Fabio Dei

La discesa agli inferi. Antropologia, psicoanalisi e le tracce dei vinti

L'intima natura delle cose ama
nascondersi (Eraclito, fr. 28)

1. *Premessa*

Vorrei cominciare con una pubblicità. È uno spot televisivo della Pepsi Cola, largamente diffuso qualche anno fa. Siamo in un imprecisato futuro. Una spedizione di quelli che sembrano giovani archeologi esplora le rovine di una città terrestre della fine del XX secolo: sono tutti molto interessati, seri ed attenti, salvo per il fatto di bere continuamente e con grande ostentazione da coloratissime lattine di Pepsi. Un uomo più anziano e con aria professorale dà accurate spiegazioni di tipo storico, e illustra la funzione di una serie di «bizzarri» reperti – oggetti di uso comune in quell'antica civiltà – in cui il gruppo si imbatte. Infine, un giovane rinviene tra le rovine un reperto misterioso e sconcertante. Si tratta di una bottiglietta vuota e polverosa, caratterizzata dall'inconfondibile sagoma della Coca-Cola. «E questa cos'è?» chiede stupito. Ma nessuno lo sa. Anche il professore resta a fissarla attonito, e alla fine rinuncia a cercare di capire. È un mistero che resterà sepolto nelle profondità del passato.

Siamo di fronte a un esempio da manuale di tecnica pubblicitaria «comparativa», basata cioè sull'attacco frontale ed esplicito alla concorrenza. Tecnica classica, ma poco usata, in parte perché espressamente proibita in alcuni paesi, in parte per la sua intrinseca ambiguità: com'è ovvio, il fatto stesso di indirizzare l'attenzione sulla concorrenza, di nominarla o almeno di alludere ad essa, rischia di produrre effetti opposti a quelli desiderati. Comunque, il messaggio è chiaro. Il futuro è della Pepsi; il suo successo sarà così schiacciante che della grande avversaria, la Coca-Cola, non resterà neppure la memoria storica. L'effetto è ottenuto attraverso un dispositivo narrativo ben noto alla *science fiction*: vale a dire, la creazione di un tempo virtuale il cui passato corrisponde al presente reale, e il cui presente corrisponde a quello che potremmo chiamare il futuro reale. La contrapposizione tra le due bibite concorrenti avviene così in termini di categorie temporali. La Pepsi si colloca nel presente virtuale, connotato come il tempo del rinno-

vamento e della gioventù; la Coca sta in un passato ormai perduto, connotato in termini di decadenza e di vecchiaia. Essa può manifestarsi soltanto come opaca e indecifrabile traccia; e solo nella peculiare situazione della ricerca storica o archeologica può ritrovarsi per un attimo nello stessa dimensione temporale della rivale. Ridotta al ruolo di reperto fossilizzato, essa palesa appieno la sua (presunta) sconfitta storica.

Si noti anche un'altra componente di questa brevissima narrazione. Essa dipende in gran parte dalla netta divergenza tra il sapere degli spettatori e il sapere dei protagonisti. Questi ultimi (gli archeologi o studenti del futuro) ricostruiscono all'interno di un discorso «storiografico» il mondo del senso comune dei primi, ridescrivendolo in termini arcaicizzanti. Lo spettatore subisce così un effetto di defamiliarizzazione: per entrare nel meccanismo narrativo, gli viene chiesto (almeno in un primo momento) di fingere di non sapere quel che invece sa bene. E tuttavia, perché il racconto funzioni, c'è alla fine bisogno dell'intervento attivo della sua competenza di senso comune: il successo comunicativo dello spot dipende infatti dalla tacita decifrazione di quella traccia – la bottiglia di Coca-Cola, icona tipica del «presente reale» – che resta invece muta per i protagonisti, e che la narrazione non nomina esplicitamente. Così, in modo forse paradossale, il messaggio anti-Coca fa perno proprio sull'assunzione della effettiva popolarità della Coca stessa, che uno spettatore televisivo di fine XX secolo non può non conoscere.

Da qui discende, fra l'altro, l'ambiguità del messaggio pubblicitario che, per una sorta di effetto di ritorno, può rafforzare appunto la concorrenza. In particolare il dispositivo narrativo, basato sul distanziamento temporale dell'Altro, rischia di ritorcersi contro la stessa Pepsi: la «buona vecchia Coca-Cola», riconosciuta come confortante elemento familiare all'interno di un contesto alieno, vede rafforzato il suo legame simbolico con la «nostra» identità. Scatta qui una sensibilità romantica che ci fa sentire più vicini al vinto che al vincitore. È probabile che almeno gli storici (e con loro archeologi, antropologi e altri romantici interessati al passato), dopo aver visto lo spot, passeranno senz'altro al partito dei consumatori di Coca-Cola.

Pur nella forma caricaturale e parodistica che è propria del genere pubblicitario, lo spot Pepsi poggia dunque su una struttura discorsiva assai complessa. Nel più banale dei contesti comunicativi – la lotta commerciale tra due insulse bibite analcoliche – vengono messe in gioco strategie retoriche e suggestioni immaginative di ampia portata. È in virtù di queste strategie e suggestioni, ben

familiari alla nostra cultura, che il breve condensato narrativo dello spot acquista comprensibilità e potere evocativo. In particolare, riepilogando, due sono gli ingredienti fondamentali:

1. l'opposizione, costruita lungo un asse temporale, tra un Soggetto-vincitore, collocato nel presente, e un Altro-vinto, collocato in un lontano passato, e di cui sono visibili solo enigmatiche tracce;
2. un'ermeneutica delle tracce, che consente al vincitore di ricucire cognitivamente questo divario temporale, e rende possibile la fondazione di un discorso sul vinto (anche se, in questo caso, il trucco promozionale fa sì che nella finzione narrativa non si riesca a decifrare quella particolare traccia della Coca-Cola e a produrre una sua interpretazione «storica»).

Questo nucleo metanarrativo della pubblicità Pepsi richiama da vicino un più generale scenario, che potremmo appunto chiamare delle «tracce dei vinti», e che riveste grande importanza nello sviluppo del pensiero moderno. In particolare, esso ha a che fare con alcune strategie di definizione della stessa idea di modernità, largamente diffuse almeno negli ultimi due secoli. Non che vi sia nulla di intrinsecamente moderno nei suoi elementi. La dialettica Io-Altro, ad esempio, è già presente in forma compiuta nel pensiero classico, come ben mostrano, tra gli altri, gli studi di J.P. Vernant (1987); e le radici altrettanto antiche del «paradigma indiziario» sono documentate dalle celebri analisi di C. Ginzburg (1979). Tuttavia, vi è una configurazione peculiare di questi tratti che è legata strettamente all'emergenza di un'identità «moderna» e di un «sapere della modernità». Nelle pagine che seguono, vorrei esplorare alcuni di questi temi come componenti importanti nella costituzione ottocentesca delle scienze umane e sociali, in particolare dell'antropologia, e discuterne alcune implicazioni.

2. *Il tempo naturalizzato*

L'Ottocento è il grande laboratorio di sviluppo della strategia delle «tracce dei vinti», nel senso che si è detto. La cultura ottocentesca si riconosce come moderna attraverso due movimenti complementari. Da un lato, l'adesione all'idea illuministica di progresso, e la fiducia incondizionata nelle possibilità dello sviluppo scientifico e tecnologico. Dall'altro, invece, l'attenzione verso il passato: o meglio, i tentativi di costruire un discorso sul passato a partire dai segni residuali che esso lascia nel presente. Discipline come la geologia, la paleontologia, l'archeologia, la biologia evoluzionista,

influenzano l'immaginario del secolo non meno delle scienze «esatte» e delle loro applicazioni tecnologiche. Pur così diverse, esse hanno almeno in comune quella che potremmo definire una «politica» del tempo: la soggettività conoscente si costituisce, al loro interno, attraverso pratiche di interpretazione delle tracce di una antichissima storia naturale. Proprio per sentirsi «moderna» e «progredita», essa avverte il bisogno di penetrare il problema delle proprie origini, con un'urgenza forse mai provata da nessun'altra epoca.

Quali sono gli elementi di questa politica del tempo? La storia – il passato del mondo e dell'umanità – è prima di tutto dilatata a dismisura rispetto alle precedenti concezioni basate sulla cronologia biblica. Com'è noto, almeno fino al Settecento le storie universali datavano la creazione del mondo e dunque l'inizio della storia (naturale ed umana) intorno al 4000 a.C. (per l'esattezza il 4004 a.C., secondo l'autorevolissima cronologia dell'arcivescovo Usher, che poneva invece intorno al 2400 a.C. l'evento della Torre di Babele, causa della dispersione di lingue e nazioni a partire da un'originaria unità, e quindi punto di partenza di un possibile discorso etnologico). Già posta in discussione da più parti in epoca illuminista, questa cronologia crolla definitivamente sulla spinta degli studi geologici, in particolare con la pubblicazione dei *Principles of Geology* di C. Lyell (1830). Quest'opera, che viene considerata un preciso demarcatore delle moderne concezioni del tempo storico, ha l'effetto di smantellare ogni ipotesi su origini relativamente recenti del mondo e dell'umanità, e apre lo sguardo contemporaneo sugli abissi vertiginosi di un passato il cui fondo si perde in un'oscurità indistinta.

