

RITUALE E MUTAMENTO SOCIALE

(The Malinowski Memorial Lecture, 1965).

di John Beattie

L'invito a tenere questa quinta Malinowski Memorial Lecture è per me un onore assai grande, pari solo al timore di non esserne all'altezza. Cercherò comunque di fare del mio meglio, discutendo alcune recenti tendenze in un campo di studi in cui il contributo di Malinowski mi è sempre parso particolarmente stimolante e illuminante. Mi riferisco al campo del comportamento rituale, quello che gli antropologi di solito trattano sotto le voci mito, magia e religione. Da quando, nel 1926, Malinowski pubblicò il saggio «Magia, scienza e religione», gli studi su questi temi hanno fatto grandi progressi, grazie anche a un buon numero di eccellenti ricerche sul campo. Dopo l'esame di alcuni recenti lavori, tuttavia, resta il sospetto che almeno per certi aspetti Malinowski avesse compreso il senso del rituale meglio di alcuni suoi attuali critici.

Gli antropologi trovano ancora difficoltà a formulare una definizione operativa di rituale, nonostante tutto quello che è stato detto e scritto su questo aspetto del comportamento umano (e debbo confessare di avere una conoscenza solo superficiale di questa sterminata letteratura). Perciò il rituale è stato, ed è tuttora, oggetto di approcci teoretici diversi e apparentemente incompatibili. Con la dovuta umiltà, in questa conferenza cercherò di chiarire meglio *che cosa* noi antropologi studiamo quando ci occupiamo delle istituzioni cosiddette magico-religiose. Mi perdonerete se partirò nuovamente dalla vecchia domanda: vi è una differenza essenziale, e quale, tra le procedure "rituali" e quelle cosiddette "pratiche" o "scientifiche"? Senza pretendere di dire cose che non siano state già dette, e molte volte, sosterrò che vi è in effetti una differenza, una differenza cruciale.

Vorrei prima di tutto convincervi che quando parliamo di rituale ci riferiamo a qualcosa di essenzialmente espressivo o drammatico, diverso dalla scienza o dall'attività scientifica in quanto tale, anche se "primitiva". Di fatto, questa è una componente essenziale di ciò che intendiamo per rituale. In secondo luogo, seguendo un suggerimento di R. Firth (1964: 238; cfr. 1954, *passim*), sosterrò che i riti magici e religiosi sono molto più affini alle arti, come la poesia e la scultura, di quanto lo siano alla scienza, come la intendiamo nel nostro secolo; la loro comprensione è dunque molto più simile alla comprensione di un'opera d'arte, come una rappresentazione teatrale, che a quella della scienza. In terzo luogo, sosterrò che quando (come spesso accade) alle procedure rituali si attribuisce un'efficacia strumentale, l'efficacia è in ultima analisi radicata in questa stessa espressività. Infine, vorrei mostrare come questa prospettiva sia rafforzata da un approccio innovativo ad alcuni rituali di mutamento sociale (mi riferirò qui brevemente alla mia ricerca sul campo nel Bunyoro, Uganda occidentale). Non intendo proporre una spiegazione monolitica; vi sono molte forme di comportamento rituale, e vi sono tanti tipi di spiegazione quante le domande che su di esse si possono sensatamente porre. In generale, queste domande sono di due tipi fondamentali: da un lato riguardano il significato dei riti e la loro eventuale valenza simbolica, dall'altro ciò che i riti "fanno", le loro funzioni sociali e psicologiche, manifeste e latenti. E si tratta di domande di natura molto diversa (1).

In questa conferenza, non mi occuperò del problema delle funzioni, per quanto esso sia importante (2). Sappiamo benissimo che l'analisi funzionale può essere utilmente applicata a tutte le istituzioni sociali e culturali dell'uomo, non solo a quelle rituali. Piuttosto, ciò che mi interessa in questa sede è la definizione della (eventuale) caratteristica distintiva delle istituzioni rituali. La mia conclusione è che tale caratteristica risiede appunto nella loro qualità espressiva. Di fronte al rituale, la domanda cruciale non è "che cosa fa?" o "cosa si crede che faccia?", bensì "che cosa dice?". Infatti, ed è questo il punto che mi preme sottolineare, si può comprendere la sua presunta efficacia pratica solo in riferimento a ciò che esso dice.

