

Il mito in Malinowski e nell'antropologia sociale britannica

di *Fabio Dei*

5.1

Verso un'etnografia del mito

Bronislaw Malinowski (1884-1942) è il riconosciuto fondatore della moderna scuola britannica di antropologia sociale. La sua influenza non è legata tanto alla teoria funzionalista, alla quale il suo nome è di solito associato, quanto a uno stile di ricerca e di scrittura etnografica. La ricerca è quella nell'arcipelago melanesiano delle Trobriand, condotta negli anni in cui in Europa infuriava la Grande guerra: il soggiorno prolungato e intensivo di Malinowski e il suo metodo dell'“osservazione partecipante” diventeranno lo standard per intere generazioni di antropologi. La scrittura è quella della “monografia etnografica”: la descrizione olistica di una sola cultura, in grado di evidenziare le connessioni tra i suoi molteplici aspetti (Stocking, 1995). Malinowski è rimasto in primo piano nella scena antropologica anche quando quei modelli sono entrati in crisi, con la decolonizzazione e la svolta “interpretativa” delle scienze umane: proprio il suo diario trobriandese è stato al centro dei grandi dibattiti degli anni Settanta e Ottanta sul ruolo della soggettività nella ricerca e su quello della retorica nella costruzione del sapere antropologico (Clifford, 1993). Malinowski non è stato per la verità un grande teorico. I momenti più speculativi del suo lavoro, come la “teoria scientifica della cultura”, non hanno lasciato grande traccia nei suoi allievi. L'intera tradizione britannica è invece rimasta impregnata di quello spirito empiristico di cui Malinowski (studioso di Mach nella sua formazione giovanile nell'impero austro-ungarico) era portatore: grande attenzione ai fatti e alle “prove”, scetticismo nei confronti della “grande teoria”, in contrapposizione alle scuole continentali, quella francese in particolare.

Proprio questo empirismo metodologico caratterizza l'approccio al mito dell'antropologia sociale, da Malinowski fino ai più recenti contributi – con una continuità che resiste anche all'impatto delle più innovative e influenti teorizzazioni della seconda metà del Novecento, come il lavoro di Lévi-Strauss. Malinowski fa spesso riferimento ai miti trobriandesi nelle sue monografie più note, a partire da *Argonauti del Pacifico occidentale*, pubblicato nel 1922: affronta però il tema in modo diretto solo in un saggio pubblicato nel 1926, dal titolo *Il mito nella psicologia primitiva*. Si tratta di un'opera forse "minore" nella produzione dell'autore, che gioca tuttavia un ruolo di spartiacque nella storia degli studi antropologici sul mito. La presa di distanza dai precedenti indirizzi è netta e, si potrebbe dire, irreversibile. Con un'asprezza polemica non comune nei suoi lavori, Malinowski attacca fin dall'inizio le teorie che chiama "naturaliste", secondo le quali i miti sarebbero descrizioni o interpretazioni di fenomeni naturali (astronomici, meteorologici o di altro tipo). La mitopoiesi sarebbe mossa da interessi teoretici, speculativi oppure in senso lato poetici, e per l'umanità primitiva terrebbe in sostanza il posto della scienza. Malinowski attribuisce queste tesi soprattutto alla scuola tedesca di mitologia comparata, citando fra l'altro studiosi come Max Müller e Leo Frobenius. La sua devozione formale per James G. Frazer (del quale si dichiarerà sempre seguace, pur allontanandosene radicalmente) gli impedisce di ricordare che su posizioni analoghe si era attestata anche la scuola evoluzionista britannica: il mito era per Edward B. Tylor e Frazer il frutto di uno sforzo intellettuale di comprensione del mondo, insomma una falsa scienza. Malinowski (1976b, p. 6) definisce dunque l'interpretazione naturalistica come «uno dei più stravaganti punti di vista mai avanzati da un antropologo o da un umanista». Un giudizio non troppo migliore è riservato alle tesi evemeriste (il mito come documento di reali eventi del passato); e sarcastici sono i commenti sulla psicoanalisi, venuta «ad insegnarci come il mito sia un sogno ad occhi aperti del gruppo», nonché sulle dispute filologiche e storico-religiose («lo studioso di cultura classica si sente in dovere di stabilire se Zeus sia la luna, o il sole, oppure una figura puramente storica; e se la sua sposa dall'occhio bovino sia la stella del mattino, oppure una mucca, oppure la personificazione del vento che ulula – la loquacità delle mogli è infatti proverbiale»; ivi, p. 8).