Peraltro, questa trasformazione nell'idea di passato non è solo quantitativa. È la qualità stessa del tempo che muta profondamente. Seguendo un importante studio di J. Fabian (1983), dedicato al ruolo delle categorie temporali nella nascita dell'antropologia sociale, possiamo parlare di una *naturalizzazione* del tempo. Il tempo della geologia, della paleontologia, dell'evoluzionismo biologico non ha più nulla a che fare con il tempo della storia sacra, che si organizzava attorno ad eventi teologicamente significativi. E neppure ha a che fare con il tempo secolare di certe storie universali tipiche dell'illuminismo che, nel celebrare il progressivo dispiegamento della ragione, si mantenevano comunque commensurabili, per così dire, all'ordine degli eventi e dei significati della vita umana.

Pur innestandosi sulla concezione lineare e teleologicamente orientata della tradizione giudaico-cristiana (in opposizione, ad esempio, alle concezioni cicliche), il tempo naturalizzato se ne distanzia in quanto:

1. è indifferente rispetto agli eventi che in esso si compiono, dunque non è intrinsecamente carico di significato;
2. ha una struttura tabulare più che meramente sequenziale;
3. pur avendo natura vettoriale (dal momento che il corso dell'evoluzione pare mosso da una propria intrinseca finalità), esso non individua con chiarezza né un cominciamento né un compimento assoluti.

Queste caratteristiche rendono rappresentabile il tempo e lo spazio come coordinate di un sistema cartesiano, in cui lo scienziato può inserire un numero indefinito di fatti naturali. Una conseguenza di ciò, per citare un'efficace espressione di Fabian (1983: 11-12), è la possibilità di «comprendere relazioni tra parti del mondo (nel senso sia di entità naturali che socio-culturali) come relazioni temporali». Accade così che «la dispersione nello spazio riflette direttamente, anche se ciò non equivale a dire semplicemente o in modalità ovvie, la sequenza nel tempo». Fabian sottolinea come questa nozione naturalistica e spazializzata di tempo verrà ereditata dall'antropologia culturale e sociale, informandone la struttura epistemica anche molto oltre la fase strettamente evoluzionistica; e come ciò la condurrà a rappresentare gli Altri lungo i due assi convergenti della distanza spaziale e temporale, indipendentemente dalla loro effettiva collocazione nel tempo e nello spazio. Questo è un punto importante, sul quale occorrerà tornare. Per il momento, interessa sottolineare un altro aspetto della spazializzazione, della tendenza a leggere scansioni temporali nell'ordine sincronico che le cose hanno nel presente.

Il pensiero ottocentesco insiste a mostrarci il presente come costellato di segni del passato, che si nascondono – *letteralmente* – sotto la più immediata superficie delle cose. La profondità della terra diviene non solo la rappresentazione metaforica delle profondità del tempo, ma un vero e proprio luogo d'accesso al passato. Scavare, sezionare, dissotterrare, discendere nelle viscere della terra, sono le pratiche fondanti del sapere storico-naturalistico dell'Ottocento. Per conoscere il passato occorre calarsi verso il basso. Come nel *Viaggio al centro della Terra* di Jules Verne, incrinature appena percettibili della superficie aprono la strada ad uno straordinario mondo infero, in cui più si scende verso il basso e più ci si avvicina ai primordi della storia naturale. Vi è qualcosa della discesa all'Ade in questo modello di conoscenza – un tema su cui torneremo a proposito delle scienze umane.

Ma non sempre occorre compiere viaggi così lunghi e pericolosi. Vi è infatti una sorta di generale e diffusa invadenza del passato nel presente: esso si manifesta attraverso una moltitudine di tracce, che

l'esperto può facilmente riconoscere. Basta sezionare uno strato di roccia, per trovarsi a scrutare direttamente negli inquietanti abissi delle ere geologiche. Basta scavare pochi metri di terra, per trovarsi circondati da reperti che *appartengono* ad altre epoche – quasi messaggi cifrati lanciati verso di noi attraverso il tempo. L'immaginario moderno è affascinato e ossessionato da questo tema. Lo scienziato che compie grandi scoperte andando a rovistare tra i mucchi di immondizie, per così dire, lasciati dal tempo, è uno degli eroi culturali dell'epoca – sia egli il paleontologo che estrae dalle viscere di aridi deserti gli scheletri dei Grandi Rettili; o lo zoologo, che in un'isola sperduta del Pacifico si imbatte in arcaiche forme di vita animale; o ancora, l'archeologo che si avventura in paesi esotici per penetrare i segreti di remote civiltà umane. Il Dinosauro, la Mummia, l'Uomo-scimmia e altre entità prodotte da simili pratiche conoscitive, sono potenti figure dell'alterità, che giocano un ruolo importante nella definizione dell'identità ottocentesca. Sottratte alle profondità dello spazio e del tempo, esse sono offerte alla vista di tutti, in quei veri e propri templi dell'identità moderna che sono i musei delle grandi città occidentali.

Cercare nel passato per riportare al presente, cercare nella periferia per riportare al centro: questo è il duplice movimento che contraddistingue l'ermeneutica naturalistica del secolo diciannovesimo. Da notare che i reperti in questione, siano conchiglie fossili, vertebre di dinosauri, resti di perdute civiltà umane, hanno uno statuto particolare rispetto ad altri oggetti naturali. Essi hanno significato in quanto sono antichi: l'antichità non è cioè una loro proprietà incidentale, per così dire, bensì è costitutiva del loro stesso essere. Essi sono muti rispetto al presente. Compito dello scienziato è decodificarli, combinarli come in un puzzle, per ricostruire un contesto passato in cui essi possano parlare. È interessante notare come autori quali lo stesso Lyell, e con lui Darwin, precisino la natura di questa impresa ermeneutica riprendendo e modificando la metafora galileiana della natura come libro. Si legge ad esempio nell'*Origine delle specie*: «Per quanto mi riguarda, secondo la metafora di Lyell, considero i dati geologici come una storia del mondo tramandata imperfetta e scritta in un mutevole dialetto; storia di cui possediamo solo l'ultimo volume, limitato a due o tre regioni. Di questo volume si è conservato solo qua e là un breve capitolo; e di ogni pagina solo qualche riga ogni tanto» (Darwin 1967: 399-400).

Se la storia sacra era fondata su una Scrittura già data nella sua completezza, qui è invece la scrittura a dover essere ricostruita, a partire dai segni discontinui, frammentari e incompleti che ab-

biamo a disposizione. La metafora testuale serve a Darwin, in questo passo, per sostenere la fondamentale continuità della trasformazione delle specie, a fronte dell'apparente discontinuità dei dati paleontologici. Come accade per i linguaggi, le forme di vita si trasformano gradualmente, non tramite repentini passaggi ma attraverso un processo di progressiva fusione – anche se l'incompletezza dei dati, cancellando gli stadi intermedi, ci fa pensare il contrario.

Nella concezione darwiniana, la stratificazione geologica diviene dunque modello di lettura dell'intera realtà biologica: le specie sono il frutto di un lento e progressivo depositarsi di tratti, e la nostra impressione di radicale discontinuità deriva solo, come si esprime Darwin, dal modo imperfetto in cui viene registrata la storia del mondo. Ma questa legge di continuità ha un'importante implicazione. I segni delle precedenti forme di vita non si trovano solo nei mucchi di spazzatura della storia naturale, non prendono solo la forma di residui inutilizzabili: essi possono invece trovarsi sepolti nelle forme attuali, incorporati inestricabilmente nella loro struttura. In questo caso, la loro antichità – la loro natura di reperti – può non essere immediatamente riconoscibile; almeno, non nel senso in cui una conchiglia o uno scheletro sono riconoscibili come fossili. Una struttura biologica, al pari di un linguaggio, sembra possedere una sua compatta coerenza sincronica: e se noi ne conosciamo solo la forma attuale, come possiamo stabilire se, per esempio, un organo o una parola abbiano origini più o meno arcaiche, siano o meno testimonianze di un passato perduto?

Ne segue che, nella prospettiva evoluzionista, il lavorio ermeneutico di ricostruzione del «mutevole linguaggio» della storia naturale si basa su una decisione preliminare, nient'affatto ovvia e scontata: quella di identificare alcuni aspetti delle attuali forme di vita come tracce di forme di vita precedenti. Vi è ad esempio un certo «darwinismo diffuso» che interpreta elementi del corpo umano come tracce di precedenti stadi evolutivi: i peli come residuo di una pelliccia, le unghie come ciò che è rimasto degli artigli, il coccige come una coda atrofizzata ecc. Interpretazioni del genere sono estese persino al piano etologico e comportamentale: se quando siamo arrabbiati mostriamo i denti, è perché i nostri lontani antenati, in situazioni analoghe, sentivano il bisogno di mordere. Se ci si rizzano i capelli in testa per lo spavento, è perché negli animali ciò serve («serviva», poiché nella prospettiva evoluzionista la gerarchia delle specie equivale a una sequenza cronologica) a una specifica funzione protettiva. E così via (per questi esempi cf. Ambrose 1979: 34). Non interessa qui la reale consistenza di queste ipotesi sul piano della teoria biologica; e ignoro anche se Darwin le abbia davvero sostenute. Ciò che importa è che siamo di fronte a un meccanismo generatore di un'intera potenziale mitologia – tant'è vero che potremmo facilmente inventare centinaia di presunte «spiegazioni» genealogiche di questo tipo. Vi è un'attribuzione di senso che preesiste alla scoperta empirica di rapporti genealogici: un punto evidenziato da L. Wittgenstein, in alcune osservazioni sull'antropologia e sulla psicanalisi, che discuterò più avanti.

