicista Jane Harrison. Ma queste sono congetture non meno arbitrarie di quelle frazeriane, oltre che assai improbabili. Per quanto riguarda in particolare Lady Frazer, si è visto come i suoi modi eccessivamente invadenti e le sue numerose gaffes sociali, più che giovare al marito, abbiano semmai potuto nuocergli, contribuendo al suo isolamento nell'ambiente accademico.

Molto più profonda e interessante è la tesi che fa risalire il successo di Frazer alla sua capacità di dare espressione alle inquietudini dell'epoca, ma in un linguaggio edulcorato, divulgativo e accettabile anche per i benpensanti. Anche qui, tuttavia, si possono avanzare dei dubbi: pur restando in fondo un vittoriano, Frazer ha fatto breccia proprio nella cultura modernista, e ha affascinato proprio quegli intellettuali d'avanguardia che meno sopportavano la *pruderie* e le ipocrisie vittoriane. Ha fatto breccia per le stesse ragioni di Freud, o di Nietzsche, e non c'è motivo di pensare che sia stato recepito come una specie di loro sostituto, più educato e meno scandaloso degli originali. Il ragionamento di Leach si fa qui contraddittorio. Non si vede perché una temperie culturale che valorizzava i temi dell'inconscio, dell'istinto e della sessualità come fondamenti della vita umana, e li valorizzava proprio in virtù della loro forza dirompente verso le convenzioni

della società ottocentesca, avrebbe dovuto al tempo stesso entusiasmarsi per formulazioni più involute ed edulcorate degli stessi temi. Il *Ramo d'oro* non è stato e non è una lettura per educande (ammesso che le stesse educande già non leggessero Freud): altrimenti la sua sintonia con il Novecento non troverebbe davvero spiegazione. Così come non è una lettura velatamente pornografica, capace di accendere in forma mascherata inconfessati interessi morbosi e pulsioni sado-masochiste. Ancora una volta, occorre ricordare, non ci troviamo più in epoca vittoriana. È lo stesso Leach a riconoscere che «per una generazione che ha imparato ad accettare i misteri della psicoanalisi come luoghi comuni, gli argomenti di Frazer sembrano "roba da ragazzi"» [1961: 380]. Negli anni Venti o Trenta, non meno di oggi, chi avesse avuto specifici interessi sado-masochistici poteva trovare di meglio da leggere che non le note a piè di pagina, in greco e latino, sui rituali di auto-castrazione dei fedeli di Attis.

In sostanza, Leach si rende conto che Frazer alimenta una robusta vena dell'immaginario contemporaneo, e che a ciò è dovuta la sua fortuna. Ma non tenta neppure di identificare questa vena (al di là di vaghi richiami a Freud), e comunque ne svaluta nettamente l'importanza intellettuale. Il successo frazeriano si colloca per lui nella dimensione irrazionale delle mode culturali, delle ideologie popolari, in fin dei conti della letteratura: il che non ha nulla a che spartire con la dimensione razionale della scienza, cui l'antropologia seria appartiene. Leach parla dalla prospettiva autorevole di quella che definisce antropologia «moderna» e «professionale», una scienza tutta ripiegata su se stessa, che mira a svilupparsi sulla base di rigorosi criteri metodologici e che non pare molto interessata al dialogo con altri ambiti del sapere sull'uomo. Una simile disciplina si è costituita in opposizione a forme di discorso che non riuscivano ancora a separare il contributo scientifico da quello umanistico, i dati e le teorie dalle suggestioni letterarie. Per questa ragione, non può fare a meno di collocare Frazer nella preistoria, e non nella storia, dell'antropologia.

Ma ciò che riesce difficile accettare oggi, nella critica di Leach, è proprio la sicurezza e l'ottimismo con cui parla di antropologia «moderna» e «professionale». Ci riesce difficile accettar-

lo, alcuni decenni dopo, perché nel frattempo quella «scienza normale» di metà secolo ha mostrato i suoi limiti e le sue difficoltà. Le basi epistemologiche e metodologiche della disciplina sembrano oggi più incerte e malsicure di quanto non apparisse all'inizio degli anni Sessanta: e le certezze ostentate da Leach e dai suoi colleghi della scuola struttural-funzionalista sono state rimesse in discussione in modo anche radicale. L'antropologia, non meno di altre scienze (sociali e non) ha dovuto affrontare un problema di «crisi dei fondamenti» del proprio sapere. E ciò ha condotto il dibattito successivo agli anni Sessanta a ripensare praticamente tutti i temi che abbiamo visto trattati nell'articolo di Leach: dal rapporto tra *fieldwork* e resoconto etnografico, al tema della comparazione, all'intellettualismo e alla relazione tra credenza e rituale, all'impostazione del rapporto Noi-Altri, ai confini che separano scienza e letteratura all'interno del discorso antropologico. Ora, per quanto ci riguarda, l'ironia è che questo dibattito proporrà in alcuni casi un esplicito ritorno a Frazer, valorizzando certi aspetti della sua opera come stimolo a un profondo rinnovamento della disciplina.

Intendiamoci: non sono in discussione i grandi progressi conoscitivi conseguiti da quella «antropologia moderna» che Leach rappresenta, in termini di raffinatezza degli strumenti metodologici, di ricchezza documentaria e di solidità teoretica. Nessuno, naturalmente, propone di tornare all'impianto dell'antropologia vittoriana, con le sue ingenuità epistemologiche, il suo crudo etnocentrismo e la sua disinvoltura metodologica. Il punto è un altro: è che l'antropologia moderna, quella che possiamo chiamare in senso lato la scuola malinowskiana, nel suo tentativo di rigorizzare la disciplina l'ha incanalata entro limiti piuttosto ristretti: in altre parole, ha imposto una drastica selezione dei problemi scientificamente pertinenti, delle strategie di ricerca e degli stili di presentazione dei risultati. Restringere l'ambito di ciò che può esser detto e dei modi in cui può esser detto è una via obbligata del progresso scientifico: ma quando questi limiti hanno cominciato ad apparire troppo soffocanti, era naturale che ci si rivolgesse di nuovo agli antropologi pre-moderni in cerca di potenzialità conoscitive che erano state lasciate cadere. Ciò è accaduto con Frazer in modo particolare: la sua opera è apparsa

come un ricchissimo deposito di temi e di strategie di costruzione del sapere antropologico, che valeva la pena esplorare e che potevano portare nuova linfa alla disciplina. Vorrei cercare di mostrare come ciò sia accaduto, in riferimento a due importanti momenti del recente dibattito antropologico: la discussione sulla razionalità del rituale e del simbolismo, che tratto nei seguenti paragrafi, e quella sulla scrittura antropologica, su cui tornerò invece nell'ultimo capitolo.

2. *Il dibattito sui padri fondatori*

Back to Frazer – tornare a Frazer – è la provocatoria parola d'ordine lanciata da un libro uscito nel 1964, pochi anni dopo l'articolo di Leach. Il libro si intitola *The Revolution in Anthropology*, e l'autore è Ian C. Jarvie, giovane studioso formatosi alla scuola filosofica di Karl Popper negli anni del suo insegnamento presso la London School of Economics. Si tratta di una critica serrata all'antropologia uscita dalla rivoluzione malinowskiana, accusata di una stagnazione teorica che la porterebbe a perdere di vista problemi fondamentali per ogni scienza dell'uomo. Jarvie crede che le cause di questa crisi risiedano nelle basi empiriste e induttiviste della tradizione malinowskiana, ed è convinto della necessità di riformare il sapere antropologico attraverso una robusta iniezione di epistemologia «critica» di tipo popperiano. Il suo libro non ha certo lo spessore di una rifondazione disciplinare: tuttavia ha avuto un certo impatto e ha contribuito (assieme ad altri e più potenti stimoli, in particolare quelli provenienti dallo strutturalismo, dal marxismo e dalla cosiddetta antropologia simbolica [v. Ortner 1984: 128]) a smuovere le acque di un dibattito epistemologico che in effetti da qualche tempo languiva.

Che l'antropologia malinowskiana attraversasse una crisi creativa, agli inizi degli anni Sessanta, era chiaro anche ai suoi stessi esponenti. Dopo aver prodotto una serie di studi monografici molto importanti, a opera degli allievi di prima generazione di Malinowski (Evans-Pritchard sugli Azande e i Nuer, Raimond Firth sui Tikopia, Meyer Fortes sui Tallensi etc.), la scuola sem-

brava destinata a ripetere se stessa; il suo patrimonio conoscitivo progrediva in estensione, con il moltiplicarsi delle ricerche etnografiche, ma non in profondità, vale a dire sul piano della comprensione teorica dei dati raccolti. L'insistenza sull'analisi contestuale portava a scartare come metodologicamente dubbia ogni forma di comparazione e di generalizzazione interculturale. Di conseguenza, il sapere antropologico tendeva a frammentarsi in specialismi geografici e areali sempre più ristretti e più isolati – un limite che già lo stesso Leach, nel più volte citato articolo, fa rilevare. Inoltre l'approccio radicalmente sincronico di Malinowski, che portava a escludere dal discorso antropologico la considerazione della dimensione storica, era fonte di grandi difficoltà – soprattutto in un'epoca che vedeva esplodere la decolonizzazione e l'«ingresso nella storia», per usare un'espressione cara a Ernesto de Martino, dei popoli «primitivi». Lo stesso paradigma funzionalista – l'idea di studiare le culture come totalità organiche in cui «tutto si tiene», e ogni elemento ha senso in quanto contribuisce a mantenere la coesione dell'intero – si mostrava sempre più insostenibile, almeno nella sua forma classica: non da ultimo, per l'incapacità di dar conto delle tensioni e del mutamento sociale (un sistema in cui «tutto si tiene», infatti, è per definizione statico).

Jarvie crede che queste e altre difficoltà in cui l'antropologia sociale si dibatte siano tutt'altro che transitorie e contingenti: le vede anzi come radicate nello stesso statuto epistemologico della scuola malinowskiana. In particolare, coerentemente con i suoi assunti popperiani, Jarvie vede il principio di tutti i mali dell'antropologia sociale nel metodo induttivo – vale a dire, nella convinzione che calarsi nella vita dei nativi sia sufficiente a produrre sapere sull'uomo. L'induzione non è in grado, *da sola*, di costruire una scienza; così come il metodo dell'osservazione partecipante, per quanto utile e fruttuoso, non può riuscire *da solo* a costruire un'antropologia teoreticamente forte. Gli antropologi moderni hanno puntato tutto sulla presunta oggettività del dato, considerando l'elaborazione teorica come una sorta di *optional*, un momento conoscitivo separato e accessorio rispetto a quello della rilevazione empirica. Ma è stato Popper, per l'appunto, a mostrare quanto illusoria sia la pretesa di separare epistemologicamente i «fatti» dalla teoria che li sorregge e fa loro da sfondo – quanto, secondo la celebre formula, i fatti siano sempre «carichi di teoria». Non può esistere una scienza meramente osservativa, che non faccia uso di un linguaggio teorico: pretendere che sia così equivale a «nascondere» la propria teoria di sfondo, a mantenerla opaca e a sottrarla alla critica razionale.

Questo è quanto è accaduto con l'antropologia moderna. In polemica con le grandi teorizzazioni speculative dell'Ottocento, essa ha creduto di poter attingere un livello di costruzione del sapere indipendente dalle malsicure elaborazioni teoretiche. Ma l'idea di un lavoro sul campo «libero dalla teoria», dice Jarvie, è un mito positivistico; così come è priva di fondamento la distinzione tra etnografia, come disciplina puramente descrittiva che si limita a raccogliere i fatti così come si trovano sul campo, e scienza sociale comparativa, che si spinge invece sul piano delle generalizzazioni, delle ipotesi causali, della formulazione di leggi etc. [Jarvie 1964: 26-27]. Le nozioni usate dall'etnografia sono tutte teoretiche – per esempio nozioni come «matrimonio», «discendenza», «religione» etc. La loro apparente obiettività e neutralità dipende dalla nostra preliminare decisione di trattare come fatti non problematici delle teorie, per così dire, di basso livello, usandole poi come invarianti nella verifica di teorie di livello più alto. Ma nessuno va sul campo a descrivere semplicemente tutto ciò che gli capita: ognuno opera una selezione sulla base dei punti di vista e delle ipotesi preliminari, in modo da distinguere ciò che è rilevante e interessante da ciò che non lo è. Se così non fosse, il *fieldwork* rappresenterebbe un'esperienza di vita e non un'esperienza scientifica (si è visto, del resto, come lo stesso Malinowski di *Argonauti* fosse ben consapevole di questo punto).