Tutti questi studi sono compromessi per Malinowski da due difetti di fondo. Il primo è aver limitato il loro approccio al mito allo studio di testi, lontani dal contesto della "fede viva", dalle pratiche e dalle for-

me di organizzazione sociale dei credenti; per di più, testi manipolati e mummificati nella loro trasmissione colta e sacerdotale. Il secondo difetto (forse discendente dal primo) è quello di aver pensato al mito come a una forma di rappresentazione del mondo, frutto di un'attività intellettuale contemplativa o teoretica, più che come a una pratica sociale. Naturalmente, antichisti e classicisti non sono nelle condizioni di fare etnografia del mito: non possono cioè coglierne direttamente la dimensione orale e performativa, né porlo (se non in modo ipotetico) nel contesto di forme concrete della vita sociale. Questo possono farlo invece gli antropologi attraverso il lavoro sul campo: ed è per tale motivo che Malinowski rivendica alla propria disciplina un ruolo cruciale negli studi sul mito.

5.2

La funzione morale e sociale del mito

Attraverso il lavoro sul campo, il mito appare in una luce molto diversa. Nella cultura primitiva, afferma Malinowski (1976b, p. 10), esso

esplica una funzione indispensabile: è l'espressione, la valorizzazione, la codificazione di un credo; difende e rinforza la moralità; garantisce l'efficacia del rito, e contiene pratiche che guidano l'uomo. Il mito è perciò una componente vitale della civiltà umana; non è un futile racconto, ma una forza attiva operante; non è una spiegazione razionale o una immagine artistica, ma un documento pragmatico di fede primitiva, di saggezza morale.

Per buona parte del saggio, Malinowski tenta di chiarire questa sua definizione attraverso materiali etnografici trobriandesi. Comincia con il suddividere tre generi diversi all'interno del repertorio narrativo delle Trobriand: i racconti popolari, le leggende e i veri e propri miti dotati di un valore sacro. Le differenze consistono, ancor più che nel contenuto, nei contesti e nelle modalità d'uso. I primi sono storie più o meno fantastiche, oppure oscene, raccontate intorno al fuoco nelle pause dei lavori agricoli: si tratta di performance spettacolari, fatte per divertire e nelle quali «lo spettacolo nel suo insieme, il tono di voce, la mimica, la partecipazione attiva degli ascoltatori sono altrettanto importanti per gli indigeni che il testo» (ivi, p. 13). Le leggende sono narrate soprattutto durante i viaggi e parlano di eventi straordinari e meravigliosi. Vi

sono infine i miti o storie sacre, legati al rito o al cerimoniale, che intervengono «quando le regole morali e sociali richiedono una giustificazione, una garanzia di antichità, realtà e santità» (ivi, p. 16). Mentre i racconti popolari sono dichiaratamente fantastici, alle leggende viene attribuita una verità quasi-fattuale e ai miti una verità che sta nell'ordine del dogma, di una storia sacra di cui non conta la verosimiglianza ma il nesso con la morale condivisa e con l'organizzazione della vita sociale. Si tratta ad esempio di miti delle origini, che parlano dell'emergere dal sottosuolo di animali totemici che danno vita ai principali clan attualmente esistenti; oppure di storie sulla morte e sul mondo degli spiriti, o sulla nascita dei poteri magici. Per de-esoticizzare questi miti, Malinowski (ivi, pp. 9-10) li accosta a

ciò che per un cristiano è la storia della Creazione, del Peccato Originale e della Redenzione per opera del sacrificio di Cristo sulla croce. Come la storia sacra rivive nei nostri riti, nella nostra morale, è stimolo alla nostra fede, e condiziona il nostro comportamento, allo stesso modo opera il mito per il selvaggio [...]. Non è invenzione, come potrebbe essere un romanzo, ma è realtà vivente, che si crede accaduta in tempi primordiali, e che perdura tanto da influenzare il mondo e i destini umani.