C'è dunque un passato che si infiltra e si annida sottilmente nel presente; ma nel cercare di riconoscerlo, noi provochiamo una serie di scivolamenti semantici nella nostra percezione del presente stesso. Del resto, è questo il principale motivo dell'attrazione popolare esercitata dall'evoluzionismo. Il fatto che se ne veda l'essenza nella tesi che «l'uomo discende dalla scimmia» (Leroi Gouhran 1977: 13) non è solo frutto di una cattiva volgarizzazione. Era inevitabile che il più immediato impatto delle teorie darwiniane riguardasse l'autopercezione della specie umana. In effetti, esse contengono già quella qualità, per così dire, antiantropomorfica che sul piano scientifico renderà possibile un'antropologia. Sul piano immaginativo, evocano invece le terribili figure dell'alterità che incombono ancora su di noi – come la letteratura fantastica dell'Ottocento testimonia con ossessiva insistenza. La Bestia, la scimmia preistorica, è ancora qui, pochi centimetri sotto la nostra pelle.

3. *Sopravvivenze*

La nascita dell'antropologia culturale o sociale, come si ricorderà, è usualmente datata al 1871, anno di pubblicazione di *Primitive Culture* di E.B. Tylor. La nuova disciplina è erede di tradizioni culturali molto diverse. Da un lato, essa riprende e sviluppa i temi della riflessione filosofica sul rapporto tra universalità della ragione e diversità dei costumi, secondo una linea che si può far risalire a Herder, a Montaigne, e persino ad Erodoto (cf. Remotti 1990). Dall'altro, invece, sente fortemente l'influsso delle scienze naturali ottocentesche. Certo, non è che l'antropologia nasca come semplice «applicazione» sociale delle scienze naturali. Questa influenza avviene in modi complessi, che sono ancora in parte da chiarire (si vedano tra gli altri gli studi fondamentali di J.W. Burrow 1966 e di G.W. Stocking 1968, 1987). Anche sul piano delle «politiche del tempo», com'è stato di recente rilevato (Trautmann

1992), la rivoluzione del tempo etnologico è avvenuta successivamente e su basi almeno in parte indipendenti rispetto alla rivoluzione del tempo naturale: fra le due intercorrono alcuni decenni, e un intero dibattito sull'antichità dell'uomo che vede ancora molti scienziati – fra i quali lo stesso Lyell – schierati a favore di una cronologia umana breve e compatibile con la narrazione della *Genesi* (v. anche Gruber 1965 e Grayson 1983). Non è comunque il caso di addentrarsi in difficili problemi di storia degli studi: vorrei solo sottolineare come la nascente antropologia si trovi a confrontarsi, fin dall'inizio, con alcune delle preoccupazioni epistemiche che ho fin qui tentato di delineare.

Gli antropologi evoluzionisti, almeno per certi aspetti, considerano i propri studi come un prolungamento della storia naturale. Nella visione ottocentesca, vi è un continuum di discipline che studiano il corso dell'evoluzione, dalla geologia, appunto, alla biologia, all'archeologia preistorica, all'antropologia culturale. Esse si concentrano su aspetti o dimensioni diverse di quello che potremmo chiamare il sistema natura-tempo, secondo una gerarchia di prossimità all'umano; dimensioni che tuttavia sono in ultima istanza riconducibili, attraverso una serie di mediazioni successive, a una scala di riferimento unitaria. Da qui il ruolo chiave di discipline intermedie, come ad esempio l'archeologia preistorica, che J. Lubbock (la cui opera *Prehistoric Times*, del 1865, influenzò fortemente la nascente antropologia), definiva come «anello di congiunzione» tra la geologia e la storia stessa (cit. in Fabietti 1980: 20).

La *cultura* è il *medium* specifico su cui si concentra l'attenzione antropologica. Si suppone che, da un certo grado di sviluppo in poi, l'evoluzione umana si compia attraverso forme di adattamento culturale e non più – o non solo – biologico. Ma anche questa evoluzione culturale si compie all'interno della stessa struttura tabulare del tempo naturalizzato. Anche questo è cioè un tempo governato da leggi che si suppongono permanenti (estendendo al campo culturale l'uniformismo geologico di Lyell e quello biologico di Darwin); è un tempo costituito non da catene di eventi unici, ma da «fasi» o «stadi» che si susseguono con velocità diverse in diverse parti del mondo.

Su queste basi si fonda la possibilità del metodo comparativo, strumento principe dell'antropologia vittoriana. Se è legittimo accostare tratti culturali provenienti dai luoghi e dalle epoche più diverse, è perché essi si collocano all'interno di processi di sviluppo che sono gli stessi per tutta l'umanità. In epoca vittoriana, «cultura» è termine rigorosamente singolare, e non ha ancora (se non

in nuce, come sostiene Remotti 1990: 127 sgg.) quel carattere pluralistico e relativistico che gli assegnerà l'antropologia del ventesimo secolo. Quest'ultima scorgerà l'unità di analisi in un singolo contesto spazio-temporale (le comunità e le culture locali); laddove per Tylor e seguaci l'unità di riferimento era la «fase» di sviluppo, concetto trasversale sia rispetto alla cronologia pura che alla pura contiguità socio-geografica.

L'antropologia, come le scienze che trae a modello, è dunque fin dall'inizio rivolta al passato – sia pure a quel curioso passato naturalizzato e antistoricistico che è proprio dell'evoluzionismo. È vero che essa pare interessata ai popoli «primitivi» (o alle classi «popolari») della contemporaneità: ma solo in quanto questi rappresentano fasi premoderne di sviluppo culturale. Secondo il principio di uniformità, possiamo supporre che non vi siano grandi differenze tra la *loro* attualità e il *nostro* passato. Del resto, i termini che gli antropologi usano per designare il loro oggetto – i «primitivi», i «selvaggi» – sono già di per sé precisi demarcatori temporali (si noti la natura ossimorica della caratteristica espressione «primitivi attuali»). Loro, gli Altri, anche se nostri contemporanei, non partecipano a pieno titolo al nostro stesso tempo. Ma vi è un modo in cui il passato che interessa gli antropologi si infiltra all'interno della stessa («nostra») civiltà occidentale e moderna. Mi riferisco alle cosiddette «sopravvivenze», che Tylor definisce come quei «processi, usanze, opinioni e così via, che hanno continuato ad esistere per forza d'abitudine in una società ormai diversa da quella in cui hanno avuto origine, e rimangono così come prove ed esempi di una condizione più antica della cultura da cui si è evoluta una più nuova» (cit. in Harris 1971: 22).

Le sopravvivenze sono delle vere e proprie protuberanze del passato che si spingono nel presente, quasi dei fossili culturali. Esse rappresentano, per gli antropologi vittoriani, la chiave di volta al loro principale problema, vale a dire la ricostruzione delle origini della civiltà. Tra i molti esempi che si possono dare della centralità epistemica della «sopravvivenza», il più classico ed efficace è proprio il capolavoro dell'antropologia evoluzionista, *Il ramo d'oro* di J.G. Frazer. Quest'opera, come si ricorderà, è incentrata attorno al tentativo di spiegare la cruenta regola di successione del «re del bosco» di Nemi, sacerdote guardiano di un santuario dedicato a Diana, che per entrare in carica doveva uccidere il suo predecessore. Questa pratica, secondo alcune fonti classiche come Ovidio e Pausania, è ancora in vigore nel tardo impero romano. Commenta dunque Frazer : «La strana regola di questo sacerdozio non ha alcun riscontro in tutta l'antichità classica e non si può spiegare per

mezzo di essa. Per trovarne una spiegazione dovremo spingerci molto lontano. Nessuno potrà negare che questo costume ha tutto il sapore d'un età barbara, e che, sopravvivendo nei tempi imperiali, sia in singolare contrasto con la raffinata società italiana del tempo, simile a una rupe primordiale in un prato ben coltivato. Ma è proprio l'asprezza e la barbarie di questo costume che ci fa sperar di spiegarlo» (Frazer 1973: 9).

A primeval rock rising from a smooth-shaved lawn: in questa bella metafora è espresso tutto il fascino del programma intellettuale dell'antropologia vittoriana. Si noti che Frazer assume come scontato, autoevidente, il carattere «barbarico» di questa pratica rituale: ed è proprio questa arcaicità, combinata con la legge di uniformità, a mettere in moto il meccanismo comparativo. Se infatti, argomenta Frazer, riusciamo a rintracciare analoghi costumi in altri luoghi ed epoche; se riusciamo a scoprire i motivi che hanno condotto alla loro istituzione; se, infine, riusciamo a mostrare che questi motivi hanno operato universalmente nell'evoluzione culturale, allora potremo arguire che questi motivi spiegano anche il sacerdozio di Nemi. È significativo che Frazer cerchi di chiarire questa metodologia attraverso l'immagine del viaggio nel tempo e nello spazio: «A questo più vasto esame dobbiamo ora rivolgerci. Sarà lungo e laborioso, ma avrà forse l'interesse ed il fascino d'un viaggio d'esplorazione e di scoperta, in cui visiteremo molte e strane terre lontane, e strani popoli dagli ancor più strani costumi. Il vento soffia tra le sartie: spieghiamo dunque al buon vento le nostre vele» (*ivi*: 18).

Com'è ben noto, l'esito del viaggio è la «scoperta» di un antichissimo nucleo di credenze e pratiche connesse all'uccisione rituale di una divinità o dei suoi rappresentanti terreni, credenze e pratiche che a loro volta testimoniano di una fase «magica» nello sviluppo del pensiero umano.