L'induttivismo radicale dell'antropologia moderna implica dunque una cattiva teoria – cattiva perché nascosta, non esposta alla critica e dunque, secondo la definizione falsificazionista, non suscettibile di progresso. Ugualmente, il rifiuto di impegnarsi sui grandi problemi etici e metafisici che avevano caratterizzato le fasi precedenti della riflessione sull'uomo, incluso l'evoluzionismo (l'unità o la diversità intellettuale del genere umano, la formulazione di giudizi morali sulle altre culture etc.), nasconde di fatto una cattiva e insostenibile metafisica. Jarvie definisce come

denza»). Erano entrambi metodi potenti, che fecero piazza pulita di alcuni difficili problemi e fecero apparire stupide le teorie intellettuali degli evoluzionisti [Jarvie 1964: 174].

Tuttavia, afferma Jarvie, è come se il metodo inaugurato da Malinowski fosse troppo potente, e abbia finito per sfuggirgli di mano. Egli mirava a una rivoluzione nel metodo, che si è invece rivelata una rivoluzione nelle finalità della disciplina. «Nelle mani di Malinowski, la scienza dell'uomo si è trasformata in una scienza induttivista e relativista», che ha «perso di vista quelli che sono i suoi interessi primari» [*Ibidem*: 175]. Questi interessi irrinunciabili Jarvie li sintetizza in tre punti: a) il problema metafisico dell'unità intellettuale del genere umano: b) il problema scientifico della spiegazione delle differenze o delle somiglianze; c) il problema pratico del miglioramento del destino dell'uomo. Frazer, egli afferma, teneva sempre ben presenti questi problemi come cardini del proprio lavoro, laddove gli antropologi moderni sembrano dimenticarli. «Ricerca sul campo» è la loro risposta alle domande sul problema dell'Uomo: ma l'unico libro scritto da un ricercatore sul campo, che abbia una qualità veramente «umana», è per Jarvie il lévistraussiano *Tristi tropici*:

Tutto il resto è una sociologia strutturalista fredda e disumanizzata. Le prime monografie di Malinowski, Firth e Shapera sono piene di «interesse umano», ma i loro lavori successivi lo sono molto meno. Dunque, io auspico un movimento di «Ritorno a Frazer», o, se si preferisce, di «Avanti verso Lévi-Strauss» [*Ibidem*: 175].

In definitiva, l'edipico rovesciamento di Frazer da parte di Malinowski, anche se forse mosso da buoni motivi, ha portato l'antropologia in un vicolo cieco. Per uscirne si tratta non tanto di diventare frazeriani, quanto di ripartire dai problemi che Frazer poneva e che ha lasciato aperti, e dal suo tipo di stile intellettuale (caratterizzato da un vigoroso sforzo teoretico, da un approccio universalistico, esplicativo, nomotetico, in contrapposizione all'approccio idiografico, interpretativo e relativistico della scuola malinowskiana). Come si vede, siamo agli antipodi rispetto alle posizioni di Leach. Lo stesso Leach, in effetti, non tarderà a replicare, attaccando con feroce sarcasmo il libro di

Jarvie. Seguiranno repliche e interventi di altri studiosi, come Edwin Ardener, John Beattie, Ernest Gellner e K.S. Mathur [li si veda raccolti in Leach 1966], che vanno al di là della polemica personale e finiscono per costituire un vero e proprio dibattito sul tema dei "padri fondatori" dell'antropologia britannica.

Si tratta di un dibattito di inaudita violenza, condotto secondo le regole di quello stile anglosassone che va in cerca a tutti i costi di motivi di divisione – più che (com'è invece tipico dello stile accademico italiano) di momenti di compromesso o di ricomposizione. Violenza sproporzionata per quello che sembra un innocente problema storiografico: ma evidentemente ciò che è in gioco attorno ai nomi di Frazer e Malinowski è la legittimazione di un'intera scuola di pensiero e delle sue istituzioni. Edwin Ardener coglie bene questi motivi, facendo osservare che

la disillusione nei riguardi di un maestro non più di moda porta regolarmente alla scelta di un altro, in precedenza rifiutato. [...] La tradizione accademica viene ricostruita con lo zelo di termiti che costruiscono nuovi tunnel in un termitaio danneggiato. [...] Jarvie sta in parte proiettando le sue idee su Frazer; come, probabilmente, faceva lo stesso Malinowski [«Commento», in Leach 1966: 570].

Lo stesso fa Leach, naturalmente. E i due contendenti esagerano in direzioni opposte, assumendo un atteggiamento troppo poco distaccato dal punto di vista storiografico. Leach afferma che Frazer non solo non è stato un pensatore originale, ma che non ha esercitato alcuna influenza rilevante sullo sviluppo della disciplina antropologica. Il successo di pubblico ottenuto dai suoi libri sarebbe totalmente disgiunto dalla considerazione scientifica e dal prestigio accademico, di cui Frazer non avrebbe mai goduto dopo il 1890. Lo dimostrerebbe ad esempio la scarsissima presenza di Frazer nei dibattiti sulle riviste specializzate nei primi decenni del secolo. Scrive Leach:

Sono rimasto stupito nello scoprire con che scarsa frequenza il nome di Frazer è anche soltanto ricordato. *Il Ramo d'oro* è citato di quando in quando come un'utile fonte di dati, ma le teorie di Frazer difficilmente sono menzionate. Il fatto è che Frazer non aveva teorie proprie, e gli studiosi seri preferivano tornare a riferirsi alle fonti originali, come Tylor e Robertson Smith [Leach 1966: 569].

relativista la prospettiva etica del funzionalismo. Gli uomini sono per natura uguali: le differenze risiedono nella varietà dei sistemi sociali costruiti per soddisfare i loro bisogni. Ma i sistemi sociali, a loro volta, non possono esser giudicati se non sulla base del loro funzionamento. Sono «buoni» nella misura in cui funzionano: e dal momento che i sistemi sociali che esistono, per definizione, funzionano, essi sono tutti ugualmente buoni. L'antropologo non può dunque formulare giudizi interculturali: può solo osservare e tentare di descrivere il codice morale interno a ogni singola cultura e società.

In definitiva, se la rivoluzione malinowskiana ha prodotto risultati indubbiamente importanti, essa ha tuttavia implicato una riduzione di portata, per così dire, del sapere antropologico: Malinowski e soprattutto i suoi seguaci, in nome del culto positivista della datità e della neutralità etica e teoretica, si sono ritratti di fronte alle grandi questioni che avevano acceso la scienza dell'uomo nell'Ottocento. Il funzionalismo, osserva Jarvie, non si limita a dare diverse risposte alle stesse domande poste dall'evoluzionismo. Piuttosto, condanna come illegittime le vecchie domande e ne pone di nuove, molto più limitate e circoscritte (ad esempio, cosa «significa» e come funziona un'istituzione, e non *perché* un'istituzione è quello che è, o come è divenuta tale etc.). La sua polemica contro le speculazioni e le spiegazioni genealogiche e congetturali può esser certo giustificata a fronte di certe ingenuità evoluzioniste, ma ha di fatto condotto a un impoverimento della disciplina. In fondo la scienza, come insegna Popper, è fatta proprio di congetture e di confutazioni. Per quanto talvolta troppo schematico, l'evoluzionismo seguiva un metodo perfettamente scientifico nel proporre ingegnosi modelli esplicativi, enunciati con chiarezza e perfettamente aperti alla confutazione; laddove – è sempre l'opinione di Jarvie – assai meno scientifica è l'antropologia sociale moderna quando avanza proposte ermeneutiche chiuse su se stesse e raramente suscettibili di falsificazione. Inoltre, la repulsione verso l'atteggiamento speculativo trapassa in una sorta di baconiana «censura dell'immaginazione» [Jarvie 1964: 6]: ed è questo, forse, che rende le moderne monografie antropologiche così piatte e noiose, piene di dettagli descrittivi ma raramente in grado di aprire grandi scenari di pensiero. È questo che le rende assolutamente indigeribili per il lettore non specialista, al contrario delle eccitanti avventure intellettuali e delle brillanti suggestioni immaginative proposte da libri come il *Ramo d'oro*.

Eccoci dunque di nuovo a Frazer. Per inciso, Jarvie svilupperà anche in opere successive [1972, 1984] questa idea di un'antropologia congetturale e anti-induttiva, con risultati non sempre convincenti. Personalmente, trovo che nei suoi lavori una raffinata sensibilità epistemologica si combini singolarmente con più rozze e schematiche prese di posizione: in particolare, un naturalismo metodologico e un assolutismo etico assai poco sensibili rispetto a quello che dovrebbe essere il compito centrale dell'antropologia, vale a dire, la comprensione di altre forme di vita. Del resto, più in generale, i tentativi di sviluppare un'antropologia di tipo popperiano non hanno prodotto grandi risultati e sono rimasti piuttosto isolati – sfociando talvolta in pesanti forme di determinismo biologico, come nel caso (per citare il nome forse più noto) dello studioso australiano Derek Freeman. Ma ciò che qui interessa è il contributo critico di Jarvie alla scuola malinowskiana, e il suo tentativo di reintrodurre a pieno titolo nella storia dell'antropologia quel Frazer che si era tentato invece di relegare nella «preistoria». Jarvie non ignora le debolezze di Frazer, ma lo considera al tempo stesso come l'emblema di quelle virtù che l'antropologia moderna sembra aver perduto. Studioso «pieno di idee», capace di formulare teorie «eccitanti e illuminanti» e di esprimerle in forma tutt'altro che pedante, attraverso uno stile letterario pieno di fascino, Frazer è per Jarvie il vero padre fondatore dell'antropologia contemporanea, prima e malgrado la rivoluzione induttivista di Malinowski. Ecco la sua versione della rivoluzione:

> Senza dubbio, Malinowski intendeva sviluppare la scienza dell'uomo e renderla davvero una scienza. È per questo che doveva rovesciare Frazer e la sua influenza. Per quanto pieno di idee, Frazer era come un uomo che pretendesse di essere uno scienziato senza aver mai messo piede in un laboratorio, e senza aver mai controllato personalmente i risultati che gli venivano comunicati. C'era bisogno di una rivoluzione metodologica [...]. Le nuove vie di Malinowski furono la ricerca sul campo («scendi dalla veranda») e il funzionalismo («studia il rituale, non la cre-

Di conseguenza, la rivoluzione malinowskiana non avrebbe rappresentato in alcun modo una reazione *contro* Frazer – contro il quale non v'era alcun bisogno di reagire semplicemente perché era già ampiamente superato. Piuttosto – questa la tesi di Leach – Malinowski si sarebbe rivolto polemicamente contro gli indirizzi «diffusionisti» che nell'ambiente accademico avevano largamente soppiantato l'evoluzionismo. La tesi jarviana di un rapporto edipico tra Malinowski e Frazer sarebbe dunque del tutto infondata e fantasiosa, come sarebbe insensata la sua idea di riesumare Frazer come fonte di ispirazione creativa per l'antropologia.

Jarvie, supportato da Gellner [«Commento», in Leach 1966: 571 sgg.], tenta di smontare pezzo per pezzo gli argomenti di Leach e di mostrarne una certa incoerenza interna. È strano che una disputa così accesa nasca intorno a una questione che, in fondo, sembra meramente fattuale: se Frazer avesse ancora influenza e prestigio accademico negli anni in cui Malinowski entrava sulla scena dell'antropologia. Entrambe le posizioni assunte sembrano semplicistiche, e nessuna si basa su una accurata ricostruzione storiografica. Del resto, occorre notare che quasi sempre gli antropologi hanno scritto e riscritto le vicende della propria disciplina non tanto in una distaccata prospettiva storiografica (e utilizzando le fonti e i metodi della storiografia), ma dal punto di vista dei propri immediati interessi polemici, o come supporto a un determinato approccio teorico [tali sono ad esempio alcuni dei più diffusi manuali, come Beattie 1966 o Harris 1968].