Qual è dunque il nesso funzionale che Malinowski intravede tra il mito e la vita sociale? Le sue ipotesi sono di due tipi – psicologiche da un lato, sociologiche dall'altro. Per il primo aspetto, Malinowski riprende l'idea, già espressa in un lavoro del 1925 sul rapporto tra magia, scienza e religione (cfr. Malinowski, 1976a), di una funzione psicologico-esistenziale della magia e della religione, estendendola qui ai racconti mitici. A proposito di miti riguardanti la morte, ad esempio, osserva che essi non cercano di “spiegare” la morte come fenomeno naturale, ma di «trasformare, rendendolo accettabile, un opprimente sentimento emotivo, dietro il quale, anche per un indigeno, si nasconde l'idea di un destino inevitabile e spietato». E ancora, il mito aiuta i nativi a ricondurre «una vaga ma profonda apprensione nell'ambito di una realtà comune familiare», a «nascondere il vuoto emotivo che si spalanca davanti a loro, con la vivida rappresentazione [...] dei racconti e delle credenze sul mondo degli spiriti» (ivi, pp. 48-9).

A questa idea di una funzione del mito come antidoto all'ansia esistenziale si affianca una discussione, di taglio ben diverso, sulla sua funzione sociologica. Il mito esprime in efficace sintesi narrativa un

sistema di valori e codici morali che sostiene i legami interpersonali e il sistema sociale. Ha a che fare con le istituzioni, con le regole della parentela e del matrimonio, con i sistemi di status e di identità: nel mito questi sono costantemente riaffermati e ricondotti a indiscutibili fonti di autorità, nei termini di quella che chiameremmo una storia sacra. Particolarmente intensa è la discussione proposta da Malinowski sui miti dell'origine dei clan: storie incentrate sull'emergere degli antenati totemici – l'Iguana, il Maiale, il Cane, il Coccodrillo o Serpente – da un primigenio mondo ctonio, e sull'instaurarsi tra loro di relazioni gerarchiche, a seguito dell'infrazione di tabù alimentari. I punti di emersione sono delle "tane" identificate con luoghi reali: in questo modo i miti disegnano una sociogeografia del territorio, esprimendo le relazioni e i rapporti di forza tra clan e sottoclan. Di più, rappresentano un sistema di diritto sulle terre e sul loro sfruttamento economico da parte delle comunità locali. Cosicché, commenta Malinowski, l'essenza di questi racconti può risultare chiara solo a chi conosca da un lato «la sociologia indigena, l'importanza estrema del rango sociale, il fatto che il cibo e le sue limitazioni (i tabù di rango e di clan) rappresentano i principali indici della natura sociale dell'uomo, e infine la psicologia dell'identificazione totemica»; dall'altro «le vere idee degli indigeni sulla cittadinanza, sui diritti ereditari, di territorio, di pesca, di attività locali» (ivi, pp. 23, 26). Tutto questo è confermato dal fatto che i miti si trasformano adeguandosi ai mutamenti nei rapporti di forza o nella distribuzione demografica.

5.3

Edipo e Giobbe in Africa

Il funzionalismo psicologico non ha molto spazio nella stagione d'oro dell'antropologia britannica, anche per la contemporanea influenza di Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) che, com'è noto, sostiene una teoria sociale di impronta decisamente durkheimiana. Radcliffe-Brown dedica fra l'altro al mito l'intero cap. IV della sua monografia sulle isole Andamane, uscita nello stesso anno di *Argonauti del Pacifico occidentale*: è un capitolo descrittivo, ma nel complesso del suo lavoro è chiara la lettura del mito come sostegno e alimento di quei sentimenti e valori che costituiscono il legame (o solidarietà) fra individui e struttura sociale