Per cominciare, dunque, il rituale è una sorta di proto-scienza, come asserivano Tylor e Frazer e come hanno di recente ribadito alcuni autori contemporanei, o è qualcosa di completamente diverso? Questa domanda è legata a un'altra ancor più generale: è valida e utile la distinzione, esplicitamente avanzata per la prima volta da Durkheim, tra sacro e profano? La posizione di Malinowski su entrambi i punti sembra molto chiara. Adottando la distinzione durkheimiana, egli asserisce con forza che «in ogni comunità primitiva studiata da osservatori attendibili e competenti si sono riscontrati due campi chiaramente distinguibili: il sacro e il profano; in altre parole, il campo della magia e della religione e quello della scienza» (Malinowski 1926a: 29). Com'è noto, per Malinowski la magia si distingue dalla religione per il suo orientamento verso scopi specifici, in particolare per il suo ruolo nel riempire i vuoti dell'esperienza e delle capacità pratiche dell'uomo. Nella religione, al contrario, non vi sono «intenzioni dirette a un evento successivo»; come si esprime Nadel (1957: 200), il fine si realizza «nella stessa consumazione dell'atto». Ma per Malinowski magia e religione differiscono entrambe radicalmente dalla scienza; quest'ultima «è guidata dalla ragione e corretta dall'esperienza», laddove la magia invoca «un potere mistico impersonale» (Malinowski 1926a: 31). È vero che, con un gesto di omaggio verso il Maestro, Malinowski afferma che «con Frazer, possiamo appropriatamente chiamare la magia "pseudoscienza"» (Ibid.: 90); ma asserisce anche che essa differisce dalla scienza per il contesto sociale, la tradizione, e il tipo di attività che implica.

Queste idee di Malinowski sono state criticate, in parte anche giustamente: ad esempio, la distinzione tra magia e religione si accorda difficilmente con gli usi tradizionali. Ma i critici moderni si sono rivolti soprattutto contro la tesi dei «due campi chiaramente distinguibili, il sacro e il profano».

Consideriamo la tesi più da vicino. Cosa intendono dire i sostenitori di questa distinzione? Per Durkheim (1912: 39), tutte le credenze religiose «presuppongono una classificazione delle cose, reali e ideali, che si rappresentano gli uomini, in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti - tradotti

abbastanza bene dalle designazioni di profano e di sacro». In ogni tempo e luogo, egli afferma, sacro e profano sono stati concepiti come «due mondi tra cui non c'è nulla di comune»: il sacro consiste in cose tenute separate e proibite, il profano in cose che non sono invece considerate e trattate in questo modo (Ibid.: 41). Per Durkheim, in ultima analisi, le cose sacre sono quelle che simboleggiano la dipendenza dell'uomo dalla società; e talvolta, egli sembra escludere la magia dall'ambito del sacro. Malinowski, da parte sua, pone invece la magia nettamente nell'ambito del sacro, riconoscendo più chiaramente la sua natura comune con la religione: come la religione, essa è infatti non-empirica, e implica un modo di pensare del tutto diverso dall'approccio profano o "scientifico", che è basato sull'osservazione e sul metodo della prova e dell'errore.

Vi è qui un sottile salto interpretativo, non del tutto esplicito. Durkheim diceva, o almeno implicava, che ogni persona, di fatto, distingue chiaramente la sfera delle cose sacre da quella delle cose non sacre o profane. Malinowski non dice esattamente la stessa cosa. Egli afferma, o almeno così mi pare di intendere il suo punto di vista, che vi sono due ambiti separati, indipendentemente dal fatto che le persone siano in grado di distinguerli chiaramente. Ciò solleva alcuni importanti problemi, sui quali tornerò più avanti. Per il momento, vorrei solo sottolineare che Malinowski sembra voler dire che in tutte le società la distinzione può esser posta, non che lo è sempre. Se non sono i nativi stessi a porla, può farlo l'antropologo.