Abbiamo dunque un indizio misterioso e inquietante, una roccia primordiale che si leva improvvisamente nel più ordinario e civilizzato dei paesaggi, e che spinge a esplorare vertiginose profondità o lontananze spazio-temporali. Questo *plot* generale, attorno a cui si articola *Il ramo d'oro*, si riproduce poi «in piccolo» in ogni pagina del libro, per ognuno dei tratti culturali analizzati. È questo il Grande Racconto su cui si fonda nel suo complesso l'antropologia evoluzionista. La quotidianità, il senso comune, il linguaggio ordinario, sono sottoposti a una capillare indagine archeologica, a uno scavo in profondità, che finisce per mostrarceli in una luce assai diversa dall'usuale. Frazer, Tylor e molti loro contemporanei ci spingono irresistibilmente a leggere gli aspetti più scontati e banali

della nostra cultura come enigmi da decrittare. Dietro l'augurio che si rivolge a chi starnutisce, vi sono arcaiche credenze animistiche, irrazionali paure di «perdita dell'anima»; dietro certi innocenti giochi infantili e popolari, si nascondono cruenti e antichissimi rituali; dietro l'eucarestia cristiana, si intravede l'orrore dei sacrifici umani. E si potrebbe continuare a lungo, in un gioco inesauribile di rimandi.

4. *La profondità interiore*

Verso la fine del secolo, Freud comincia ad utilizzare questa stessa strategia nell'analisi della vita psichica individuale. La prossimità epistemologica tra antropologia e psicanalisi è molto forte, anche se le rispettive elaborazioni teoriche non sempre appaiono compatibili. Anche Freud va in cerca di «rocce primordiali» che affiorano dall'apparente normalità della vita quotidiana. Anch'egli si concentra sugli aspetti marginali o devianti, sulle incongruenze che si producono negli interstizi del pensiero cosciente e razionale – interpretandole come sintomi della più profonda e «antica» dimensione dell'inconscio. È vero che la profondità di cui parla la psicanalisi si sviluppa per così dire verso l'interno – nella dimensione della psiche, più che in quella esteriore dei fenomeni culturali. Si noti tuttavia che, al di là delle differenze nel lessico e nelle metafore-guida, vi sono fortissime analogie nei modi in cui antropologia e psicanalisi identificano il sostrato profondo che sottende la superficie del comportamento civilizzato. Non è un caso che alcune correnti analitiche, e segnatamente lo junghismo, abbiano tentato di descrivere l'inconscio sulla base di metafore «culturali» più che psicologiche in senso stretto: fino a giungere, ad esempio con J. Hillman (1984), a considerare il lessico animistico della mitologia e della religione come in qualche modo «più reale» del lessico freudiano delle entità mentali.

Al pari della «cultura primitiva» di Tylor e seguaci, l'inconscio è dunque espressione del passato, sul piano ontogenetico come su quello filogenetico – nel senso, ad esempio, che le pulsioni sono più «antiche» dei contenuti della coscienza razionale, o che il rimosso consiste letteralmente in un «prima» cronologico che si fa presente nell'attualità, come si dice, attraverso un «ritorno». Altro elemento comune è che l'inconscio non può essere oggetto di conoscenza diretta: anch'esso si manifesta indirettamente, attraverso tracce, sintomi o «sopravvivenze» che occorre decifrare. Infine – ed è un punto di grande importanza – l'inconscio sembra

funzionare secondo le stesse modalità simboliche che gli antropologi attribuiscono al pensiero magico – le «leggi» della associazione delle idee per similarità, contatto, opposizione (in termini psicanalitici: spostamento, condensazione ecc.). Per Freud, come per Tylor e Frazer, queste leggi sono la solida base di roccia su cui si stende la fragile superficie della civiltà. Mi si consenta una ulteriore citazione da *Il ramo d'oro*, che esprime molto bene questo scenario conoscitivo, attraverso una metafora che ne evidenzia involontariamente le radici geologiche: «Ci sembra di camminare sopra una crosta sottile che possa essere a ogni momento squarciata dalle forze assopite nelle viscere della terra. Di quando in quando un sordo mormorio sotterraneo o il lampo improvviso d'una fiamma che scaturisce dal suolo ci rivelano quel che avviene al di sotto dei nostri piedi» (Frazer 1973: 92).

L'attrazione irresistibile che l'opera di autori come Frazer e Freud ha esercitato sul pensiero moderno deriva, almeno in parte, dalla promessa dell'inquietante piacere di gettare un'occhiata furtiva al di sotto di questa superficie. Per quanto il viaggio frazeriano, come si è visto, si apra con l'immagine delle vele spiegate al vento, esso assume ben presto connotazioni sotterranee. Del resto, lo stesso titolo del suo capolavoro è emblematico. Il «ramo d'oro», come si ricorderà, è infatti il magico arbusto che Enea coglie su invito della Sibilla prima di accingersi a compiere il suo viaggio nel sotterraneo mondo dei morti. Esso è al tempo stesso luce che rischiara il tenebroso cammino, lasciapassare per il nocchiero dello Stige, protezione che garantisce il sicuro ritorno (ivi 1973: 1086). La ricerca antropologica pare configurarsi allora come una discesa pericolosa verso il basso, che ha bisogno della magia protettiva, per l'appunto, di un *Ramo d'oro* (cf. Wood 1982: 114; Roth 1990: 71; Beard 1992: 222).

Non si può non accostare questa citazione virgiliana a quella, sempre dall'*Eneide*, che apre *L'interpretazione dei sogni*: «Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo». J. Hillman (1984: 22-23) legge questa citazione come una mossa fondamentale per il pensiero freudiano e per tutta la psicologia contemporanea: essa segnala infatti una identificazione spaziale o topografica dell'inconscio, collocato nella dimensione del «basso». «Nel sogno si verifica una regressione topica» afferma Freud (1976: 96), intendendo che le immagini del sogno si formano in una «località psichica» diversa da quella dei contenuti della coscienza vigile. Una località più lontana, o meglio ancora più bassa – forse più antica, si è tentati di dire. Secondo la suggestiva interpretazione di Hillman, nell'intraprendere l'analisi dei sogni Freud ha tenuto esplicitamente presente il mito della discesa dell'eroe nel mondo infero. Non a caso la descrizione che fornisce di quel «mondo psichico sotterraneo», di quel «territorio straniero» (Freud 1979: 170-171), ricalca le descrizioni classiche dell'Ade: vi è una «barriera» che rende difficoltoso il passaggio, un «censore» severo e minaccioso, e così via (ivi, 131 188-189,). E non si tratta, sempre secondo Hillman (1984: 27), di una mera espressione metaforica della realtà scientifica dell'inconscio: al contrario, la *Traumdeutung* può esser letta come una vera e propria rivelazione del mondo infero, mascherata sotto il dominante linguaggio della scienza.

Tra Ottocento e Novecento, questi autori e queste opere affermano un modello di sapere sull'uomo che ha qualcosa della discesa nel mondo degli morti. E il pensiero del nostro secolo continuerà a lungo a rimuginare su questo passo «eroico» compiuto dalle scienze umane. Come in ogni discesa agli inferi, la posta in gioco è l'identità, il controllo del proprio destino, il superamento di un cattivo passato e l'avvio di una «vita nuova». Per divenire padroni del tempo futuro, occorre calarsi per una volta dentro il «tempo del sogno». Sogno è un'altra parola chiave in questo panorama: non può non colpire l'analogia tra l'universo onirico della *Traumdeutung* freudiana, vera e propria sorgente del senso profondo della vita psichica, e il *dreamtime* degli aborigeni australiani, che gli antropologi hanno a lungo considerato come i popoli «più primitivi», dunque più prossimi alle «origini» della cultura. L'immaginario contemporaneo pare attratto irresistibilmente da questa idea. Non si conquista la modernità se non scendendo fino alle più oscure origini dell'umanità, in una dimensione dell'esistenza in cui sfumano i contorni del pensiero razionale e della soggettività cosciente.

Si noti come in questo modo, perlomeno sul piano letterario, il Novecento erediti una esperienza culturale di «uscita dai confini» che viene di solito attribuita proprio alle società arcaiche. Un celebre lavoro dell'antropologo e filosofo tedesco H.P. Duerr esemplifica assai bene questo punto di vista. Per Duerr (1993), le civiltà premoderne poggiano su esperienze culturalmente accreditate di dissoluzione del Sé e della realtà, di temporanea perdita di senso delle proprie categorie cognitive e morali. Per riconoscere un universo ordinato e addomesticato, egli afferma, bisogna aver esperito l'indifferenziato; per vivere dentro i confini della civiltà, bisogna aver conosciuto l'esterno, lo stato «selvaggio». Da qui la centralità culturale del viaggio sciamanico – che è appunto un viaggio nel mondo dei morti, secondo l'interpretazione corrente (cf. Ginzburg 1989); da qui l'importanza, ancora, dei momenti «festivi» in

cui si rovescia l'ordine temporale e i morti fanno ritorno sulla terra.

Ora, secondo Duerr, la civiltà occidentale – l'Illuminismo, per dirla con i suoi maestri francofortesi – si è opposta frontalmente a questo tipo di esperienza: ha preteso di chiudere una volta per tutte la porta di comunicazione tra interno ed esterno, tra civile e selvaggio, tra vivi e morti. La «faccia oscura» dell'esistenza umana ha perso così la sua caratteristica ambiguità, ed è stata ricacciata nell'ambito del totalmente negativo. I morti non tornano più in grandi feste collettive, ma si aggirano in certe notti buie per le strade deserte, bussando alle porte delle case dove la gente se ne sta rinchiusa. Il cristianesimo, in particolare, ha cercato di fondare un nuovo ordine basato non sul riconoscimento ma sulla soppressione del lato oscuro, confinato nella figura radicalmente negativa del Demonio, Grande Nemico e Grande Vinto, esiliato per sempre dalla civiltà (ma sempre incombente negli incubi degli uomini).