(cfr. Radcliffe-Brown, 2013). Anche di Malinowski gli allievi valorizzeranno soprattutto la teoria sociologica, e in particolare la sua idea del mito come forma di azione sociale. Il saggio sul mito del 1926 si conclude con la citazione del *Faust* goethiano – «In principio era l'azione» (la stessa citazione, per inciso, che chiude *Totem e tabù* di Freud e che Wittgenstein userà nelle osservazioni raccolte nel volume *Della certezza*, proprio per contrastare un uso ingenuo del concetto di “credenza”). Malinowski afferma che non v'è in realtà contrasto fra priorità della parola e priorità dell'azione, ma nel senso che la parola è essa stessa azione esplicitamente performativa nel caso della parola magica, implicitamente tale per il mito, che pure si nasconde sotto una superficie denotativa (per la relazione tra Malinowski e Wittgenstein, cfr. Tambiah, 1993).

Se il mito è una forma di azione sociale, esso apparirà inscindibile dal rito e dalla più generale sfera del pensiero e della pratica religiosa: ed è in effetti in questa cornice che lo si trova discusso nei contributi della Social Anthropology scaturita dagli insegnamenti di Malinowski e Radcliffe-Brown. C'è almeno un contributo che occorre ricordare per la centralità che assegna ai concetti mitologici: il saggio del 1959 di Meyer Fortes (1906-1983), dal suggestivo titolo *Edipo e Giobbe in una religione dell'Africa occidentale*. La religione in questione è quella dei Tallensi, una popolazione di agricoltori e pastori del Ghana settentrionale, organizzata su base patrilineare e poligamica. Il loro culto centrale è quello degli antenati, che Fortes (1965, p. 32) legge in chiave strettamente struttural-funzionalista: «i Tallensi non hanno un culto degli antenati perché hanno paura dei morti [...] o perché credono nell'immortalità dell'anima [...], ma perché lo richiede la loro struttura sociale [...]. Adorano gli antenati perché la discendenza, e in particolare la paternità, è la determinante cruciale e irriducibile di tutta la loro struttura sociale. Le fonti di questo culto non sono né la paura né la superstizione, ma i legami morali nelle relazioni figli-genitori». I rituali e l'immaginario religioso e mitico, si potrebbe dire, definiscono una sfera morale nei cui termini si articolano i rapporti tra la struttura sociale e la psicologia individuale. Ma il culto degli antenati dev'essere allora anche in grado di esprimere le ambiguità e le tensioni insite in tale rapporto. La tensione cruciale, per Fortes, è quella tra la fissità delle norme sociali, che prescrivono con esattezza lo status di ogni individuo rispetto alla sua nascita, e la variabilità e l'imprevedibilità del corso di vita individuale, che difficilmente potranno adeguarsi completamente alle previsioni normative. A ciò si lega un residuo di ambivalenza e

ostilità nel rapporto padre-figlio, che si contrappone al punto di vista ufficiale o dominante.

La religione dei Tallensi si adegua a questo compito articolando una nozione di “Destino prenatale”, che rende imprevedibile il fato individuale, con quella di un “Buon destino” che dipende dalla capacità di adeguarsi alle norme, di integrarsi pienamente nei ruoli stabiliti. Ora, Fortes cerca di chiarire il sistema religioso-morale dei Tallensi non nei termini di un linguaggio psicologico, bensì accostandolo a due figure della mitologia occidentale – quelle di Edipo e Giobbe, appunto. Il primo è vittima del Destino che, senza una sua colpa o determinazione, lo porta a infrangere le norme fondamentali della relazione figli-genitori. La figura di Giobbe introduce invece in un mondo in cui non v'è nulla di casuale, e successo e disgrazia sono frutto di premi o punizioni da parte di un Padre onnipotente. Quest'ultimo sa che cos'è bene e male al di là della consapevolezza umana, tanto che il peccato di Giobbe consiste proprio nella pretesa di porsi sullo stesso piano del dio per discutere di cosa è giusto o no. Edipo e Giobbe, il Fato (amorale) e la legge degli antenati o di dio (eminentemente morale) sembrano nozioni antitetiche: ma nella religione dei Tallensi essi giocano ruoli complementari. La loro combinazione cerca di affrontare e tenere insieme le divergenti forze che operano nella vita degli individui: la schiacciante pressione sociale e una biografia individuante, la predestinazione e la responsabilità di scelta, la dipendenza e l'autonomia (ivi, p. 40).