Se è così, su cosa si basa esattamente la distinzione? Su questo punto, Malinowski è talvolta un po' meno esplicito, anche se in alcuni passi, per così dire, "si scalda", specialmente quando discute la religione. Come abbiamo visto, egli distingue con una certa arbitrarietà la religione dalla magia, per il fatto che la prima «esprime sentimenti» (e altre cose), e per questo non è una tecnica per raggiungere dei risultati desiderati, ma un fine in sé. La magia, d'altra parte, è descritta in «Magia, scienza e religione» come «un'arte affatto sobria, prosaica, persino goffa, condotta per ragioni puramente pratiche» (Malinowski 1926a: 75). Ma nella pagina successiva, attraverso la vivida descrizione dei gesti frenetici di uno stregone impegnato a

puntare un dardo magico d'osso, scopriamo subito con sorpresa che almeno in certe occasioni la magia è tutt'altro che sobria e prosaica. Ancora, Malinowski sottolinea costantemente che la formula, l'espressione verbale di un desiderio in termini formali, è l'elemento essenziale della magia, o almeno della magia trobriandese.

Per Malinowski, quindi, religione e magia hanno in comune il fatto di essere entrambe espressive, per quanto la magia sia considerata al tempo stesso anche strumentale. Dal suo punto di vista, possiamo allora concludere, è questa qualità espressiva a distinguerle entrambe dalla attività "pratica", meramente orientata a un fine, «guidata dalla ragione e corretta dall'osservazione», che può procedere benissimo (e spesso lo fa) senza alcuna implicazione "espressiva".

Vi è qui una difficoltà pratica. È stato spesso sottolineato che gran parte del comportamento umano è al tempo stesso sia espressivo che strumentale. Ma ciò non invalida la distinzione. Il fatto che nella realtà qualità differenti siano fuse non è di per sé sufficiente a confutare la loro distinzione analitica. Le nostre categorie devono servire a dissipare queste confusioni, e non semplicemente a riprodurle. Nel contesto di cui ci occupiamo, questo punto è stato ben espresso da E. Leach, che scrive: «Il profano e il sacro non denotano *tipi* di azione sociale, ma *aspetti* di quasi ogni tipo di azione»; e in ultima analisi, ciò che è distintivo del rituale (vale a dire del mito, della magia e della religione), è che «deve esser inteso come una forma di espressione simbolica» (Leach 1954: 44, 46). Leach conclude questa frase con le parole «dell'ordine sociale»; ma sembra almeno possibile che il rituale istituzionalizzato possa enunciare asserzioni simboliche intorno ad altri temi di interesse comune, al di là dell'ordine sociale.

La prima parte della mia tesi, quindi, è che la distinzione durkheimiana demarca una basilare differenza tra due tipi o aspetti del comportamento umano; anche se la distinzione non consiste, come pensava Durkheim, nel fatto che un tipo, diversamente dall'altro, è considerato separato e proibito: a volte lo è, altre volte no. La distinzione consiste piuttosto nel fatto che l'uno ha una qualità essenzialmente espressiva, simbolica, l'altro no. Se una modalità di comportamento istituzionalizzato è tipicamente espressiva e simbolica, siamo soliti

chiamarla rituale o arte; se è tipicamente non-simbolica, ed è basata sull'osservazione e sul metodo prova-ed-errore, allora la chiamiamo comunemente tecnologia, "senso comune", o "scienza" (sia essa "primitiva" o no). Questa differenza non è invalidata dall'esistenza di casi di confine. In ultima analisi, ciò che distinguiamo sono stati o attitudini del pensiero, non modi di comportamento fisico in sé e per sé; e le attitudini mentali empiriche ed espressive sono spesso combinate nelle stesse situazioni umane, ad esempio nelle regole di costruzione delle canoe trobriandesi. Mi occuperò più avanti del difficile problema dello status esistenziale di queste attitudini o stati mentali; per adesso mi interessa semplicemente sottolineare che sono differenti. L'uomo che infila uno spillone in un modello in cera del suo nemico lontano, pronunciando al tempo stesso formule e maledizioni, è impegnato in un'attività di natura diversa da quella dell'uomo che, in collera con il proprio rivale, gli tende un agguato e lo uccide (3). Entrambi possono essere ugualmente convinti dell'efficacia di ciò che fanno; ma il primo sta praticando un rito, il secondo no. Redfield ha colto questo punto con chiarezza. Secondo la sua affascinante espressione, il mago costruisce «una piccola rappresentazione di ciò che desidera» (Redfield 1962: 436). Egli dice ciò che desidera; laddove l'assassino, che non è interessato a rappresentazioni, non si limita a dirlo, ma lo *fa*.