La filosofia della storia di Duerr è tuttavia un po' semplicistica. Egli prende alla lettera ciò che le mitologie razionaliste vogliono far credere, cioè l'esistenza reale di un passato oscuro e dionisiaco dell'umanità, in cui era ancora possibile «varcare la soglia»; un passato che è stato poi definitivamente sconfitto e di cui restano solo inquietanti tracce. Anche il dato etnologico è piegato a testimonianza di una tale cultura arcaica e preolimpica. Ora, per quanto fascinosa, questa congettura di una civiltà sciamanica originaria è piuttosto difficile da trattare storiograficamente. C. Ginzburg, che ha coraggiosamente intrapreso questo tipo di ricerca nel suo libro sul sabba, ha finito per rintracciare non tanto delle «origini» in senso proprio, ma una sorta di esperienza universale dell'umanità, una «matrice di tutti i racconti possibili», come a un certo punto la definisce (1989: 289). Per quanto ne sappiamo, in effetti, l'idea del «superamento della soglia» e del viaggio nel mondo dei morti non è una scandalosa alterità, ma un nucleo narrativo centrale della nostra stessa cultura. Tant'è vero che l'idea non ci appare affatto, anche se non sapessimo nulla di storia antica e di etnologia, come una bizzarra assurdità: al contrario, essa ci appare immediatamente significativa – persino inquietante, forse perché troppo carica di senso.

Duerr scambia (o volutamente traveste) un problema di significato con un problema di successione cronologica. In altre parole, interpreta come traccia di un reale processo storico il fatto che il pensiero razionale, fin dalle sue origini nella Grecia classica, si autorappresenti in contrapposizione e in lotta (peraltro, una lotta il cui esito non è mai in discussione) contro una più arcaica cultura

mitico-sciamanica – per esempio, una religione solare *vs.* il culto delle Grandi Madri, i riti olimpici *vs.* i riti dionisiaci ecc. Ma ciò che noi conosciamo davvero è solo il discorso razionale e illuminato, al cui interno si costituisce la rappresentazione di questo passato antichissimo, ctonio, matriarcale, magico. Quanto tutto ciò sia una finzione, un mito di fondazione dell'identità illuminata, e quanto una «realtà», è una domanda cui difficilmente potremmo dare risposte empiriche (anche se possiamo certo continuare ad accumulare tracce e congetture). Ciò che sappiamo, e che ci interessa, è che il discorso illuminista non ha perso affatto interesse per l'idea del passaggio della soglia e del viaggio sciamanico. Ne è stato anzi costantemente ossessionato. Sono proprio gli eroi culturali dell'Occidente ad aver intrapreso la discesa agli inferi per conquistare una identità moderna – da Odisseo, ad Enea, a Dante, fino al Marlow del conradiano *Heart of Darkness* o al Finnegan di Joyce.

Non stupisce allora di ritrovare questi temi alle soglie del Novecento, sotto la specie dell'antropologia e della psicanalisi. Freud, Frazer e i loro colleghi sono i grandi sciamani della modernità. Essi offrono percorsi protetti lungo itinerari sotterranei; itinerari che l'uomo moderno deve percorrere, con in mano il suo «ramo d'oro», se vuole conoscere se stesso. Antropologia e psicanalisi promettono eccitanti escursioni oltre i confini della civiltà, garantendo al tempo stesso il ritorno in superficie. L'arte e la letteratura moderniste, in particolare, aderiscono interamente a questo programma intellettuale: vogliono compiere *quel* viaggio, e si affidano in gran parte a *quegli* sciamani. Ciò che cercano con insistenza è forse proprio il tipo di esperienza di cui parla Duerr: una sorta di essenza selvaggia e premorale dell'umanità, sepolta e soffocata – vinta – dal processo di civilizzazione, ma che è necessario rivitalizzare per costruire un nuovo modello di soggettività.

Ciò che è in gioco, occorre insistere, è una rifondazione etica dell'umanità, di segno fondamentalmente anticristiano. Si è visto come le scienze naturali ottocentesche minassero le basi della storia sacra. Le scienze umane e la letteratura modernista vanno oltre, fino a mettere in discussione il cristianesimo come nucleo di identificazione morale dell'Occidente. In Frazer troviamo ad esempio una consapevole decostruzione del nucleo fondamentale dell'etica cristiana, che viene per così dire privato di autenticità. Il sacrificio del Cristo e il sacramento eucaristico sono infatti ricondotti alla più ampia configurazione mitico-rituale del «dio morente», della quale finiscono per apparire come una variante tarda e non particolarmente originale. Scopriamo che l'evento-chiave della Passione, per

sua natura unico e irripetibile, punto d'origine dell'escatologia cristiana e delle concezioni cristiane del bene e del male, ricalca in realtà la struttura di antichissime feste orientali, in cui un re muore e resuscita per garantire la fertilità della terra. La crocefissione di Cristo è così privata di autenticità, e perde legittimità come evento fondatore di senso. Frazer ci trascina molto più indietro di essa, verso uno sfondo sempre più oscuro e indistinto. Nella sua visione, la «scena originaria» si perde negli abissi di un'umanità non solo pagana, ma radicalmente selvaggia.

Analogamente, in modo anzi ben più «scandaloso», Freud riconduce l'intera etica giudaico-cristiana a un nucleo di eventi e sentimenti elementari – il desiderio, la violenza, il senso di colpa. È ben nota la storia del «parricidio primordiale», che ci viene narrata in *Totem e tabù* come «spiegazione» del totemismo e della religione: «[Nell'orda primitiva] vi è solo un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono [...]. Un certo giorno, i fratelli scacciati si riunirono, abbatterono il padre e lo divorarono, ponendo così fine all'orda paterna [...]. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione» (Freud 1975: 130).

Siamo di fronte a un vero e proprio mito di fondazione culturale – fra l'altro, storiograficamente arbitario quanto ogni altro mito di fondazione – alternativo a quello che l'Occidente ha accreditato per millenni. In ultima analisi, e nonostante i tentativi di integrazione, non v'è posto per il Selvaggio e per l'Inconscio nella visione cristiana dell'uomo; non v'è posto né per il padre primordiale che non possiede ancora un Super-Io, né per la truce e tenebrosa sagoma del re del bosco che si aggira con la spada sguainata tra le sacre querce di Nemi. Queste figure irrompono nel nostro secolo come basi di una rinnovata identità morale, portate alla luce da una ricerca archeologica – o più precisamente, come si è visto, da un viaggio sciamanico nell'oltretomba. Da questo punto di vista, Frazer e Freud sono gli allievi ideali di Nietzsche: essi portano a compimento, molto più del maestro, il progetto di una genealogia radicalmente anticristiana della morale.

5. *Significato e genealogia*

Prima di tornare alla Pepsi Cola, consideriamo brevemente un altro aspetto di questa tendenza «sciamanica» delle scienze umane.

Abbiamo già sottolineato la centralità dell'idea di sopravvivenza, e gli effetti di riorientamento percettivo che essa produce rispetto al presente. «Il mondo non è quello che davvero sembra»: è questa la morale di molti libri di antropologia. E anche Freud, in un certo senso, non fa che tradurre la nozione di sopravvivenza nel linguaggio delle entità mentali, delle dinamiche pulsionali, dei meccanismi proiettivi. Egli fa interamente proprio il principio evoluzionista per cui il presente non può essere spiegato solo nei termini del presente. Anzi, di più: non può essere neppure descritto. Antropologia vittoriana e psicanalisi non si limitano infatti a ricercare gli antecedenti o le cause di tratti culturali o comportamentali, che sarebbero comunque identificabili e comprensibili indipendentemente da questa indagine genealogica. Esse sembrano invece affermare che il *significato attuale* di quei tratti coincide con la loro origine o con il loro antecedente causale; che, dunque, quel significato si colloca letteralmente nel passato di una biografia individuale o della civiltà umana.

Per entrambe le discipline, dunque, la spiegazione genealogica non è un'operazione successiva e indipendente dall'identificazione semantica, ma coincide o almeno si interseca con essa. La formulazione di ipotesi concernenti l'origine dei fenomeni culturali fa tutt'uno con l'analisi del loro significato – nello stesso modo in cui, in geologia, l'identificazione di un fossile e le ipotesi sulla sua origine non sono logicamente separabili. Per entrambe, inoltre, la relazione tra quelli che potremmo chiamare il contenuto manifesto (attuale) e il contenuto latente (originario) di una pratica è governata da simili regole di sostituzione simbolica. Si può semmai notare (seguendo una distinzione formulata in C. Cherry 1984) che l'antropologia tende a ricercare l'origine nel «primo stadio» di un certo iter linguistico o comportamentale, laddove la psicanalisi parla usualmente di «cause» esterne al fenomeno in questione: con la conseguenza che, in quest'ultimo caso, causa ed effetto non sono identificabili come eventi della stessa natura. Tra le due vi è discontinuità: si dice di solito che l'uno «rappresenta» o «simboleggia» l'altra. Si pensi ad esempio alla relazione tra una produzione onirica e, poniamo, il ricordo o il desiderio inconscio che la genera; oppure, ancora, alla relazione tra le opere d'arte e le pulsioni che, attraverso il meccanismo della sublimazione, ne sono la «causa».