5.4

La tradizione empirista della Social Anthropology britannica

Si noterà come, seguendo per sommi capi il ragionamento di Fortes, siamo entrati in uno scenario freudiano – sia per la centralità della relazione genitori-figli, sia per il riferimento alle figure mitiche come paradigmi psicologico-sociali. Un tratto comune a molti esponenti della Social Anthropology è proprio il tentativo di rileggere le categorie freudiane non come universali psicologici ma come costruzioni sociali. Anche qui il punto di partenza è Malinowski, con la sua ben nota critica a Freud sull'universalità della relazione edipica, che andrebbe ripensata nel contesto delle società matrilineari (critica sviluppata nel

saggio *Il padre nella psicologia primitiva*, parallelo e per certi versi complementare a quello sul mito sopra analizzato; cfr. Malinowski, 1990).

Più di vent'anni dopo Fortes, il tema viene ripreso in un brillante saggio di Robin Horton, anch'egli africanista, che pone a confronto quattro sistemi religiosi africani in gruppi del ceppo linguistico Niger-Congo (i Tallensi stessi, i Kalabari, gli Yoruba e gli Ashanti). Dalla comparazione emerge il quadro differenziato ma coerente di un sistema di entità mitico-spirituali che definiscono specifiche "psicologie sociali" – cioè concezioni della persona e delle forze morali che la pongono in rapporto alla società. In particolare, in queste rappresentazioni mitico-rituali si distinguono "spiriti della società" e "spiriti della natura", che sopprescono rispettivamente alle norme tradizionali e alle tendenze conformistiche, da un lato, e al mondo dei desideri e alle spinte competitive e individualistiche dall'altro. Il destino degli individui è collocato in un qualche punto d'incrocio di queste diverse forze psicologico-sociali, la cui composizione varia nelle quattro società in relazione al carattere più o meno rigido della socializzazione e ai margini concessi all'iniziativa individuale (Horton, 1983, p. 71). L'analogia con l'idea freudiana di una vita psichica definita dalle contrastanti spinte di Io, Es e Super-Io è piuttosto evidente. La psicoanalisi freudiana e la religione africana rappresentano due modelli per la comprensione dei rapporti tra individuo e società. Per quanto utilizzino idiomi teoretici diversi, presentano notevoli punti in comune. In modo anche più esplicito di Fortes, Horton non crede che la psicoanalisi possa spiegare, attraverso un linguaggio per così dire più "reale", il significato simbolico delle figure mitiche africane: si tratta piuttosto di sistemi che stanno sullo stesso piano, dotati di un medesimo grado di "serietà intellettuale" (ivi, pp. 79, 82).

I lavori di Fortes e Horton sono solo due momenti di una tradizione intellettuale che studia i complessi mitico-rituali come costitutivi del tessuto morale e della categoria di persona in particolari società, in continuità con quell'approccio empirista e pragmatista che deriva dall'insegnamento di Malinowski. Tale orientamento consente alla Social Anthropology di passare, per così dire, quasi indenne dalla grande stagione delle letture strutturaliste del mito. In Lévi-Strauss, infatti, non vi è grande spazio né per la nozione di *ethos* o morale né per quella di persona. Inoltre, il suo approccio si basa proprio su quella che per Malinowski, come abbiamo visto, era una cruciale debolezza: studiare i miti riducendoli a un *corpus* di testi. Beninteso, proprio sul terreno del mito gli studi britannici si confrontano a fondo con Lévi-Strauss, già