Questa distinzione cruciale tra gli aspetti espressivi e strumentali dell'azione umana è stata tracciata con tanta chiarezza e così spesso (4) che non sembrerebbe necessario riproporla; tuttavia, ultimamente essa è stata attaccata con forza da alcuni protagonisti di una sorta di "ritorno a Frazer" nell'antropologia del rituale. Ad esempio J. Goody, in una brillante e stimolante critica dei tentativi antropologici di definire la religione e il rituale, attacca giustamente Durkheim e i suoi seguaci per aver sostenuto erroneamente che tutti distinguono il sacro dal profano. Ma egli finisce a mio parere per gettar via il bambino con l'acqua sporca. Afferma infatti che «l'attribuzione di un elemento "simbolico" o "espressivo" al comportamento rituale o religioso (vale a dire non-razionale) si rivela spesso solo un modo di ammettere che l'osservatore non è in grado di dar senso a un'azione

nei termini di una relazione intrinseca tra mezzi e fini» (vale a dire basata sull'esperienza); ne segue che «la categoria dell'azione simbolica non demarca di per sé un'area o un tipo particolare di azione sociale» (Goody 1961: 156). Egli sembra voler dire che se gli attori stessi non distinguono esplicitamente tra gli aspetti simbolici e non-simbolici del loro comportamento, neppure l'antropologo dovrebbe farlo. Per cui, non resterebbe che definire il rituale in termini negativi, come «una categoria di comportamento standardizzato (costume) in cui la relazione tra mezzi e fini non è intrinseca, vale a dire è irrazionale o non-razionale» (Goody 1961: 159; cfr. anche 1962: 36-41). Ma ciò equivale in effetti a definire il rituale attraverso la sua stessa inintelligibilità, il che non mi pare di grande aiuto per farci progredire nella comprensione, o almeno per consentirci di porre nuovi problemi in questo campo. Finiamo infatti per ritrovarci al punto di partenza, con quella «scienza bastarda» di Frazer sulla quale non c'è molto da dire, se non congetturare sul modo in cui si è giunti a sostenere simili errate credenze, o sul perché si tarda tanto ad abbandonarle; questioni cui non si può rispondere, a mio parere, senza tener conto del carattere simbolico del rituale.

In due articoli stimolanti e originali usciti su *Africa*, R. Horton (1962, 1964a; cfr. anche 1960) fa ritorno a Frazer in modo ancor più radicale. Nel primo di questi, egli sostiene che il mondo mitico dei Kalabari del delta del Niger, che comprende varie categorie di spiriti, costituisce un «modello» esplicativo che è utile comparare con i modelli usati dai moderni scienziati, dei quali egli propone come esempio l'ultimo Rutheford. La principale differenza tra il modello dei Kalabari e quello di Rutheford, suggerisce Horton, è che il primo è basato su un'analogia con il mondo umano con il quale i Kalabari hanno familiarità, mentre il modello di Rutheford è basato sull'analogia col sistema planetario, con il quale è lo scienziato ad avere familiarità. Horton sostiene che sia i Kalabari sia Rutheford sono impegnati nella stessa impresa, quella di spiegare l'universo. Nel suo secondo articolo, egli si spinge anche oltre ed afferma che l'«uomo rituale» è, in verità, «una sottospecie dell'uomo costruttore di teorie». I sistemi religiosi africani, egli scrive, «possono esser visti come

il prodotto di un processo di costruzione di modelli molto simili a quelli che si trovano nel pensiero scientifico e proto-scientifico» (5).

Horton propone questo approccio in modo «impressionistico e altamente sperimentale»; esso è peraltro ben argomentato e plausibile. Possiamo concordare con lui che mito e magia consentano talvolta una sorta di spiegazione delle realtà con cui hanno a che fare; ma continuo a credere, con Malinowski, che questo non è il loro scopo principale (6), e ribadisco che nella misura in cui essi spiegano, lo fanno attraverso procedure che, lungi dall'essere simili a quelle della scienza moderna, ne sono di fatto l'antitesi stessa.