Quando il significato è invece posto in un «primo stadio», come, ad esempio, nelle analisi frazeriane dei riti della vegetazione, si assume una fondamentale continuità semantica; gli stadi sono infatti momenti di un fenomeno che si sviluppa nel tempo ma resta nondimeno lo stesso. Qui non v'è un rapporto di rappresentazione,

di «stare per». Il significato si trova già all'interno della pratica rituale, e non va cercato al di fuori di essa: se non è immediatamente comprensibile, può darsi che sia stato perduto o dimenticato. A questa differenza tra un'epistemologia del primo stadio e una dell'antecedente causale, ne va aggiunta un'altra. Nella psicanalisi la relazione simbolica, quella che lega significato latente e significato manifesto, si produce attraverso una sorta di corto circuito inconscio, che avviene per così dire nel volgere di un solo attimo. Nell'antropologia, invece, questa relazione si produce nella lunga durata dell'evoluzione, passando per un numero potenzialmente infinito di stadi intermedi, non documentati solo a causa di quell'imperfetta registrazione di cui parlava Darwin.

Ma al di là delle differenze, resta una fondamentale affinità nell'uso del metodo genealogico come strumento per ridescrivere il presente. Abbiamo già visto come ciò accadesse nell'evoluzionismo biologico di Darwin, ad esempio in quelle spiegazioni che connettono parti del nostro corpo, o elementi del nostro comportamento, con un passato ferino dell'umanità – il coccige con la coda, il mostrare i denti dei bambini con la mordace aggressività dei primati e così via. In questi casi, vale la pena ripetere, le ipotesi sull'origine di un organo o di un atto fanno tutt'uno con la sua identificazione semantica. Le scienze umane estendono enormemente l'applicazione di questo genere di argomenti. Il significato del più innocente dei sogni è in realtà il desiderio sessuale che l'ha causato. Il significato dell'Eucarestia è in realtà il primitivo pasto sacrificale da cui il sacramento cristiano discende. E così via.

Ora, possiamo chiederci, di che natura sono queste spiegazioni genealogiche? Sono davvero spiegazioni scientifiche, dunque empiricamente fondate, o non si tratta piuttosto di una specie di commentario descrittivo a certi fenomeni naturali o culturali? In altre parole: le ipotesi genealogiche hanno l'effetto di stabilire delle connessioni di senso, ad esempio tra certi simboli onirici e certi contenuti sessuali, oppure tra un rituale religioso e un sacrificio umano ecc. Ma – questo è il punto centrale – quando formuliamo queste connessioni stiamo compiendo una scoperta empirica, stiamo cioè aggiungendo alla nostra conoscenza qualcosa che non sapevamo prima? Oppure stiamo semplicemente elucidando e razionalizzando qualcosa di già saputo, una connessione già percepita in modo preteorico? Il che equivale a chiedere: se le nostre ipotesi genealogiche fossero smentite empiricamente, anche le connessioni che esse stabiliscono si dissolverebbero, oppure continuerebbero a mantenere per noi un significato?

Questo tipo di problema è stato posto con particolare lucidità da

L. Wittgenstein (1967; 1975), proprio in una serie di commenti dedicati a Frazer ed a Freud. In sintesi, Wittgenstein ritiene che le ipotesi genealogiche ed evolutive non siano altro, in molti casi, che travestimenti di connessioni formali. Esse possono aiutarci a cogliere somiglianze e differenze tra certi simboli, poniamo, o tra certe pratiche rituali, a formarci una «rappresentazione perspicua» dei fatti; ma la comprensione che così raggiungiamo non ha nulla di intrinsecamente storico: «La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati – della loro sinossi [...]. Proprio come si illustrava una relazione interna fra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, *ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio* (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale (Wittgenstein 1975: 28, 30; corsivo nel testo).

In altre parole: non è un'ipotesi genealogica che ci spinge a percepire delle connessioni di senso, ma la percezione delle connessioni che ci spinge a formulare un'ipotesi genealogica. O forse, le due cose vanno di pari passo. E in ogni caso, la comprensione che così si produce è indipendente dall'esattezza empirica dell'ipotesi. Per questo Wittgenstein insiste che «giusto e interessante non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe esser nato così» (ivi: 50).

Ciò equivale a dire che spiegazioni genealogiche del tipo fin qui discusso hanno natura più *mitologica* che scientifica. Le teorie freudiane, sottolinea Wittgenstein a più riprese, sono accettate da molti non perché fondate su prove convincenti, ma per l'attrazione che esercitano: «Prendiamo l'idea di Freud che l'angoscia sia sempre, in un certo modo, una ripetizione dell'angoscia provata alla nascita. Freud non lo stabilisce riferendosi all'evidenza – perché non potrebbe farlo. Ma è un'idea che esercita una forte attrazione. Ha l'attrazione delle spiegazioni mitologiche, per cui tutto è una ripetizione di qualcosa accaduta prima» (Wittgenstein 1967: 124; cf. ivi: 137). Il mito elucida, rende visibili e dicibili connessioni di cui abbiamo una qualche precomprensione: se così non fosse, il mito non avrebbe alcuna credibilità – non eserciterebbe su di noi quel fascino irresistibile che invece sembra possedere. Lo stesso vale per le interpretazioni della psicanalisi. Le relazioni simboliche che ne stanno alla base noi le comprendiamo già, siamo pronti ad accettarle, forse persino ansiosi di farlo, ci suggerisce Wittgenstein. È vero che Freud insiste invece sulle forti resistenze ad accettare le verità psicanalitiche; ma le resistenze, in fin dei conti, presuppongono appunto una precomprensione e una qualche forma di attra-

zione. È questo che ci spinge ad accettare le spiegazioni razionalizzanti di Freud, a trovarle convincenti (o repulsive, magari, il che vuol comunque dire significative) al di là di ogni dimostrazione o confutazione empirica: del resto, occorre ripetere, se anche ci disfacessimo delle teorie esplicative, la percezione del nesso simbolico rimarrebbe.

Analoghe considerazioni sono fatte valere nei confronti di Frazer, in alcune acutissime pagine che Wittgenstein (1975: 39 ss.) dedica all'interpretazione delle feste del fuoco. Questi rituali, diffusi nel moderno folklore europeo, hanno in sé qualcosa di sottilmente inquietante. In particolare, certi loro elementi sembrano evocare il ricordo di antiche pratiche di sacrificio umano: vi è un sorteggio, delle penitenze simboliche, giochi pericolosi con il fuoco, fantocci bruciati, e così via. La classica spiegazione evoluzionista è che le moderne feste derivano realmente da antichi rituali in cui la vita di un uomo era sacrificata per assicurare la fertilità della terra e la crescita della vegetazione. Ed è in virtù di questa ricostruzione genealogica che le feste attuali ci appaiono sinistre ed inquietanti. Wittgenstein rovescia completamente l'argomentazione. La somiglianza con pratiche sacrificali fa parte del «carattere interno» delle feste del fuoco, e non è prodotta da una «esteriore» congettura evolutiva. L'inquietudine che proviamo non è frutto della congettura; semmai, è proprio ciò che ci spinge a formularla e a ritenerla ragionevole.

Infatti, si chiede Wittgenstein, che cosa accadrebbe se scoprissimo empiricamente che l'origine delle feste del fuoco non è affatto quella che ipotizziamo? Se, ad esempio, ci imbattessimo in documenti storici che dimostrano inconfutabilmente che quella particolare festa non ha nulla a che fare con sacrifici umani, ed ha invece un'origine del tutto banale ed innocente? (Si noti, per inciso, che ciò può difficilmente accadere in psicanalisi, dove la corrispondenza tra contenuto manifesto e contenuto latente si produce, come detto, per una sorta di corto circuito e non per stadi intermedi potenzialmente documentabili. Se un sogno ci impressiona, e l'analisi stabilisce che ci impressiona perché fa rivivere simbolicamente un trauma infantile, non c'è alcuna possibile prova che possa dimostrare la falsità di questa affermazione: cioè, non è possibile neppure *immaginare* un fatto in grado di smentirla). Dunque, se l'ipotesi genealogica risultasse smentita, il rito in questione ci impressionerebbe forse di meno? Davvero non vedremmo più le sinistre somiglianze che esso evoca? Naturalmente le vedremmo ancora, argomenta Wittgenstein: anzi, ci stupiremmo di scoprire la banalità laddove avvertiamo qualcosa di terribile e significativo.

Ciò che a Wittgenstein interessa non è il problema della verità o falsità dell'origine arcaica e sacrificale, ma il fatto che noi tendiamo spontaneamente a ritenere fortemente *probabile* questa origine, dinanzi alla forma attuale della festa (ivi: 47). La conclusione è che la percezione dell'antichità e dell'inquietante tono sacrificale delle feste del fuoco precede la formulazione delle congetture genealogiche.

Queste riflessioni sul rapporto tra significato e genealogia possono apparire un po' astruse, ma sono rilevanti per il problema che stiamo discutendo, vale a dire il modo in cui le scienze umane ridescrivono il presente a partire dalle tracce di un passato perduto. Wittgenstein suggerisce che l'interesse delle scienze umane per il passato è di natura mitologica, più che empirica e strettamente storiografica. Il raffronto al mito va inteso in senso assolutamente letterale: elemento comune è la tendenza a sovrapporre una dimensione temporale a un ordine di connessioni formali. Affermare questo non significa necessariamente mettere in dubbio il rigore storiografico dei singoli ricercatori, che può anche essere molto alto. Il punto è un altro: le teorie genealogiche fingono di scoprire empiricamente delle connessioni di senso che sono invece da loro presupposte. Frazer, Freud e colleghi, dal punto di vista wittgensteiniano, imbrogliano un po': ostentano di non sapere ciò che invece già sanno benissimo, facendo credere poi di scoprirlo per via empirica. In altre parole, essi presentano come esplicativo un problema che ha invece natura descrittiva – per dirla con il linguaggio della filosofia analitica, confondono un problema concettuale con uno empirico (e ciò non ha a che fare con la correttezza o con la verità dei loro risultati empirici).