Solo di recente, sulla scia dei lavori di George W. Stocking, si è consolidata una corrente di studi di storia dell'antropologia informata a grande rigore metodologico e svincolata da troppo diretti obiettivi polemici. Dal punto di vista di questi studi [si vedano per esempio Stocking 1983, 1989] la secca alternativa individuata dal dibattito Leach-Jarvie sembra mal posta e comunque troppo semplicistica. Jarvie ha probabilmente visto bene nell'ipotizzare una relazione fondamentalmente ambigua tra Frazer e Malinowski, al tempo stesso di ammirazione e di contrapposizione. Tuttavia, il retroterra della formazione malinowskiana è assai complesso, e non si può dire che la reazione anti-Frazer abbia rappresentato l'assoluto principio-guida della sua opera

(non più di quanto l'abbia rappresentato l'esplicita e sincera ammirazione per il Frazer scrittore, creatore di evocative «atmosfere», maestro della «magia etnografica»).

Dall'altra parte, Leach certamente esagera nel sottovalutare il prestigio di Frazer in campo accademico e la sua influenza scientifica. Leach sembra prevalere su Jarvie per la precisione della documentazione storica, oltre che per l'autorevolezza del suo ruolo di protagonista diretto della storia dell'antropologia britannica, in quanto allievo di prima generazione di Malinowski [v. anche Leach 1984]. Ed egli ha certo buon gioco nel mostrare l'ingenuità di alcune teorie frazeriane, come quella sul totemismo, a fronte di altri raffinatissimi approcci a lui contemporanei. Il problema che lo tormenta è perché, contro ogni evidenza scientifica, Frazer sia rimasto a lungo nel senso comune il più grande antropologo del mondo. Per spiegare questa bizzarria della storia delle idee, egli è costretto a scindere totalmente la fortuna accademica da quella più genericamente culturale. Uno scrittore può divenir celebre per motivi che nulla hanno a che fare con la qualità scientifica del suo lavoro – e ciò vale anche per Malinowski:

> In modi diversi, Frazer e Malinowski tendevano a proporre ampie generalizzazioni sulla natura umana. Frazer non poteva sul serio aspettarsi che il suo generico lettore fosse terribilmente interessato a cosa avveniva o non avveniva a Nemi nel 200 a.C.; e il lettore di Malinowski può andare avanti benissimo senza preoccuparsi se le Trobriand si trovino a Nord o a Sud dell'Equatore, e a Est o ad Ovest rispetto alla longitudine di 180°. Ciò di cui entrambi gli autori davvero parlano è il Genere Umano; parlano, cioè, di voi e di me. Ognuno può riconoscere nelle loro pagine il selvaggio che è dentro di noi: ed è per questo che vi sentiamo l'eccitazione di una profonda scoperta, la validità non verificabile di una affermazione geniale [Leach 1965: 36].

E tuttavia, aggiunge Leach, «vi sono molti uomini più pedanti e di levatura inferiore, che possono esser considerati per certi versi degli antropologi migliori» [*Ibidem*]. Per divenire delle celebrità non occorre essere anche buoni scienziati: Malinowski era entrambe le cose, Frazer no. Ma la netta dicotomia tra la

scienza vera, da un lato, e dall'altro le suggestioni della cultura speculativa e in senso lato letteraria (dicotomia che lo stesso Jarvie, popperianamente, tiene ben ferma) non convince fino in fondo. Nella storia dell'antropologia i due livelli hanno sempre profondamente interagito. I grandi scenari filosofici e immaginativi hanno stimolato la ricerca; e la ricerca ha contribuito a rivedere e a mutare quegli scenari. La fortuna di Frazer non si comprende alla luce né dalla sua scienza né dalla sua letteratura, considerate separatamente: si comprende solo come frutto della peculiare congiunzione degli aspetti scientifici con quelli letterari, della teoria con la suggestione immaginativa, dell'impianto documentario e classificatorio con potenti strutture metanarrative. Del resto, il disagio di Leach su questo punto è evidente nel carattere tautologico dei suoi argomenti: come già notavano Gellner e Mathur nel dibattito del 1966, *spiegare* il successo di un antropologo con il fatto che egli parli nelle sue opere dell'umanità, dunque di qualcosa che ci riguarda, è assai singolare. Di cos'altro dovrebbe infatti parlare?

3. *Neo-intellettualismo*

Finora abbiamo presentato l'invito di Jarvie a tornare a Frazer come qualcosa di molto generico – la proposta di recuperare un certo tipo di approccio alla disciplina, teoretico, generalizzante ed esplicativo. In realtà, l'invito ha anche una dimensione assai più specifica, riguardante la teoria frazeriana su magia, religione e rituale. Jarvie, e con lui altri studiosi di impostazione in senso lato popperiana, sono fortemente critici verso gli approcci "simbolisti"; quegli approcci che – come abbiamo visto nel capitolo precedente – negano ai fenomeni rituali e magico-religiosi una dimensione cognitiva e pragmatica, confinandoli nell'ambito dell'attività cosiddetta espressiva. Contro il simbolismo si ritiene di poter recuperare, sia pure sfrondata da certe ingenuità, l'intuizione frazeriana (e tyloriana) della magia e della religione come cosmologie, vale a dire come sistemi cognitivi costruiti nel tentativo di comprendere il funzionamento del mondo naturale e di influire su di esso. Questo recupero conduce a un approccio

interpretativo che, provocatoriamente, si autodefinisce "neo-intellettualista", e che negli anni Sessanta e Settanta troverà molti autorevoli esponenti. Il dibattito tra simbolisti e neo-intellettualisti che si sviluppa in quegli anni (tra antropologi come Beattie e lo stesso Leach da un lato, e dall'altro Robin Horton, Melford Spiro ed Ernest Gellner, oltre a Jarvie) rappresenta un capitolo importante nella storia degli studi di antropologia religiosa. Pur concludendosi sostanzialmente senza vincitori né vinti, esso avrà l'effetto di rafforzare enormemente lo spessore teoretico di quegli studi e di affinarne la consapevolezza epistemologica. Dal punto di vista che qui più ci interessa, il dibattito avrà anche l'effetto di far ricomparire con incredibile frequenza il nome di Frazer nelle bibliografie e negli articoli delle riviste specializzate: con buona pace di Leach, Frazer torna a essere l'antropologo da cui bisogna sempre e di nuovo partire nell'affrontare i problemi del rituale e del simbolismo magico-religioso.

Consideriamo un po' più a fondo gli argomenti dei neo-intellettualisti. Il loro punto forte consiste nel tentativo di trasferire ai problemi antropologici le acquisizioni della più recente filosofia della scienza, in particolare la critica all'empirismo e al realismo epistemologico. Jarvie, già nel citato libro del 1964, cerca di mostrare come l'antropologia di scuola malinowskiana si fondi su alcuni ingenui e insostenibili presupposti epistemologici, che condizionano in modo pesante soprattutto le teorie sulla magia e sulla religione. Occorre notare, per inciso, che la critica filosofica espressa da Jarvie non è isolata. In generale, gli anni Sessanta esprimono l'esigenza di un riaccostamento tra il dibattito filosofico e quello antropologico, dopo una fase in cui l'antropologia, mirando a farsi "scienza normale", aveva cercato di ripiegare su se stessa e di parlare un linguaggio – per così dire – esclusivamente tecnico. In fondo anche lo strutturalismo, che è certo il principale movimento nelle scienze sociali degli anni Sessanta, rappresenta un ritorno ai grandi problemi filosofici e al tema dei fondamenti del pensiero umano – in contrapposizione al tecnicismo etnografico e sociologico della scuola malinowskiana. Non è un caso che il capolavoro di Lévi-Strauss prenda la forma di un romanzo filosofico più che di una monografia etnografica – quel *Tristi tropici* che come si è visto Jarvie accosta al *Ramo d'oro*,

nonostante si tratti di opere in apparenza così diverse e quasi contrapposte per tono, stile e per le fonti da cui nascono. (In realtà, questa di Jarvie è una brillante intuizione. Lévi-Strauss non ha particolare simpatia per Frazer, ma il suo *romance* antropologico recupera la struttura di quello frazeriano, dopo la lunga pausa dell'«era della monografia»: la struttura di un lungo viaggio in «molte e strane terre lontane, e strani popoli dagli ancor più strani costumi», alla ricerca degli universali del pensiero umano).

La critica all'ingenuità filosofica dell'antropologia all'inizio degli anni Sessanta coglie dunque una debolezza reale. Mentre il dibattito filosofico, in piena fase di «crisi dei fondamenti», ripensa e mette in discussione nozioni quali «razionalità», «oggettività», «fatto», «corrispondenza con la realtà» e simili, l'antropologia sembra invece usarle acriticamente nella vecchia accezione positivista. Per la verità, accusare la scuola di antropologia sociale di positivismo ingenuo, come fa Jarvie, è ingeneroso. Malinowski era tutt'altro che sprovveduto sul piano epistemologico. La sua formazione era avvenuta sotto l'influenza del sofisticato empirismo di Ernst Mach, autore cui aveva dedicato la propria tesi di dottorato nel 1908. Da Mach, Malinowski aveva tratto una forma radicale di immanentismo o anti-trascendentalismo [Thornton 1985, Gellner 1987: 55], sul quale in fin dei conti si basano i suoi precetti metodologici: la centralità dell'osservazione diretta nella ricerca sul campo; l'approccio rigorosamente sincronico, con il rifiuto di impiegare nella descrizione di un insieme culturale ogni riferimento a entità non-osservabili; e ancora, l'idea che il significato di un tratto culturale consista nella sua funzione effettiva e non nella sua (ipotetica) genealogia. Una linea epistemologica, questa, che nel Novecento sarà sviluppata a fondo dal pragmatismo e, in una direzione diversa, da Wittgenstein.

Il pensiero di Malinowski, in effetti, non è privo di analogie con queste correnti filosofiche (Leach, ad esempio, lo caratterizza come fondamentalmente pragmatista, ipotizzando una decisiva influenza su di lui da parte di William James [Leach 1957: 121]). Tuttavia, Malinowski non sembra interessarsi molto agli sviluppi anti-positivisti del pensiero novecentesco – in particolare, a quel ripensamento delle nozioni positiviste di «realtà» e «razionalità» che è invece centrale per la tradizione filosofica rappresentata da

Jarvie. Negli stessi anni che vedono crescere la scuola di antropologia sociale, il dibattito sulla «crisi della ragione» mette in discussione molti dei fondamenti classici della conoscenza. La filosofia della scienza, in modo particolare, finisce per respingere il postulato della indipendenza e neutralità dei dati rispetto alla teoria, e l'idea dell'esistenza di un linguaggio osservativo naturale e universale, come accesso diretto e non problematico alla realtà. Si ridimensiona il ruolo svolto dall'induzione nella conoscenza scientifica. Alla stessa scienza, se pure è ancora considerata come paradigma del pensiero razionale, non è più riconosciuta quella che potremmo chiamare una «corrispondenza ontologica» con la realtà: essa appare piuttosto, per usare le parole di Mary Hesse [1966: 172], come un «sistema di costruzioni immaginative», volte a interpretare (più che a rispecchiare) la natura attraverso un linguaggio «irriducibilmente metaforico e inesatto». La razionalità che la scienza esibisce non è identificabile né nell'induzione né nella verifica empirica, giacché il significato dell'esperienza si determina solo all'interno dell'interpretazione teoretica stessa; né d'altra parte è identificabile in particolari stati o processi mentali, o più in generale in una specifica qualità di pensiero.