prima dell'uscita delle sue *Mythologiques* (Leach, 1975); e alcuni autori, come Edmund Leach e Mary Douglas, ne sono fortemente influenzati. Tuttavia, resta una presa di distanza cruciale sul metodo. Per Lévi-Strauss è centrale la scoperta del codice generativo sotteso al pensiero mitico, cui egli perviene tramite passaggi interpretativi indubbiamente brillanti ma in qualche modo arbitrari, cioè avanzati dall'esterno e non fondati su "prove" etnografiche. La tradizione britannica resta ferma, al contrario, nel privilegiare il punto di vista dell'attore sociale. Leach, Douglas e altri accettano l'idea che tale punto di vista sia da intendere in senso "strutturale" (non come somma di "credenze", bensì come sistema categoriale generato attraverso un linguaggio di opposizioni binarie), ma continuano a pensare che esso vada colto etnograficamente, dunque in relazione alle pratiche sociali.

Così, ancora oggi la tradizione della Social Anthropology insiste sulla natura performativa del mito (aspetto che scompare quasi del tutto in Lévi-Strauss). Ne è un esempio il recente studio di Jack Goody (2010) che sottolinea l'irriducibile componente rituale, orale e performativa dei miti. Empiricamente i miti consistono in recitazioni da parte di narratori, più o meno specialisti, che presentano versioni sempre diverse l'una dall'altra. Il presupposto dello strutturalismo, ma in realtà di qualunque approccio basato su testi trascritti, è che tali varianti siano in definitiva riconducibili a uno schema unitario. Ma si tratta di un assunto non dimostrabile, afferma Goody (ivi, p. 3) in una vena di empirismo radicale: non si può mai sapere dove «queste variazioni [nella recitazione orale] porteranno, prima di averle registrate e analizzate». Goody distingue tre diverse accezioni di "mito": *a*) una singola recitazione, condotta da un certo individuo in un particolare contesto; *b*) una mitologia (un insieme di idee cosmologiche sull'uomo e su esseri sovranaturali tratte da una pluralità di fonti e di solito messe insieme da un osservatore esterno, come nel caso, poniamo, della mitologia nambikwara di Lévi-Strauss); *c*) una specifica storia o figura, ad esempio quella di Edipo (ivi, pp. 2-4). Gli usi della seconda e della terza accezione sono certo legittimi, anche se si tratta di generalizzazioni prodotte da commentatori. Ma è un errore pensare che tali costruzioni rappresentino una realtà soggiacente rispetto alla prima, conferiscano cioè significato al singolo atto narrativo. Attribuire a quest'ultimo autonomia epistemologica conduce molto lontano dalle piste strutturali, verso un approccio cognitivo che valorizza le variazioni come frutto di invenzione creativa.

Bibliografia

- CLIFFORD J. (1993), *Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski*, in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 92-113 (ed. or. 1985).
- FORTES M. (1965), *Edipo e Giobbe in una religione dell'Africa occidentale*, in C. Leslie (a cura di), *Uomo e mito nelle società primitive*, Sansoni, Firenze, pp. 23-70 (ed. or. 1959).
- GOODY J. (2010), *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HORTON R. (1983), *Social Psychologies: African and Western*, in M. Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 41-89, 2nd ed.
- LEACH E. (a cura di) (1975), *Strutturalismo del mito e del totemismo*, Newton Compton, Roma (ed. or. 1967).
- ID. (1976a), *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma (ed. or. 1925).
- ID. (1976b), *Il mito nella psicologia primitiva*, in Id., *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma, pp. 1-60 (ed. or. 1926).
- ID. (1990), *Il padre nella psicologia primitiva*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1927).
- MALINOWSKI B. (2004), *Argonauti del Pacifico occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1922).
- RADCLIFFE-BROWN A. R. (2013), *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge (1st ed. 1922).
- STOCKING G. W. JR. (1995), *La magia dell'etnografo*, in "La ricerca folklorica", 32, pp. 111-32 (ed. or. 1983).
- TAMBLIAH S. J. (1993), *Magia, scienza, religione*, Guida, Napoli (ed. or. 1990).