C'è semmai da dire che Wittgenstein è assai ingeneroso verso questi studiosi (soprattutto verso Frazer, che accusa di bigottismo etnocentrico e di ristrettezza immaginativa; Freud è invece salvato per le sue qualità estetiche, come autore di «meravigliose rappresentazioni» mascherate da leggi scientifiche; v. Wittgenstein 1975: 23; Moore 1970: 350). Egli non ammette che il metodo genealogico, se anche ne riconosciamo la natura mitologica, sia del tutto un imbroglio. Può darsi che esso sia solo il travestimento di una connessione formale, ma è certo anche un modo importante di esplicitare quella connessione, di renderla pensabile, di portarla alla luce. È questo che i Frazer ed i Freud fanno: non scoprono forse nulla di nuovo, ma rendono possibile un nuovo tipo di discorso. Per tornare alla precedente immagine del viaggio sciamanico, essi riportano in superficie e tematizzano elementi simbolici e immaginativi finora sepolti negli strati più profondi della cultura

occidentale. La loro è una strategia ermeneutica del «vedere-come», secondo la felice espressione di un commentatore di Wittgenstein: una strategia che reidentifica qualcosa di già percepito sotto una differente descrizione (Redding 1987: 259).

Wittgenstein insiste che il simbolismo dei sogni, o la connessione tra il falò di un fantoccio e un sacrificio umano, sono comprensibili in modo perfettamente «naturale», senza bisogno di ricorrere a congetture. Basta accostare i materiali – egli ci avverte. Ma senza lo sforzo di ricostruzione genealogica, sarebbe possibile questo accostamento? Si ha l'impressione che, senza il «travestimento» genealogico, le connessioni formali che tanto interessano Wittgenstein non sarebbero mai emerse con chiarezza, né divenute parte integrante di un discorso sulla modernità come quello delle scienze umane tra Ottocento e Novecento. Dopo tutto, il raccontare storie sull'origine delle cose non è forse la più naturale e la più potente strategia di «rappresentazione perspicua»?

6. *Il presente etnografico*

Cerchiamo di riepilogare. Nella pubblicità della Pepsi Cola abbiamo individuato un potente nucleo narrativo: una identità moderna che si definisce attraverso l'incontro con le tracce di un passato vinto e perduto. Siamo ora in grado, forse, di precisare meglio la struttura dello spot. La bottiglietta di Coca-Cola in cui si imbattono gli adoratori della Pepsi è un simbolo ambivalente. Da una parte rappresenta l'Altro, il radicalmente sconosciuto; dall'altra, essa è invece una sorta di antenato totemico. La Pepsi non potrebbe esistere senza la Coca: quest'ultima è la fonte che irradia identità, e con essa occorre mettersi in comunicazione attraverso le profondità del tempo. Si finge di non riconoscerla, ma è fin troppo nota – un po' come quei nuclei rimossi di esperienze infantili di cui ci parla la psicanalisi, una *Urszene* di cui non potremo mai liberarci. Si chiariscono anche i motivi profondi del ricorso alla pubblicità comparativa. Non si tratta solo di attaccare la più forte delle concorrenti; il fatto è che l'identità commerciale e culturale della Pepsi è inseparabile da quella della rivale, ha bisogno di fondarsi su di essa e non solo in contrapposizione ad essa.

Abbiamo seguito la presenza di questo tipo di narrazione in un «sapere della modernità» che le scienze naturali ed umane (ma anche la letteratura e l'arte) contribuiscono a diffondere in numerose varianti tra Ottocento e Novecento. L'identità moderna ha bisogno di ricostruirsi un passato, sulla base dei parametri tempo-

rali della storia naturale e non più delle convenzioni della storia sacra. È un passato popolato da figure terribili ma stranamente familiari (che vanno dal Dinosauro all'Uomo-scimmia al Selvaggio, senza soluzione di continuità), e a cui si ha accesso attraverso tracce disposte lungo l'asse della profondità spaziale. È un passato, inoltre, che può esser visualizzato, come dimostrano le esposizioni museali, che proprio a cavallo tra i due secoli raggiungono il loro massimo prestigio simbolico (e del resto, i grandi musei universali mantengono ancora qualcosa del baraccone delle meraviglie, del tunnel buio in cui ci si parano improvvisamente davanti inquietanti emblemi dell'alterità).

L'antropologia evoluzionista lavora su questa nozione di passato, in cui finiscono per essere incluse, curiosamente, anche vaste porzioni della contemporaneità – i «primitivi attuali», appunto. La psicanalisi, da parte sua, estende la stessa nozione alla dimensione dell'interiorità soggettiva. In questo senso, la «cultura primitiva» e l'«inconscio» sono prodotti di un discorso della modernità. Sono, se si vuole, invenzioni di un'epoca, o mitologie, per dirla con Wittgenstein, non perché empiricamente falsi (eludono infatti i problemi di verifica e falsificazione empirica), ma perché correlati ad un movimento autoriflessivo del processo di civilizzazione (Starobinski 1983: 47); un movimento che proietta sulla scala del «tempo naturalizzato» la definizione di un nuovo ordine morale, di una nuova immagine dell'uomo. Ciò che viene posto nel passato – la magia, la violenza, l'incontrollato desiderio sessuale – è da una parte oggetto di distacco, dall'altra serbatoio di nuove energie morali da cui si può sempre, seppur con un certo rischio, attingere. Si è visto come le scienze umane si assumano una parte di questo rischio, configurando la propria ricerca come un viaggio sciamanico, che si avventura in basso, oltre i confini della civiltà stessa, per recuperarne le radici più profonde.

Questo modo di trattare il passato, questa politica del tempo, finisce per permeare a fondo l'atmosfera intellettuale del Novecento, influenzando sia il senso comune che le discipline specialistiche. Anche l'antropologia moderna, che pure guarda spesso con irrisione o con divertito distacco ai suoi antecedenti evoluzionistici, continua a condividere la «poetica» delle tracce dei vinti. Essa, è vero, ha ben presto abbandonato la nozione di un unico grande percorso dell'evoluzione culturale, a favore del riconoscimento relativistico di una pluralità di culture locali, autonome e irriducibili; ed ha abbandonato il metodo della ricostruzione congetturale delle origini, a favore di un sapere basato sulla diretta e partecipata esperienza della diversità, come quella che si ottiene nella ricerca

di campo. E tuttavia il sapere antropologico resta fortemente orientato verso il passato – o meglio, verso strategie di ricostruzione di un passato che non ha più voce autonoma. Gli antropologi, sia che lavorino in luoghi esotici, sia che si occupino della tradizione contadina europea, sono dominati dall'idea del salvataggio di culture che si stanno estinguendo, o della ricostruzione di forme già estinte. La loro tecnica privilegiata resta quella dello scavo – nella memoria degli informatori, nei mucchi di residui di realtà che non esistono più. Il loro obiettivo è dar voce a chi non è più in grado di parlare da solo, a chi pare irrimediabilmente sconfitto dalla storia.

Questa ricerca è condotta in una tonalità più nostalgica (Rosaldo 1989) o pastorale (Clifford 1986) che non sciamanica e dionisiaca. Ma resta, rispetto alla poetica delle tracce, l'aspirazione a cogliere una autenticità perduta, e dunque un certo modo obliquo di guardare alla realtà culturale – senza fermarsi alla piatta e banale superficie del presente, ma cercando di coglierne in controluce una dimensione più antica. Ciò porta a due conseguenze. Da un lato, l'antropologia moderna condivide con quella vittoriana un forte orientamento critico verso la società cui appartiene, in quanto, per statuto, è impegnata nel dar voce ai vinti e nel rappresentare altre possibili realtà culturali (Marcus, Fisher 1986). Dall'altro lato, però, condivide anche quella postura che Fabian, come abbiamo visto, chiama «allocronica». Gli altri cui si vuol dare la parola non sono coevi rispetto a noi, non fanno parte del nostro stesso tempo. Anzi, se riusciamo a parlarne all'interno di un discorso antropologico, è proprio in quanto essi sono lontani da noi nel sistema cartesiano del tempo naturalizzato.

Questo distanziamento è una caratteristica centrale dell'atteggiamento antropologico, indipendentemente dal grado di empatia che i singoli ricercatori possono raggiungere con i gruppi umani che studiano. Non è questione di opzioni ideologiche o di buoni sentimenti, ma di una profonda struttura epistemica ereditata dall'Ottocento. Il discorso antropologico è inestricabilmente connesso a uno schema di sviluppo: esso è condotto da un vertice spazio-temporale e rivolto a una base che sta più lontano nello spazio e più indietro nel tempo. E se anche oggi nessuno abbraccia più semplicistiche idee di progresso, e nessuno è più così fermamente convinto della superiorità culturale dell'Occidente moderno (il vertice, il *qui* e l'*ora* dell'antropologo), questo schema resta alla base di un discorso scientifico sull'altro. È come se lo sguardo antropologico – suo malgrado, forse – creasse di per sé distanza temporale, trasformando in passato tutto ciò su cui si posa. Paradossalmente, quanto più si tende la mano agli altri, cercando di avvicinarli, tanto più si scava un fossato insormontabile tra noi e loro.