Una conseguenza di ciò è che l'indagine filosofica apre la strada a quella che ben potremmo chiamare una dimensione antropologica della razionalità e della realtà. La visione del mondo scientifica non appare più come autoevidente e non problematica, come un punto di riferimento assoluto a partire dal quale noi possiamo giudicare altre cosmologie e altre visioni del mondo. La scienza è il prodotto di uno scenario epistemico che non è per niente naturale, che non gode del privilegio, per così dire, di un filo diretto con la realtà, ma è invece il frutto di determinate condizioni storiche e culturali. Il che suggerisce di affrontare con una sensibilità nuova i sistemi conoscitivi diversi dalla scienza e prodotti da diverse condizioni storiche e culturali: non più mere illusioni, o tappe provvisorie sulla via della verità assoluta, bensì modi diversi (e non facilmente gerarchizzabili lungo l'asse della corrispondenza alla realtà) di costruire un ordine del mondo, di distinguere la verità e l'illusione, ciò che si può e non si può accettare come razionale. Dopo gli anni Sessanta, queste potenzialità antropologiche del nuovo concetto di razionalità saranno

esplorate a fondo. I filosofi vedranno nei materiali etnografici (come in quelli tratti dalla storia della scienza) un terreno ottimale per discutere i problemi del relativismo cognitivo, dell'incommensurabilità tra sistemi teorici, dei criteri minimi di razionalità necessari all'esistenza di una cultura umana, e così via (emblematico è il dibattito che si apre sul «caso» della stregoneria degli Azande, in riferimento al già ricordato classico studio di Evans-Pritchard; se ne veda una ricostruzione in Dei 1988). Gli antropologi, dal canto loro, si apriranno alla possibilità dello studio di «epistemologie locali», finendo per trattare il concetto stesso di razionalità come un oggetto empirico della ricerca e non più come una risorsa concettuale di valore assoluto, sulla cui base giudicare le credenze e i comportamenti di altri popoli [su questo punto, e in particolare sul dibattito tra «razionalisti» e «relativisti» che ne trae origine, si veda Dei-Simonicca 1990].

Tuttavia, prima degli anni Sessanta, antropologia e filosofia si incrociano raramente. In Malinowski (e nella maggioranza dei suoi seguaci) il problema della crisi della ragione sembra non comparire affatto. Il modo in cui Malinowski tratta il concetto di razionalità è essenzialmente ottocentesco. La razionalità è per lui una dotazione cognitiva individuale degli esseri umani, che consente di registrare i «fatti» della realtà così come sono, in modo neutrale e oggettivo, e di estrarre induttivamente da essi leggi e spiegazioni di carattere generale. Se la realtà è una e indipendente, e se la dotazione razionale è uguale per tutti gli uomini (come Malinowski crede, seguendo anch'egli il postulato dell'unità intellettuale del genere umano), la conoscenza del reale che gli uomini hanno non può variare oltre certi limiti. Questi limiti sono definiti da ciò che chiamiamo «senso comune», e che Malinowski considera come una visione del mondo necessaria e universale, che ogni uomo in quanto uomo non può non condividere. La conoscenza scientifica si differenzia dal senso comune solo per la profondità e la precisione delle procedure induttive che riesce a realizzare: ma essa non è in contraddizione con il senso comune, che ne resta sempre e comunque la base.

Che la razionalità umana possa aver a che fare con una dimensione culturale ed extra-individuale è idea che resta estranea a Malinowski; così come egli appare poco interessato alla possibilità della variabilità culturale dei criteri di razionalità. La ragione individuale è l'equipaggiamento naturale sulla cui base si costruiscono le culture e le istituzioni sociali: e non può certo darsi l'inverso. Anche Frazer presupponeva una fondamentale unità della ragione umana: ma il suo empirismo humiano lo portava a minimizzare il contenuto di quella ragione, riducendolo ai principi dell'associazione delle idee. Ne faceva cioè una questione di elementari procedure cognitive e non di contenuti specifici. La percezione sensoriale, «trattata» sulla base dei principi associativi, può condurre a qualsiasi sistema di credenze: la prospettiva scientifica o proto-scientifica non è autoevidente, non si afferma in modo spontaneo e naturale. In questo modo, era possibile per Frazer concepire visioni del mondo – come quelle magica e religiosa – razionali ma errate e non scientifiche e, anzi, in contrasto con lo stesso senso comune. Per Malinowski questi requisiti minimi non sono sufficienti: egli si batte contro l'attribuzione ai «primitivi» di grossolani e infantili errori cognitivi, e sostiene che essi percepiscono e categorizzano il mondo nello stesso modo degli occidentali moderni. Il sapere scientifico, o almeno quel sapere empirico e realisticamente orientato che sta alla base della scienza, non è per Malinowski un costrutto storico-culturale, ma la base necessaria di ogni cultura. Un presupposto un po' troppo forte, e tutto sommato molto più etnocentrico di quello frazeriano: per riconoscere razionalità ai suoi «primitivi», Malinowski ha bisogno di attribuir loro la visione del mondo occidentale, e la stessa distinzione occidentale tra il reale e l'illusorio, l'empirico e il metafisico. Lo stesso Leach – strenuo difensore, come abbiamo visto, dell'eredità malinowskiana – riconosce questa debolezza:

> [Malinowski] assume costantemente che l'uomo primitivo compia una fondamentale distinzione categoriale tra i fatti e le finzioni, usando criteri che potrebbero esser benissimo accettati da John Stuart Mill. In tutti gli scritti di Malinowski sulla relazione tra magia e scienza questa argomentazione è implicita. Egli stesso trovava autoevidente la distinzione tra il razionale e il metafisico, e riteneva che dovesse risultare autoevidente anche per i trobriandesi [Leach 1957: 128].

Come abbiamo visto, Malinowski ritiene che il comportamento magico intervenga quando si oltrepassano i limiti del sapere

empirico e delle relative tecnologie; la sua funzione è quella di un sostegno psicologico contro i rischi del sentimento di impotenza che si prova di fronte a ciò che è incontrollabile. Ma siccome i limiti del sapere empirico sono conosciuti da ogni individuo semplicemente in virtù dell'esperienza e della logica, ne consegue che *il singolo individuo* dev'essere perfettamente consapevole della distinzione tra il dominio del sapere empirico e quello della magia o della religione, tra il pensiero logico e le credenze motivate solo da emozioni o desideri, tra l'ambito dell'efficacia pratica e quello dell'efficacia psicologica. Ma i dati etnografici non forniscono alcuna prova di questa distinzione. I trobriandesi attribuiscono valore di verità ed efficacia pratica alle loro credenze magiche: non utilizzano le categorie di magico ed empirico nel modo che Malinowski riterrebbe opportuno e conveniente, ed egli è costretto a reinterpretare arbitrariamente e contro ogni evidenza il loro comportamento e le loro affermazioni per adeguarle a questo criterio troppo forte di razionalità. Ancora Leach commenta:

> Giustamente, senza dubbio, Malinowski riteneva i trobriandesi razionali almeno quanto gli europei del ventesimo secolo, e sottolineava come la vita "civile", non meno di quella «selvaggia», sia piena di pratiche magiche. Dove sbagliava era nel ritenere che l'uomo comune distingua in modo chiaro e coerente tra il magico e il non-magico. [...] Avrebbe fatto meglio a insistere sul fatto che gli stessi europei, come i trobriandesi, sono comunemente incapaci di distinguere tra le due categorie. Nel tentativo di provare che i selvaggi delle Trobriand, dopo tutto, non sono affatto selvaggi, egli si sforza di imporre su di loro una precisione classificatoria che di solito è richiesta solo ai logici di professione [*Ibidem*: 129].

Ora, è su questo requisito di razionalità troppo forte che si innesta l'approccio simbolista. Le credenze e le pratiche che contrastano con la visione empirica e scientifica del mondo non possono essere errori, perché questo costringerebbe a considerare i primitivi non-razionali. Deve dunque trattarsi di credenze non cognitive ma simboliche, e di azioni dalla funzione non pragmatica ma psicologica o espressiva.

Ed è su questo punto che fa presa la critica dei neo-intellettualisti. I simbolisti, essi affermano, sovrappongono alle culture studiate una distinzione categoriale e una visione del mondo che è propria della cultura occidentale: e sulla base di questa proiezione etnocentrica classificano arbitrariamente i comportamenti culturali in pragmatici e simbolici, al di là e contro l'interpretazione che dei propri comportamenti danno gli attori sociali stessi. I confini che l'antropologo traccia tra le categorie del pragmatico e del simbolico non appartengono alla cultura studiata, ma alla cattiva epistemologia dell'antropologo stesso: tali confini finiscono infatti per coincidere con ciò che è o non è accettabile nei termini della sua ristretta teoria della razionalità. In altre parole, il criterio per identificare il comportamento simbolico in una cultura, e per distinguerlo da quello pragmatico, è un criterio di corrispondenza con la nostra visione del mondo scientifica – o meglio, forse, con la visione del senso comune occidentale. Non importa affatto il modo in cui le persone in quella cultura interpretano le proprie azioni. Non è rilevante il fatto che essi affermino che la magia serve a far crescere meglio il raccolto, o a guarire dalle malattie: in ogni caso, ciò che non è accettabile nei termini del nostro senso comune *dev'essere* reinterpretato come simbolico. Dobbiamo reinterpretarlo così per il loro bene, per così dire: altrimenti saremo costretti a considerarli irrazionali. Come si è espresso Gellner [1962], il simbolismo è una teoria «caritatevole», ma anche completamente circolare. Come si spiega la differenza tra magia e scienza? Col fatto che la prima è simbolica. Ma che cos'è il simbolico? Tutto ciò che non è scientifico o empiricamente fondato. I comportamenti apparentemente irrazionali sono sistematicamente (e spesso arbitrariamente) reinterpretati per farli rientrare nei nostri schemi piuttosto rigidi di razionalità.

Jarvie, per tornare a lui, sviluppa a fondo questo argomento in un articolo dedicato alla razionalità della magia, pubblicato nel 1967 insieme a Joseph Agassi, un filosofo della scienza anch'egli seguace di Popper. I due autori si definiscono apertamente come «frazeriani». Pur dando per scontate alcune delle più classiche critiche alla teoria frazeriana della magia, ritengono che vi sia in essa un nocciolo duro che la critica non ha scalfito, e che consiste nel considerare le pratiche magiche come azioni-volte-a-uno-scopo, e le credenze magiche come parti di un sistema cosmolo-

gico, di una visione del mondo. Per Frazer, le persone praticano la magia perché sono convinte di poter realizzare in tal modo una finalità cui aspirano; e ne sono convinte sulla base delle loro credenze su come funziona il mondo. Leggendo in questo modo le pratiche magiche, Frazer applica loro gli stessi criteri di razionalità che applichiamo di solito ai nostri comportamenti, e prima di tutto alla nostra scienza. Perché questo punto di vista così semplice ed efficace è stato scartato dall'antropologia funzionalista? Perché è sembrato inaccettabile il tentativo frazeriano di comprendere la razionalità della magia sulle stesse basi della razionalità della scienza?

Il motivo, per Jarvie e Agassi, consiste in una inadeguata e ingenua concezione della scienza che è condivisa sia da Frazer che dai sui critici. L'uno e gli altri intendono la scienza «come accumulazione di dati empirici, dai quali si spremono per mezzo dell'induzione leggi vere al di là di ogni dubbio» [Jarvie-Agassi 1967: 208]. La scienza è, in altre parole, paradigma della razionalità e «specchio della natura», per usare la fortunata espressione di Richard Rorty. Essa è basata sul riconoscimento di "fatti" autoevidenti, e il suo sviluppo consiste nella progressiva e cumulativa estensione delle inferenze induttive. In quanto specchio della natura, unica fedele rappresentazione della realtà, la scienza può e deve essere usata come metro di valutazione della razionalità e della verità di ogni altra concezione. La differenza tra Frazer e i simbolisti è che il primo ammette una distinzione tra razionalità e verità: può esservi un pensiero, come quello magico, che procede razionalmente ma che non raggiunge la verità, perché commette degli errori o si fa sviare da presupposti sbagliati. I simbolisti, come si è visto, reagiscono a questa attribuzione di errore. Se i fatti naturali – il sapere empirico di Malinowski – sono autoevidenti, com'è possibile non riconoscerli? La magia è un errore troppo grande, impossibile da compiersi da parte di persone razionali, e solo l'etnocentrismo e il provincialismo culturale dell'età vittoriana potevano pensare di attribuirlo a uomini diversi da noi. Ma – questo l'argomento di Jarvie e Agassi – il provincialismo filosofico dei simbolisti è ancora più angusto. Essi non distinguono razionalità e verità: se la magia fosse una falsa dottrina, essa sarebbe *ipso facto* irrazionale. Ma siccome non può

essere irrazionale, allora occorre reinterpretarla come prodotto di una forma peculiare di pensiero, che non ha a che fare con le regole della razionalità e con la ricerca della verità e dell'efficacia.