Ciò può apparire strano per una disciplina che insiste tanto sulla osservazione partecipante, sulla condivisione della vita dei nativi. Ma proprio qui sta il paradosso dell'etnografia novecentesca. Essa richiede al ricercatore di esser là sul campo, di conoscere personalmente gli altri esseri umani che intende studiare, di dialogare con loro e così via. D'altra parte, per divenire *rappresentazione* degli altri, essa richiede anche che il vissuto sia trasformato in dati, che la relazione dialogica trascorra in relazione epistemica tra un soggetto e un oggetto che non stanno sullo stesso piano. Il dibattito suscitato negli ultimi anni dalla pubblicazione postuma del diario di campo di Malinowski ha messo a fuoco con efficacia le modalità di passaggio dalla partecipazione alla rappresentazione, dall'esperienza soggettiva dell'incontro etnografico alla sua restituzione in un discorso scientifico. Questo passaggio richiede un preliminare distacco, una presa di distanza morale. Nel diario di Malinowski, ad esempio, si esprime una forte conflittualità e un deciso biasimo morale dell'antropologo verso i suoi interlocutori nativi. Per Malinowski, l'incontro etnografico è un'esperienza quasi intollerabile di disgregazione etica, che minaccia a fondo il suo stesso equilibrio personale. Egli risolve questi problemi solo attraverso la decisione radicale di *non* porre gli altri sul suo stesso piano, di trattarli solo come dati conoscitivi, in un rapporto oggettivante che non mette in gioco la soggettività del ricercatore. Nelle monografie etnografiche che pubblica, i conflitti ed il biasimo scompaiono, sostituiti da una finzione di paternalistica simpatia. Ma ciò è reso possibile solo da una preliminare ed ermetica chiusura delle relazioni morali tra la comunità cui l'antropologo sente di appartenere e quella dei «suoi» selvaggi (cf. Clifford 1983; Geertz 1991).

Fabian esprime con efficacia questo paradosso in cui l'antropologia sembra catturata: «Da un lato insistiamo dogmaticamente che l'antropologia deve fondarsi su una ricerca etnografica, implicante una personale e prolungata interazione con l'Altro. Ma poi, trasformiamo la conoscenza così ottenuta in un discorso che costruisce l'Altro in termini di distanza spaziale e temporale. La presenza empirica dell'Altro si volge nella sua assenza teoretica: una trappola che utilizza un'ampia gamma di stratagemmi, con l'intento e la funzione comune di tenere l'Altro fuori dal tempo dell'antropologia» (Fabian 1983: xi).

Fabian si riferisce qui principalmente agli stratagemmi retorici impiegati nella scrittura dei più classici resoconti etnografici. Ad

esempio, l'uso del cosiddetto presente etnografico, che non è il tempo dell'attualità, quello in cui avviene il dialogo tra ricercatore e nativi; piuttosto, è il tempo di un'imprecisata tradizione che sta al di fuori della storia, e in cui si colloca una presunta essenza originaria dei fenomeni culturali studiati. L'etnografo non appartiene a questo tempo – così come i nativi non appartengono a quello che potremmo chiamare il tempo della ricerca, condiviso dalla comunità scientifica.

Anche l'antropologia basata sul *fieldwork*, dunque, malgrado le sue pretese ad un approccio sincronico, costruisce il proprio oggetto come oggetto del passato: e ciò la spinge verso metodologie indiziarie. Con chi sta in un altro tempo non si dialoga: si può solo tentare di ricostruire il «loro» discorso, parafrasandolo, o citandone estratti, come se fossero frammenti recuperati dalle rovine di civiltà sepolte (cf. Tedlock 1979). In un certo senso, laddove l'evoluzionismo aspirava a ricostruire una forma di vita globale a partire da tracce, l'antropologia moderna finisce per produrre tracce a partire dall'esperienza diretta di una forma di vita. L'antropologo, per lavorare, ha bisogno delle tracce ed ha bisogno dei vinti. È questa fondamentale pulsione epistemica che lo distingue, ad esempio, dal sociologo, mantenendolo ancora molto vicino, invece, all'archeologo e allo psicanalista. Ed è forse questo che spiega il suo disagio di fronte allo studio della modernità, delle forme attuali della *propria* cultura. L'antropologo non tollera un campo di ricerca in cui tutti i dati siano immediatamente disponibili e alla luce del sole. Il significato non può stare tutto nel presente. Egli si sente a suo agio solo quando c'è da salvare una tradizione dimenticata, quando occorre scavare nella memoria di informatori anziani e marginali, quando vi sono significati latenti da scoprire sotto la banale superficie di quelli manifesti.

Un ampio settore dell'antropologia contemporanea, ben esemplificato dal citato studio di J. Fabian o dall'ancor più celebre lavoro di E. Said sull'orientalismo (1991), rivolge oggi una pesantissima critica politica ed epistemologica alle basi allocroniche della disciplina, alla tendenza a costruire l'Altro come se fosse situato in un altro tempo. In breve, si argomenta che il distanziamento dell'Altro è fulcro di un sapere etnocentrico, omologo intellettuale del dominio imperialista sulle società non occidentali. E, per contro, si auspica un'antropologia autenticamente dialogica, che la smetta una volta per tutte di baloccarsi con i fantasmi del passato. Ora, per quanto indubbiamente corretta, questa critica coglie solo un aspetto delle cose. Come la pubblicità della Pepsi, il sapere antropologico è fortemente ambivalente. Nell'orientamento

verso il passato vi è la boriosa strumentalizzazione dell'Altro; ma vi è forse anche qualcosa di più, qualcosa dello sciamanismo eroico dei padri fondatori. Soprattutto se leggiamo queste procedure conoscitive attraverso la lente wittgensteiniana cui si è fatto cenno, esse possono anche apparirci importanti modalità dell'autocomprensione. In questo senso, vi è in esse una importante componente di ascolto dell'altro: un ascolto attento a cogliere risonanze interiori e a farne la base – secondo il programma dei Frazer e dei Freud – di una riforma della nostra identità culturale.

Riferimenti bibliografici

Ambrose 1979
A. Ambrose ed., *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, Oxford, Blackwell.

Beard 1992
M. Beard, *Frazer, Leach, and Virgil: the popularity (and impopularity) of the Golden Bough*, «Comparative Studies in Society and History», 34, 2: 203-224.

Burrow 1966
J. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clifford 1986
J. Clifford, *On ethnographic allegory*, in *Writing Culture*, J. Clifford, G.E. Marcus eds., Berkeley, California University Press: 99-121.

Clifford 1993
J. Clifford, *I frutti puri impazziscono* (1988), Torino, Bollati-Boringhieri.

Darwin 1967
C. Darwin, *L'origine delle specie*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Duerr 1993 (1978)
H.P. Duerr, *Tempo di sogno*, Milano, Guerini.

Fabian 1983
J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.

Fabietti 1980
U. Fabietti, *Introduzione*, in *Alle origini dell'antropologia*, U. Fabietti ed., Torino, Bollati-Boringhieri.

Frazer 1973
J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Freud, Sigmund
1975 *Opere*, vol. 7 (*Totem e tabù e altri scritti*), Torino, Bollati-Boringhieri.
1976 *Opere*, vol. 8 (*Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*), Torino, Bollati-Boringhieri.
1979 *Opere*, vol 11 (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*), Torino, Bollati-Boringhieri.

Geertz 1991
C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), Bologna, il Mulino.

Ginzburg 1979
C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, A. Gargani ed., Torino, Einaudi: 59-106 (poi in C. Ginzburg, *Miti emblemi spie*, Torino, Einaudi 1986: 158-209).

Ginzburg 1989
C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.

Grayson 1983
D.K. Grayson, *The Estabilishment of Human Antiquity*, New York, Academic Press.
Gruber 1965
J.W. Gruber, *Brixham Cave and the antiquity of man, in Context and Meaning in Cultural Anthropology*, M. Spiro ed., London, McMillan.
Harris 1971
M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, il Mulino.
Hillman 1984
J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Edizioni di Comunità.
Leroi Gouhran 1977
A. Leroi Gouhran, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi.
Marcus, Fisher 1986
G.E. Marcus, M.M.J. Fisher, *Anthropology As Cultural Critique*, Chicago, Chicago University Press.
Moore 1970
G.E. Moore, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in Id., *Saggi filosofici* (1954), Milano, Lampugnani Nigri: 325-359.
Moravia 1978
S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza.
Redding 1987
P. Redding, *Anthropology as Ritual. Wittgenstein's Reading of Frazer's «The Golden Bough»*, «Metaphilosophy», 18: 253-269.
Remotti 1990
F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri.
Rosaldo 1989
R. Rosaldo, *Imperialist nostalgia*, in Id., *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
Roth 1990
M. Roth, The Golden Bough *Sir James Frazer's: A reding lesson»*, in *Modernist Anthropology*, M. Manganaro ed., Princeton, Princeton University Press.
Said 1991
E. Said, *Orientalismo* (1978), Torino, Bollati-Boringhieri.
Starobinski 1983
J. Starobinski, *Le mot civilization*, in *Les Temps de la reflexion*, IV, Paris, Gallimard.
Stocking 1972
G.W. Stocking, *Razza, cultura, evoluzione*, Milano, Il Saggiatore.
Stocking 1987
G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, London, MacMillan.
Tedlock 1979
D. Tedlock, *The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology*, «Journal of Anthropological Research», 35: 387-400
Trautmann 1992
T.R. Trautmann, *The revolution in ethnological time*, «Man», 27, 3: 379-397.
Vernant 1987
J.P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna, Il Mulino.
Wittgenstein 1967
L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi.
Wittgenstein 1975
L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* (1967), Milano, Adelphi.
Wood 1982
J. Wood, *Frazer's Magic Wand of Anthropology: Interpreting The Golden Bough*, «Archives europeénnes de sociologie», 23: 92-122.

I collaboratori