Attaccando in particolare le teorie simboliste di John Beattie, esposte in uno dei più diffusi manuali di antropologia sociale [Beattie 1966], Jarvie e Agassi si chiedono:

> Chi può dire se è meno provinciale riconoscere la magia come sostituto inferiore del pensiero razionale, oppure seguire Frazer che ha cercato di mostrarcela come razionale anche se erronea? Quello di Beattie è un tentativo alquanto sofisticato di evitare il provincialismo culturale che concepisce la magia come un errore commesso da persone peraltro razionali: ma è a sua volta molto ingenuo in un altro senso. Come Frazer, Beattie respinge la magia in quanto erronea; ma diversamente da Frazer, egli non può concepire l'errore come razionale, ma al massimo come un surrogato della razionalità [Jarvie-Agassi 1967: 207].

Il pregiudizio positivista si manifesta nell'antropologia moderna, dunque, in forma anche più pesante che in quella evoluzionista:

> Questo è il provincialismo del ventesimo secolo nel suo aspetto più deteriore: la scienza è sempre esatta, la scienza è razionale, *ergo* la razionalità conduce ad evitare ogni errore. Questa assurdità è solo in parte attenuata dal riconoscimento che «tutti commettono degli errori», che segue da «tutti sono talvolta irrazionali». È qui sottesa l'incredibile idea che esista qualcosa come un processo di pensiero razionale o scientifico in grado di condurre senz'altro alla scoperta della verità e allo sviluppo della tecnologia [*Ibidem*].

Jarvie e Agassi suggeriscono dunque che tutta la discussione antropologica sulla magia e sul «comportamento apparentemente irrazionale» è viziata alla base da un presupposto realista e induttivista. La visione in senso lato scientifica del mondo è trattata come un prodotto della natura e non della storia umana: come il diretto rispecchiamento della realtà, e non il frutto di un complesso e problematico processo di costruzione della realtà stessa, come tende invece a pensare la filosofia contemporanea. In questa prospettiva, la visione magica non può essere il prodotto di

menti razionali. Essa può scaturire da deviazioni della razionalità naturale (ad esempio, da pregiudizi oscurantisti che soffocano la verità e le impediscono di emergere, come pensavano gli illuministi); oppure, da inferiorità intellettuale (come per le teorie razziste ottocentesche); oppure, più semplicemente – ed è la scelta simbolista – essa non è affatto una visione del mondo, ma una variante del pensiero poetico che, nonostante l'apparenza, non ha finalità cognitive e pragmatiche.

Ma questa scelta interpretativa costringe gli antropologi a sovrapporre alle culture studiate una separazione tra tipi di credenza e di comportamento che non appartiene loro. Molte culture non occidentali non distinguono con chiarezza una presunta sfera del sapere empirico da una presunta sfera della magia – così come non le distinguevano le culture occidentali pre-moderne, in cui il discorso che noi chiamiamo «naturalistico» e quello che chiamiamo «simbolico» si fondevano inestricabilmente. Alla magia (come alla religione) si crede davvero; le credenze magiche (e quelle religiose) sono interpretate letteralmente come asserzioni sul funzionamento del mondo, e non solo come metafore che parlano un linguaggio in qualche modo "meno reale" di quello empirico. La netta separazione tra sapere empirico e simbolico è di fatto un prodotto quasi esclusivo della moderna cultura scientifica occidentale, che i simbolisti proiettano invece sulle altre. Essi non accettano che si possano conoscere e praticare correttamente le tecniche dell'agricoltura e, al tempo stesso, credere in influssi magici e praticare rituali per la crescita del raccolto. (Allo stesso modo ci riesce difficile accettare che, poniamo, Keplero sia stato astrologo oltre che astronomo, e abbia creduto alla lettera agli oroscopi mentre gettava le basi della moderna scienza del cosmo). Il fatto che, come nella già citata osservazione di Wittgenstein [1967: 22], «il medesimo selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie», sembra sufficiente a stabilire che il rito magico non è inteso alla lettera, e appartiene a un altro ordine dell'azione umana. I simbolisti sono allora costretti a non prendere sul serio le credenze native, e le auto-interpretazioni che gli attori sociali danno del loro comportamento: devono reinterpretarle, e scoprirne un «vero» significato che sia compatibile con l'epistemologia della moderna scienza occidentale. E qui il neo-intellettualismo segna facilmente un punto a proprio favore. Come scrivono Jarvie e Agassi [1967: 206],

> le teorie esplicative che partono dal presupposto che la gente sa quel che fa, e agisce sulla base di questa conoscenza, possono ben essere «intellettualiste», ma possono anche portare a un qualche successo. Il problema è se esista un qualsiasi altro modo di spiegare le azioni umane.

Ora, questa affermazione pone grandi problemi; e la formulazione dei due studiosi popperiani è per la verità un po' semplicistica. In fondo, le scienze umane del nostro secolo sono state ossessionate proprio dal problema di come gli uomini possano agire senza sapere ciò che stanno facendo – e concetti come «inconscio» e «falsa coscienza» hanno aperto universi interpretativi nuovi ed estremamente fecondi. Inoltre, la stessa nozione di «credenza» è stata fortemente problematizzata.

Rodney Needham, in un famoso libro di ispirazione wittgensteiniana [1972], ha persino proposto di eliminarla dal linguaggio antropologico, in quanto costrutto metafisico che distorce in senso psicologistico il concetto stesso di cultura. L'epurazione non è riuscita, e la «credenza» si è dimostrata uno strumento irrinunciabile della rappresentazione etnografica e della teoria antropologica. Tuttavia, sarebbe oggi difficile usarla nella semplice accezione frazeriana, che anche Jarvie e Agassi sembrano condividere: vale a dire, come uno stato mentale esprimibile con chiarezza in forma di enunciato integralmente analizzabile in termini di valori-di-verità. Gli antropologi sono oggi consapevoli dei molti significati che può assumere il termine «credere», della diversità dei modi in cui si può «credere» a qualcosa, e dei complessi rapporti che esistono tra «credenza», esperienza, linguaggio e comportamento.

Ma il punto su cui insistono Jarvie e Agassi, nel passo sopra citato, è un altro: è l'incapacità dei simbolisti a riconoscere la *possibilità* della magia come visione del mondo – dunque, la possibilità di una visione del mondo razionale ma diversa da quella scientifica. La loro mossa – reinterpretare come non cognitivo

tutto ciò che non coincide con la scienza o col sapere empirico occidentale – non è affatto necessaria: lo sembra solo dalla prospettiva della mitologia positivista, secondo cui la visione scientifica sarebbe supportata da un'evidenza diretta, mentre le visioni non scientifiche sarebbero smentite da prove così palesi che una persona razionale non può fare a meno di riconoscerle. Un breve inciso: criticando quest'assunzione, Jarvie e Agassi non intendono affatto dire che la magia è buona quanto la scienza (altrettanto vera, altrettanto razionale). Il punto che vogliono sottolineare è che nessuna delle due è autoevidente. Tuttavia, la conoscenza scientifica è più razionale e più oggettiva di quella magica in quanto, nel senso popperiano del termine, più «aperta»: la scienza è organizzata in modo tale da rendere espliciti i propri presupposti teorici, consentendone e persino favorendone la critica e il superamento (la falsificazione, come la chiama Popper); laddove la magia, come tutti i sistemi «chiusi» e non-falsificabili, è organizzata in modo da proteggere da qualsiasi critica i propri presupposti. Per questo la scienza è intrinsecamente dinamica e progressista, la magia statica e conservatrice.

L'apertura alla critica, per Jarvie e Agassi, è un criterio universale di razionalità: ed essi lo oppongono a quelle posizioni relativiste secondo cui la razionalità è sempre e soltanto locale e contestuale, legata cioè inestricabilmente ai diversi sistemi di presupposti epistemici su cui culture diverse fondano la propria comprensione del mondo. Come Popper, Jarvie e Agassi sono dei razionalisti forti: vi è per loro una e una sola possibile razionalità, in relazione alla quale è lecito – anzi, occorre – valutare i risultati cognitivi di particolari dottrine o di particolari orientamenti culturali. In questo senso, essi sono pronti ad accettare Frazer anche nella sua gerarchizzazione epistemologica di magia, religione e scienza (gerarchizzazione che i relativisti rifiutano perché assimila su una stessa scala di valori criteri di razionalità che sono invece «incommensurabili»).

Per Jarvie e Agassi, la magia ha una razionalità più debole di quella della scienza, e la religione ancor più debole di quella della magia (anche se Frazer, come si è visto, colloca la religione più in alto nello schema evolutivo). Ciò non significa che esse siano irrazionali, illogiche, assurde – e tanto meno meramente simboliche. Soprattutto, la più alta razionalità della scienza dipende da una

qualità formale del suo sapere (la falsificabilità, appunto), e non da una maggiore prossimità alla realtà, al mondo come cosa in sé.

4. *Il problema dell'ignoranza della paternità fisiologica*

Sempre nella seconda metà degli anni Sessanta, temi analoghi a quelli sollevati da Jarvie e Agassi appaiono in un dibattito aperto dall'antropologo americano Meldford E. Spiro, che li trasporta nel vivo di uno specifico tema etnografico. Al centro del contendere sta ancora una volta Leach e la sua critica «modernista» a Frazer. In quello stesso articolo del 1961 cui mi sono più volte riferito, Leach cercava di mettere in ridicolo il metodo di Frazer citando un passo del *Ramo d'oro* dedicato a un tema classico dell'antropologia: la presunta ignoranza della paternità biologica da parte di alcune popolazioni «primitive», in modo particolare da parte degli aborigeni australiani. È un passo che Frazer riprende interamente dall'etnografo W.E. Roth, che nel 1903 aveva descritto così le credenze sul concepimento riscontrate in una tribù australiana:

> Una donna genera i figli perché: a) si è seduta accanto a un fuoco sul quale ha arrostito una specie particolare di abramide nero, datole dal futuro padre; b) ha deliberatamente cacciato e catturato un certo tipo di rana gigante; c) alcuni uomini possono averle detto che si trova in stato interessante; d) può aver sognato che il bambino è stato messo dentro di lei. Quando il bambino nasce, qualunque sia stato il metodo del concepimento fra quelli citati, il marito riconosciuto lo accetta senza esitare [W.E. Roth 1903: 22, cit. in Leach 1961: 376].

Il concepimento, in altre parole, è un evento di natura spirituale più che biologica: non lo si crede causato dall'inseminazione e dunque non lo si pone in relazione diretta con l'atto materiale del coito. Nel riportare questo breve e asciutto resoconto etnografico, Frazer [*Adonis*, 1: 102]) non manca di «abbellirlo» con alcuni dettagli descrittivi assolutamente inventati (dice ad esempio che «la donna inala il saporito aroma del pesce arrostito», e così via), e con alcuni ironici incisi che hanno l'effetto di sottolineare la stupidità di quelle credenze agli occhi del lettore occi-

dentale («l'uomo che un europeo, nella sua ignoranza, chiamerebbe il padre»). Contro queste distorsioni del materiale etnografico Leach ha naturalmente buon gioco. Ma non è questo il punto che gli interessa maggiormente evidenziare. Il problema (prendendo per buona la sostanziale correttezza del resoconto di Roth e anche di quello frazeriano che, nonostante gli «abbellimenti», non ne modifica la sostanza) è come interpretare quelle credenze. Sia Roth che Frazer le interpretano alla lettera, e assumono che questo è il modo in cui gli aborigeni spiegano il concepimento di un bambino: il che sembra implicare la loro ignoranza del meccanismo fisiologico della paternità. Leach, da parte sua, rifiuta questa interpretazione letterale, contrapponendovi quella che con grande sicurezza chiama una «moderna interpretazione antropologica»:

> Non è legittimo inferire [dal testo originario di Roth] che questi aborigeni australiani ignoravano la connessione tra copulazione e gravidanza. La moderna interpretazione del rituale descritto sarebbe che in questa società la relazione tra il figlio della donna e i membri del clan del marito di lei deriva dal riconoscimento pubblico dei legami matrimoniali, più che dal fatto della coabitazione, che è una situazione normalissima [Leach 1961: 376].

Leach parte cioè dal presupposto che a nessun essere umano si può attribuire un'ignoranza tanto grossolana: nessuna cultura umana può ignorare come realmente avviene il concepimento dei bambini. Dunque, le credenze aborigene andranno interpretate come asserzioni simboliche, volte a costruire la realtà sociologica, per così dire, della discendenza.

A questa «interpretazione moderna» Spiro si oppone con grande decisione. Non c'è alcuna prova che la sostenga, egli afferma: anzi, nessun motivo che ci debba spingere a reinterpretare simbolicamente le asserzioni indigene:

> È questa l'interpretazione che gli aborigeni danno delle loro credenze? Non vi è certo alcuna prova a sostegno di questa assunzione. Forse, allora, è il significato che essi intendevano esprimere, anche se non l'hanno fatto in modo esplicito? Ma anche ammesso che, per qualche strana ragione, gli aborigeni preferiscano esprimere le relazioni strutturali attraverso un simbolismo biologico, come facciamo a sapere che questa era la loro intenzione? Forse, allora, il simbolismo è inconscio; [...] ancora una volta, tuttavia, si torna al problema delle prove [Spiro 1966: 111-112].

Dietro al «problema delle prove» Spiro vede lo spettro dell'etnocentrismo. In fin dei conti, Leach e i simbolisti riproducono, aggravandola, una certa fallacia metodologica propria dell'età vittoriana: nel desiderio di far pensare in nativi come noi penseremmo al loro posto, e di non farli apparire come troppo ignoranti o irrazionali, essi reinterpretano «caritatevolmente» ma arbitrariamente le loro asserzioni. Il *vero* significato di queste asserzioni, si sostiene, riguarda non tanto la fisiologia del concepimento quanto le relazioni strutturali tra clan. Ma in assenza di prove che possano dimostrare questa tesi, contro l'esplicita interpretazione indigena, siamo costretti – dice Spiro – ad abbandonarla. Dobbiamo allora riconoscere, con Roth e con Frazer, che quel determinato gruppo aborigeno ignorava effettivamente i meccanismi fisiologici del concepimento, e tentava di spiegarlo attraverso certe credenze religiose [*Ibidem*: 112].

I temi in gioco erano troppo ricchi perché la polemica potesse fermarsi a questo punto. Leach rilancia immediatamente, con un articolo che pone a confronto le credenze aborigene sulla procreazione con il dogma cristiano della Immacolata Concezione. Il nucleo del suo argomento è che

> le dottrine sulla possibilità che il concepimento avvenga senza l'inseminazione maschile non sono prodotte da innocenza e ignoranza: al contrario, sono compatibili con argomentazioni teologiche di grande raffinatezza. Se accostiamo le credenze cosiddette primitive a quelle più sofisticate, trattandole tutte con lo stesso rispetto filosofico, ci accorgeremo che esse rappresentano un insieme di variazioni su un comune tema strutturale, la topografia metafisica del rapporto tra divinità e uomini [Leach 1967: 39].

Leach vede a sua volta profondi pregiudizi etnocentrici alla base dell'interpretazione intellettualista. Gli antropologi delle origini erano pronti ad attribuire un significato letterale alle asserzioni indigene sulla procreazione, perché esse corrispondevano alle loro «fantasie private sull'ignoranza naturale di selvaggi

infantili». In questa interpretazione pregiudiziale era caduto lo stesso Malinowski, che alle Trobriand si era imbattuto in credenze animistiche sul concepimento per certi versi analoghe a quelle australiane. Egli aveva scritto in proposito:

> L'idea che a costruire il corpo del bambino sia unicamente ed esclusivamente la madre, mentre alla sua produzione l'uomo non contribuisce in alcun modo, è il fattore più importante dell'organizzazione sociale dei trobriandesi. Le concezioni del processo procreativo che questi indigeni hanno, appaiate a mitologie e a credenze animistiche [...] affermano [...] che il bambino è fatto della medesima sostanza della madre, e che fra il padre e il bambino non esiste il benché minimo legame [Malinowski 1927: 73-74].

Il resoconto di Malinowski, come quello di Roth, è basato su esplicite affermazioni di informatori nativi. Il problema che pone Leach è quale statuto cognitivo possiamo attribuire a queste affermazioni e alle «credenze» che esse esprimono. Abbiamo a che fare con enunciati indigeni che sono (cioè, che per la nostra conoscenza sono) palesemente falsi. Come dobbiamo interpretarli? Non è affatto scontato che li si debba prendere alla lettera, come espressione di convinzioni sul funzionamento del mondo naturale. Questa interpretazione è apparsa scontata a intere generazioni di antropologi – insiste Leach – solo perché si inseriva perfettamente nel clima ideologico dominante, e rispondeva all'esigenza di costruzione del «primitivo» come alterità radicale, speculare inversione della civiltà occidentale. L'interpretazione letterale, tuttavia, è ingenua, e contrasta con molti dati etnografici. In primo luogo, per Leach, essa è implausibile alla luce delle conoscenze naturalistiche peraltro abbastanza vaste degli aborigeni, e in specie del loro riconoscimento, ammesso dallo stesso Roth, della copulazione come causa della gravidanza negli animali. Inoltre, è implausibile a fronte del fatto che la maggior parte degli altri popoli di tutto il mondo non ignora la paternità fisiologica: perché proprio gli australiani non avrebbero scoperto questo semplice rapporto di causa ed effetto? In secondo luogo, l'interpretazione letterale non tiene conto del contesto in cui sono enunciate le credenze in questione: vale a dire, nel contesto di un discorso religioso e non naturalistico. Ma nel discorso religioso noi abbiamo a che fare con un altro tipo di verità – col simbolismo e non con la teoria, potremmo dire. Questo è ciò che riconosciamo costantemente per la nostra cultura, ma che non vogliamo ammettere per quelle primitive. Questo è il modo in cui interpretiamo le storie su nascite miracolose largamente presenti nelle grandi culture occidentali – da quella di Dioniso a quella di Cristo, entrambi nati da vergini. Certo questi dogmi religiosi non implicano ignoranza della paternità fisiologica, ma hanno valore simbolico: di fronte a essi, ci si interroga sul loro significato, non sulla loro razionalità cognitiva.

Perché, dunque, non estendere alle credenze degli aborigeni questo approccio interpretativo? Perché non trattarli come credenti che applicano i «principi della fede», invece che come bambini alle prese col problema della cicogna? Perché «se *noi* crediamo a cose simili siamo devoti, mentre, se sono *altri* a crederci, essi sono idioti?» [Leach 1967: 41]. Spiro risponde a queste domande in un ulteriore lungo articolo, che smonta uno per uno gli argomenti di Leach e soprattutto la sua analogia col dogma cristiano della Vergine Madre. Il racconto evangelico parla di una nascita straordinaria: il dogma dell'Immacolata Concezione serve proprio a distinguere la nascita di Cristo da quella dei comuni mortali. Nel caso degli aborigeni, si parla invece di nascite ordinarie. La verginità di Maria è miracolosa, e il suo significato si comprende solo alla luce della conoscenza delle normali cause fisiologiche della gravidanza: proprio per questa sua anormalità essa è considerata un dogma, un articolo di fede non soggetto a scrutinio razionale. Dunque, le storie occidentali sulle nascite straordinarie non hanno nulla a che fare con le credenze australiane sul *generale* carattere sovrannaturale del concepimento [Spiro 1968: 249 sgg.].

Per il resto, nulla dimostra ciò che Leach sostiene, e cioè che in effetti gli aborigeni in questione *sono consapevoli* della paternità fisiologica, anche se non lo ammettono in un contesto religioso. Ad esempio, il riconoscimento dell'inseminazione come causa della gravidanza negli animali non ha nessuna implicazione sul mondo umano [*Ibidem*: 246]. Tra il mondo umano e quello animale vi è una fondamentale discontinuità: gli animali non hanno spiriti degli antenati, gli uomini sì. Un fatto che riguarda

gli animali non ha implicazioni dirette su un fatto di così alto valore spirituale come la procreazione di un bambino e la sua discendenza – se non in presenza di una moderna teoria naturalistica dell'organismo umano, che gli aborigeni non hanno [in proposito v. anche Schneider 1968].

Non interessa qui seguire punto per punto gli argomenti di Spiro e Leach. La loro disputa ha due aspetti: uno empirico e l'altro filosofico. In linea di principio, il primo – se davvero alcune culture ignorano il rapporto causale tra coito e concepimento – può esser risolto dallo sviluppo della ricerca. Ha ragione Leach a dire che le esplicite dichiarazioni di singoli informatori hanno sempre un largo margine di ambiguità, e non si può sempre prenderle alla lettera (ciò che si dice non è sempre ciò che si crede, le credenze «ufficiali» non coincidono sempre con il sapere di senso comune, le verità sono diverse a seconda del contesto discorsivo etc.). E tuttavia, come ha osservato Steven Lukes [1982: 289], è possibile impostare un metodo di ricerca in grado di sciogliere queste ambiguità e di dare risposte ragionevolmente certe. Le ulteriori ricerche condotte in proposito, peraltro, danno risultati contrastanti. Sul caso Trobriand sembra spuntarla Leach. In una rassegna dei contributi etnografici più recenti si legge che «i trobriandesi sono, e per quanto ne sappiamo sono sempre stati, perfettamente consapevoli della correlazione tra rapporti sessuali e gravidanza. Malinowski è l'unico autore a sostenere il contrario» [Montague 1971: 365]. Al contrario, gli studi dell'antropologo Toren Monberg [1975] nell'isola polinesiana di Bellona sembrano supportare Spiro. Monberg descrive una cultura in cui tutti gli informatori concordano di «non aver sentito parlare di un nesso tra copulazione e gravidanza se non dopo l'arrivo dei funzionari britannici» [1975: 35]. Egli indaga a lungo sulla tesi dell'ignoranza, tentando di smascherarla attraverso test di vario tipo, ma è costretto ad accettare l'interpretazione letterale:

> Solo una volta, in una intervista di gruppo con alcuni maschi, un informatore di mezza età ha detto che «sospettavamo che potesse esserci qualche nesso, perché il pene entra nel posto dove si trovano i bambini, ma non si trattava di una cosa importante, e non stavamo a pensarci molto». La maggior parte degli altri uomini presenti all'intervista si dichiarò d'accordo, dicendo di non aver mai pensato ad alcuna connessione tra il dormire insieme e la gravidanza [...] prima che fosse loro detto dall'uomo bianco. «Come avremmo potuto saperlo?», aggiunsero [*Ibidem*: 35-36, cit. in Lukes 1982: 290].

Sembra dunque confermata la *possibilità* dell'ignoranza della paternità fisiologica – o meglio, l'assenza in determinate culture di una chiara consapevolezza del rapporto causale tra coito e concepimento. Ciò non significa però che certi gruppi umani sono talmente arretrati da *non aver ancora scoperto* un fatto fondamentale della vita; significa, piuttosto, che essi non sono interessati a sviluppare una teoria naturalistica in proposito – che trascurano, o magari rifiutano consapevolmente, di adottare un approccio biologico e causale al problema. Per questo, la stessa qualificazione di «ignoranza» può risultare fuorviante. I dati riportati da Monberg sembrano evidenziare piuttosto una sorta di «agnosticismo» [cfr. Lukes 1982: 289-291], un disinteresse per una spiegazione naturalistica e generalizzante del concepimento: un possibile nesso causale non è considerato rilevante, non è elaborato in una dottrina. Solo in questo senso si può parlare di ignoranza. Ma allora è «ignoranza» anche quella dei trobriandesi, fra i quali la consapevolezza del rapporto causale non prende certo la forma di una teoria biologica – tanto da risultare compatibile con l'idea, che abbiamo visto espressa da Malinowski, dell'assenza di ogni «sostanza» paterna nel processo di formazione del bambino.

Tutto il dibattito Leach-Spiro sembra condizionato da questa ambiguità della nozione di ignoranza. Leach ha probabilmente ragione nel sostenere la forte valenza simbolica delle credenze aborigene sul concepimento: in ogni caso, almeno in linea di principio, le sue tesi potrebbero esser sottoposte a verifica empirica. Ma non si vede perché la valenza simbolica dovrebbe escludere l'«ignoranza» della paternità fisiologica – vale a dire, l'assenza di una esplicita teoria sulle cause biologiche del concepimento. Veniamo qui agli aspetti concettuali, non-empirici, del dibattito. Leach sembra cadere nello stesso errore epistemologico che gli abbiamo visto attribuire a Malinowski a proposito della magia: l'idea che nello stesso pensiero dei nativi siano nettamente distin-

ti l'ambito dell'espressione simbolica e quello del sapere empirico. Gli aborigeni australiani, per ragioni espressive, enunciano teorie animistiche sul concepimento: in cuor loro, tuttavia, sanno bene come in realtà vanno le cose. Leach ritiene a priori impossibile che degli esseri umani non conoscano le cause biologiche della gravidanza, e non le distinguano dalle cause religiose; così come Malinowski riteneva impossibile che i suoi trobriandesi non distinguessero chiaramente la causalità magica da quella empirica. La relazione causale tra coito e gravidanza è uno di quei fatti autoevidenti che un uomo razionale, per definizione, non può ignorare. Se dice di ignorarlo, occorre reinterpretare le sue affermazioni sulla base del presupposto che non lo ignora. L'interpretazione simbolista si impone di fronte a simili credenze "impossibili" – o, in alternativa, si impone un giudizio di stupidità o irrazionalità.

Spiro coglie bene questa debolezza del discorso di Leach, e lo rimprovera di equiparare «ignoranza» e «irrazionalità»:

> Naturalmente, ignoranza è l'opposto di conoscenza, e non di razionalità. [...] Essere ignoranti di qualcosa, vale a dire non averne conoscenza (o averne una conoscenza falsa), non significa necessariamente essere irrazionali (o infantili, stupidi, superstiziosi etc.). Se così fosse, del resto, gli sforzi di Leach per salvare la razionalità dei nativi sulla base della loro consapevolezza della paternità fisiologica sarebbero inutili. Essi ignorerebbero ancora il fatto che la terra è tonda, che si muove intorno al sole, che i geni sono la base fisica dell'ereditarietà, che l'uomo si è evoluto da un primate inferiore, etc. E non solo gli australiani! [Spiro 1968: 244].

Il fatto che noi consideriamo false certe credenze, alla luce della nostra conoscenza, non implica che sia irrazionale sostenerle in un contesto culturale caratterizzato da un diverso stato della conoscenza. Vi sono molte possibili ragioni per non attribuire importanza al nesso intuitivo coito-concepimento (ammessa la possibilità di una simile intuizione pre-teorica, come suggerito dall'informatore di Monberg prima citato), e per non costruirvi sopra delle credenze compiute e socialmente condivise. Al contrario:

> Per gli aborigeni, credere nella loro teoria del concepimento per mezzo del bambino-spirito è del tutto razionale: essa spiega tutti i fatti, dà conto di tutte le anomalie che una teoria procreativa renderebbe inesplicabili, [...] non è contraddetta da nessuna conoscenza disponibile, e conduce a valide conclusioni deduttive e induttive [*Ibidem*: 245].

Come Jarvie e Agassi, Spiro rivendica dunque la razionalità dell'errore. L'errore è la norma della condizione umana, e non certo un sintomo di irrazionalità o di infantilismo. Non si può assumere la «palese falsità» di una credenza («palese» rispetto al senso comune occidentale) come indicatore della sua natura simbolica. Nelle credenze animistiche sul concepimento, osserva Spiro, non v'è contrasto con alcun criterio di razionalità formale: esse non sono incoerenti o auto-contraddittorie, non si fondano su inferenze logicamente scorrette, non contrastano con le conoscenze disponibili in quella particolare cultura. Perché dunque dovrebbero apparire implausibili e indurre alla reinterpretazione simbolica? Il motivo consiste nella ingombrante nozione malinowskiana di «sapere empirico», inteso come visione del mondo basata su un processo naturale di apprendimento e non soggetta a variabilità culturale. La razionalità porta automaticamente a una certa visione del mondo, in cui non v'è posto né per la causalità magica né per gli spiriti-bambini. Anche gli intellettualisti, vecchi e nuovi, sostengono l'esistenza di criteri universali di razionalità: ma non pensano che tali criteri debbano necessariamente produrre una certa (o meglio: la nostra) visione del mondo. Tra i requisiti formali di razionalità e la costruzione di credenze sostantive sul mondo vi è un grande spazio di mediazione, nel quale si inserisce la cultura. La filosofia contemporanea, con la sua insistenza sul carattere teoreticamente mediato di ogni conoscenza, legittima fortemente questo punto di vista. Gli aborigeni australiani non sono necessariamente stupidi o ingenui quando parlano di spiriti-bambini; e non è necessariamente stupido e ingenuo Frazer quando interpreta alla lettera le loro affermazioni. Per inciso, riconoscere questo non vuol dire eliminare il problema, posto da Leach, del *significato* di quelle credenze (i valori sociali che esse esprimono etc.): ma questo è un problema che si può porre per ogni credenza e per ogni tipo di discorso in una cultura – scientifico o magico, «palasemente vero» o «palese-

mente falso». Ciò che è fuorviante è suddividere un sistema di credenze in una parte che non ha bisogno di essere spiegata in quanto vera, e una parte che, in quanto falsa, dev'esser giustificata in termini di significati culturali.

5. *«White mask, brownish heart»*

Torniamo così al tema conduttore di questo capitolo. Abbiamo visto come la nuova filosofia della scienza apra nuovi scenari alla comprensione antropologica della magia e della religione. Gli studi precedenti, si sostiene, sono viziati all'origine da una inadeguata concezione empirista della scienza. Le basi della scienza sono poste nel senso comune, inteso come visione del mondo fondata esclusivamente sui fatti e sulle relazioni tra i fatti direttamente osservabili (e allargata ad alcune apparenti ovvietà come, per l'appunto, la consapevolezza delle basi fisiologiche del concepimento). È questa concezione che fa apparire ingenuo l'intellettualismo di Frazer, costretto ad attribuire alla magia e alla religione un errore troppo grande e banale, un totale e improbabile misconoscimento del senso comune. Ed è questa comprensione inadeguata della scienza che spinge i simbolisti alla scelta «caritatevole» di sottrarre magia e religione all'ambito del cognitivo e del pragmatico, pensando che si tratti dell'unico modo per salvarne la razionalità. Una più sofisticata nozione di scienza – post-empirista, possiamo chiamarla – cambia però aspetto al problema, rendendo superflua la soluzione simbolista (e sfuggendo dunque alle sue difficoltà, prima fra tutte la necessità di reinterpretare come espressive pratiche che gli attori stessi interpretano invece come pragmatiche). Allo stesso tempo la soluzione frazeriana, riveduta e corretta, acquista nuova forza e torna a essere un fecondo strumento di comprensione della diversità culturale.

Del resto, se è vero che Frazer non sfugge ai pregiudizi epistemologici del suo tempo e a un'immagine positivista del sapere scientifico, nel suo lavoro si trovano anche i germi di quella «concezione più sofisticata della scienza» cui abbiamo visto richiamarsi Jarvie e Agassi (e, indirettamente, anche Spiro). È il caso di una pagina conclusiva del *Ramo d'oro*, su cui già ci siamo soffermati:

> La storia del pensiero deve metterci in guardia dal concludere troppo presto che la teoria scientifica del mondo, sol perché la migliore finora ideata, debba necessariamente essere completa e definitiva. Dobbiamo ricordare che in fondo le generalizzazioni della scienza [...] 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 – modo di cui ora non possiamo formarci neppure una pallida idea [*GBa*: 1095].

Jarvie e Agassi vedono in questo passo la prefigurazione di una «immagine sofisticata della scienza, intesa come tentativo di offrire ipotesi esplicative e di perfezionarle comparandole e verificandole coi fatti dell'esperienza»; e ritengono che alla luce di questa immagine l'intera teoria frazeriana sui rapporti tra magia, religione e scienza possa essere utilmente riformulata [1967: 196]. Il loro articolo del 1967 si ferma a questo punto. Ma le idee espresse dai due allievi di Popper sono in qualche modo nell'aria. Nello stesso 1967, esce sulla rivista *Africa* un saggio destinato a divenire una sorta di manifesto del neo-intellettualismo, che tenta in modo assai più sistematico la riformulazione del frazerismo invocata da Jarvie e Agassi. Il saggio ha per titolo *African religious thought and Western science* (*Il pensiero religioso africano e la scienza occidentale*); l'autore è Robin Horton, antropologo britannico trapiantato in Nigeria che ha dedicato praticamente tutta la sua carriera alla critica delle tesi simboliste e alla elaborazione del programma di ricerca neo-intellettualista. Le tesi di Horton sono semplici ed eleganti. Egli non scarta affatto l'idea di una valenza simbolica degli atti magici e religiosi, ma non la ritiene una loro qualità necessaria, e comunque non la ritiene incompatibile con una loro valenza cognitiva. Caratteristica delle culture tradizionali è proprio una fusione delle finalità pragmatiche e di quelle espressive, che è difficile da comprendere per l'Occidente moderno (ma che, ad esempio, era caratteristica di altre fasi della stessa civiltà occidentale, come il Rinascimento). Il valore simbo-

lico, in questi casi, non ci esime dal tentativo di comprendere quegli atti e le relative credenze in termini di razionalità epistemica – il problema che è invece eluso dal simbolismo.

Questa comprensione, per Horton, si può ottenere facilmente partendo dall'idea base di Tylor e di Frazer: considerare magia e religione come sistemi teorici costruiti al fine di spiegare e, di conseguenza, controllare il funzionamento del mondo. In ciò, esse sono in effetti simili alla scienza (anche se per altri versi Horton scarta l'ipotesi frazeriana che magia e scienza condividano una medesima nozione di legge naturale [v. Horton 1994: 106]). In altre parole, magia, religione e scienza sono forme di pensiero teoretico. Se ai simbolisti questa identificazione è parsa bizzarra, ciò è dovuto alla loro scarsa conoscenza non tanto della magia e della religione tradizionali, quanto della stessa scienza moderna, che considerano – lo si è visto in Malinowski – una sorta di estensione del senso comune. L'argomento di Horton si basa invece su una netta contrapposizione tra senso comune e pensiero teoretico. Il primo descrive il mondo sulla base, diciamo, delle immediate percezioni sensoriali e dei rapporti immediatamente osservabili tra le cose. Il secondo descrive il mondo sulla base di relazioni che non sono invece immediatamente percepibili: esso ha una più ampia capacità esplicativa ma un rapporto meno diretto con l'esperienza. Successivamente al saggio del 1967, Horton correggerà parzialmente l'uso dei termini, preferendo parlare di differenze tra «teoria primaria» e «secondaria» [cfr. Horton 1982: 320-321]; ciò al fine di evitare le implicazioni empiristiche di nozioni come quelle di «senso comune» o di «linguaggio osservativo», che sembrerebbero alludere alla possibilità di un'esperienza diretta del mondo che prescinde completamente da presupposti teoretici. Accogliendo la tesi per cui tutto è «carico di teoria», anche i termini più banali del linguaggio ordinario, Horton rinuncia a parlare di «senso comune» (nel senso del sapere empirico di Malinowski): ma ritiene che vi sia nondimeno una differenza sostanziale fra un livello primario e un livello secondario del linguaggio teoretico. Il primo è legato a caratteristiche generali della specie umana e del suo rapporto con l'ambiente, e dunque non cambia molto da cultura a cultura. Ecco come Horton ne sintetizza le caratteristiche:

> La teoria primaria rappresenta un mondo pieno di oggetti solidi, durevoli e di media taglia (diciamo, fino a cento volte più grandi e fino a cento volte più piccoli di un essere umano). Questi oggetti sono interrelati, anzi persino inter-definiti, nei termini di una concezione «spingi-e-tira» della causalità, nella quale, cioè, la contiguità spaziale e temporale è considerata cruciale per la trasmissione di certi effetti di mutamento. Tali oggetti stanno in relazioni spaziali definite nei termini di cinque dicotomie: «sinistra-destra», «alto-basso», «davanti-dietro», «dentro-fuori», «contiguo-separato»; stanno inoltre in relazioni temporali definite dalla tricotomia «prima-al tempo stesso-dopo». Infine, la teoria primaria stabilisce tra questi oggetti due distinzioni principali. In primo luogo, quella tra esseri umani e altri oggetti; quindi, all'interno degli esseri umani, la distinzione tra sé e gli altri [Horton 1994: 321].

Queste sono per Horton le basi cognitive che ci si può aspettare di trovare in ogni visione del mondo, in ogni cultura umana proprio in quanto umana: e sono queste basi comuni che consentono la comunicazione e la comprensione fra culture, anche fra le più diverse. La teoria secondaria, invece, varia molto da cultura a cultura. Essa tenta di oltrepassare i limiti della teoria primaria, e in particolare di costruire relazioni causali tra fenomeni più ampie di quelle legate alla contiguità spaziale e temporale. Ciò avviene attraverso la costruzione di un ordine di entità nascoste o in qualche modo soggiacenti a quelle direttamente osservabili della teoria primaria – tale che queste ultime possano esser considerate manifestazioni superficiali delle prime, e il loro comportamento una conseguenza del comportamento delle entità più profonde. In questo modo, la teoria secondaria riesce a stabilire connessioni insospettate tra i fenomeni, e a «spiegare» eventi di cui la teoria primaria non riusciva a dar conto [*Ibidem*: 322].

Oa, l'argomento centrale di Horton è che la scienza da una lato, la magia e la religione dall'altro, possono esser intese come forme diverse di produzione teoretica secondaria. In entrambi i casi si cerca di disegnare un livello nascosto della realtà (sia esso fatto di atomi e di molecole, di forze elettriche, di Io, Es e Superlo, oppure di spiriti degli antenati, poteri magici, corrispondenze cosmiche e così via) che ordina e spiega gli eventi apparentemente caotici che accadono al livello della superficie (o della teoria primaria). In entrambi i casi, ci si rappresenta questo livello

profondo e nascosto per mezzo di analogie con gli oggetti e gli eventi della teoria primaria (si pensi alle palle da biliardo come metafora ispiratrice della teoria cinetica dei gas da un lato, e dall'altro all'ovvia origine antropomorfica della nozione di dio). Nel suo saggio del 1967 e in una serie di articoli successivi, Horton sviluppa a fondo questa tesi della continuità tra pensiero scientifico moderno e pensiero magico-religioso tradizionale. Con grande efficacia, rilegge molte delle caratteristiche di quest'ultimo – quelle che più hanno «scandalizzato» gli antropologi – come normali aspetti della teoria secondaria. Gli déi e gli spiriti, ad esempio, non sono capricciose entità frutto della superstizione o della «impermeabilità all'esperienza»: «come atomi, molecole e onde», piuttosto, essi «servono a introdurre l'unità nella diversità, la semplicità nella complessità, l'ordine nel disordine, la regolarità nell'anomalia» [Horton 1994: 199]. Il ricorso alla stregoneria come spiegazione delle malattie e delle disgrazie non manifesta un orientamento mistico e sovrannaturale, ma semplicemente la ricerca di un più ampio contesto causale: «dire del pensatore africano tradizionale che è interessato alla cause soprannaturali più che a quelle naturali non ha molto senso: è come dire che un fisico si interessa alle cause nucleari più che a quelle naturali» [*Ibidem*: 202]. O ancora, le identificazioni mistiche che hanno spinto Lévy-Bruhl a parlare di una mentalità primitiva indifferente alle leggi della logica («gli animali *sono* le anime degli antenati»; oppure «i gemelli *sono* uccelli», per citare un'affermazione degli africani Nuer discussa in un celebre testo di Evans-Pritchard), non sono certo più paradossali delle affermazioni scientifiche. Il problema che pongono non è diverso, ad esempio, dal famoso problema delle Due Tavole di Eddington: come può uno scienziato sostenere al tempo stesso la realtà della tavola dura e solida del senso comune, e la realtà della tavola descritta invece dalla fisica teorica, che si presenta come uno spazio vuoto popolato da minuscoli e lontanissimi sistemi planetari? [Horton 1973: 84].

Magia, religione e scienza, dunque, hanno non solo simili funzioni cognitive, ma si fondano anche su simili procedure intellettuali (la costruzione di modelli su base analogica, che definiscono un ordine profondo e non immediatamente percepibile del

mondo e ipotizzano relazioni causali altrimenti insospettate). Naturalmente, vi sono anche importanti differenze. Esse consistono nell'idioma utilizzato nella costruzione dei modelli (prevalentemente impersonale, tratto cioè dall'ambito del mondo inanimato, per la scienza, personale o sociale per la magia e la religione) e nel grado di «apertura critica» dei rispettivi sistemi conoscitivi, nel senso popperiano del termine (dogmatico e ostile al mutamento quello tradizionale, favorevole al mutamento, autocritico e orientato verso il progresso quello moderno [Horton 1994: 221 sgg., 328 sgg.]). Si noti che questo modo di dar conto delle differenze, in termini sociologici più che strettamente epistemologici (che Horton riprende soprattutto da Gellner [1974]), salva la concezione «progressista» di Frazer depurandola dai suoi aspetti più rozzamente evoluzionistici. Per Horton la scienza è un sistema cognitivo migliore della religione o della magia, perché più dinamico ed efficace, e in questo senso anche più razionale. Ma questa superiore razionalità non è una questione di facoltà intellettuali individuali, di «mentalità» o di «modi di pensare»; piuttosto, si configura come un attributo delle istituzioni conoscitive, dei sistemi di organizzazione sociale del sapere. Nulla a che fare, dunque, con quell'idea del «selvaggio stupido e infantile» che a Leach sembra invece corollario inevitabile dell'approccio intellettualista.

I lavori di Horton rappresentano uno dei più originali contributi degli ultimi decenni all'antropologia della religione, e hanno suscitato un ampio dibattito. Nel 1987 Horton è chiamato a tenere una *Frazer Lecture* presso l'Università di Cambridge – indubbiamente, in virtù della sua fama di neo-frazeriano. La conferenza è dedicata ancora una volta al raffronto tra approccio intellettualista e simbolista, ma rappresenta anche l'occasione per alcuni giudizi articolati sulla figura di Frazer. Horton precisa il senso dello slogan *Back to Frazer* (Ritorno a Frazer) – che, con l'aggiunta di un punto interrogativo, dà il titolo al suo intervento:

> Non sostengo un ritorno acritico alle prospettive frazeriane. Piuttosto, suggerisco che la scuola di pensiero antropologico sulla magia e sulla religione che è stata dominante dopo Frazer non ha compiuto alcun reale progresso rispetto a quelle prospettive. A un insieme di errori, ne ha sostituito un altro insieme, e

altrettanto gravi. All'etnocentrismo vittoriano (ammesso che questa etichetta si adatti davvero alla complessità di Frazer), ha semplicemente sostituito l'etnocentrismo elisabettiano. In questa situazione, a me sembra che dovremmo tentare di tornare a quel bivio a cui abbiamo lasciato Frazer: con l'intenzione non tanto di restarsene lì con lui, quanto di andare avanti per un'altra strada, completamente diversa [Horton 1994: 136].

È una strada sulla quale non dobbiamo aver paura di proporre interpretazioni letterali, dice Horton, e di fare «un uso generoso del concetto di teoria»; è una strada, ancora, in cui dobbiamo farci guidare «non da scrupoli liberali o da desideri romantici, ma dalla curiosità intellettuale, immaginativa ed emozionale» [*Ibidem*: 136-137]. È questa «curiosità» che Horton considera forse l'eredità più attuale di Frazer. La sua valutazione sulla figura storica dell'autore del *Ramo d'oro* ripropone l'idea – già malinowskiana – di un Frazer a due facce. Da un lato, il teorico evoluzionista, arrogante, superficiale e razzista. Dall'altro, l'interprete sensibile delle forme culturali, il raffinato evocatore di suggestioni immaginative. Sul primo versante, Horton non manca di ribadire in modo netto una serie di critiche canoniche a Frazer: la concezione inadeguata della scienza, l'insostenibile schema evolutivo a tre stadi, etc. Tuttavia, le debolezze di Frazer stanno quasi tutte nel suo generale impianto teoretico, afferma Horton: come Malinowski, anch'egli crede che queste debolezze si dissolvano quando Frazer passa dalla formulazione di teorie generali alla interpretazione di particolari credenze, pratiche o istituzioni. Su questo piano,

è difficile non esser colpiti da quella che posso soltanto chiamare la sua vastissima immaginazione intellettuale. [...] Per come la vedo io, la sua singolare abilità nell'illuminare sistemi di pensiero «alieni» è legata a una visione notevolmente aperta della storia del pensiero nella propria cultura occidentale [...] Mi sembra che questa visione aperta gli impedisca di assumere l'attuale visione del mondo occidentale come l'ultima parola sulla natura della realtà; di conseguenza, essa è alla base del suo alto grado di simpatia immaginativa verso le visioni del mondo non moderne e non occidentali [Horton 1994: 107].

Horton rifiuta l'immagine di Frazer accreditata dalla moderna antropologia sociale – un uomo semplice, totalmente immerso nei pregiudizi dell'Inghilterra vittoriana. Il personaggio è molto più complesso, e presenta quasi due facce contrapposte – un'idea che Horton sintetizza nell'espressione «maschera bianca, cuore scuro». È vero che risuona talvolta in Frazer l'arroganza etnocentrica – come quando liquida l'intero pensiero magico e religioso come «la triste istoria degli errori e delle follie umane» [*GBa*: 1093].

E tuttavia,

queste generalizzazioni sono smentite da migliaia di esempi di identificazioni immaginative e simpatetiche con esempi particolari di questo pensiero [magico e religioso]. Per me, le generalizzazioni suonano un po' come dichiarazioni ufficiali, che Frazer sentiva di dover fare a fronte del sistema intellettuale – decisamente etnocentrico – che dominava i suoi tempi e i suoi luoghi. Dopo averle fatte, però, egli andava avanti per la propria strada – una strada che, lontano dall'essere etnocentrica, era invece culturalmente sovversiva. Forzando un po' l'immagine di Franz Fanon, suggerirei di ricordare Frazer come un uomo che, per quanto vestisse una arrogante maschera bianca, portava un cuore marrone nel suo petto [Horton 1994: 108].

Una grande sensibilità e persino attrazione per l'Altro, dunque, mascherata dalla superficiale adesione alle convenzioni etnocentriche del suo tempo. Questa idea di Frazer come un Jekill-Hyde ricorre in altri recenti interpreti del nostro autore, e dovremo tornarvi. Per ora, a commento delle tesi di Horton, basterà notare che a un secolo dalla prima edizione del *Ramo d'oro* Frazer non solo non è scomparso dalla scena antropologica, ma sta seguendo il destino di tutti i grandi pensatori: che è quello non certo di esser dogmaticamente difesi da «scuole» arroccate su se stesse, ma di esser pensati e ripensati, e di servire da pretesto per sempre nuove e più complesse discussioni.