A parte la considerazione generale che ogni pensiero, su qualunque cosa, partecipa della qualità comune di essere pensiero, mi chiedo: c'è un senso in cui si possa dire che il pensiero mitologico degli africani, o di qualsiasi altro popolo, è simile al pensiero analitico degli scienziati moderni? Credo di no. La scienza moderna implica una visione del mondo interamente diversa da quella del costruttore di miti e del mago, come pure da quella dei primi filosofi naturali. J. Bronowski (1951: 97) ha fatto notare opportunamente che «la scienza che conosciamo è una creazione degli ultimi trecento anni». Ciò che la caratterizza è l'aver spazzato via interamente, o quasi, il modo di pensare tradizionale che vede il mondo circostante come un "tu", o meglio come una molteplicità di "tu", piuttosto che come un "esso". Come H. e A. Frankfort si esprimono, «il pensiero primitivo, quando si interroga su una causa, non cerca il "come" ma il "chi"» (1949: 24). Esso proietta nella natura, secondo l'espressione di Bronowski, «piccoli principi di azione», spinti da una sorta di volere che è sostanzialmente volere umano, laddove «noi vediamo solo il girare impersonale di una macchina» (Bronowski 1951: 23).

Ciò può sembrare non del tutto adeguato a caratterizzare l'universo della fisica moderna; e tuttavia, non vi sono dubbi che si possa ben rappresentare lo sviluppo della scienza moderna in termini di progressiva depersonalizzazione della natura. Gli dèi e gli spiriti dei miti Kalabari possono ben avere qualcosa in comune con i poteri o le "entelechie" dei filosofi antichi e medievali; mi pare però evidente

che sono quanto di più lontano dai modelli astratti e altamente relazionali usati dagli scienziati moderni (7).

Questa differenza assolutamente fondamentale tra attitudine pre- (o meglio non-) scientifica e scientifica ha un importante corollario. Mentre la scienza moderna cerca di *predire*, scoprendo il modo in cui la natura, intesa come sistema impersonale, effettivamente opera, lo scopo esplicito del prete e del mago è quello di *influenzare*, facendo appello a poteri o a spiriti più o meno personalizzati. Lo scienziato che comprende il funzionamento della natura può fare di questa conoscenza un uso pratico, come il mondo di oggi testimonia fin troppo bene. Ma un mago, il cui universo è popolato da poteri o spiriti quasi umani, può solo sperare (vanamente, come la maggior parte di noi direbbe) di influenzare questi poteri capricciosi, allo stesso modo in cui influenza gli altri esseri umani, attraverso la maledizione, il sacrificio o la preghiera. Dèi e spiriti non sono considerati come soggetti a leggi generali empiricamente fondate, e basate su osservazioni statisticamente convalidate; come è poco probabile che lo scienziato Rutherford scongiurasse i suoi raggi alfa e beta di obbedire ai suoi comandi. Può darsi che in un qualche inconoscibile cominciamento delle cose, la scienza e la magia abbiano avuto un'origine comune nel desiderio di controllare e di sapere; ma in quanto fenomeni contemporanei, esse rappresentano modi del tutto opposti di guardare e di affrontare il mondo (8).

Questa differenza è ulteriormente chiarita dalla considerazione che lo strumento caratteristico della scienza è il rasoio di Occam: è sempre da preferire la spiegazione più semplice che dà conto dei fatti (9). Per il mago e per il costruttore di miti vale esattamente il contrario; divinità, spiriti e altri agenti magici tendono quasi sempre a proliferare, piuttosto che a ridursi. Ed è proprio quel che dobbiamo attenderci se consideriamo l'universo del mito e della magia come un universo simbolico: infatti, per dirla con la celebre espressione di Whitehead (1958: 61), «l'elemento simbolico nella vita tende a uno sviluppo incontrollato, come la vegetazione in una foresta tropicale».

Il mito drammatizza l'universo, la scienza lo analizza. E queste procedure non potrebbero essere più differenti, anche se talvolta gli

uomini le confondono e persino le combinano (come nell'astrologia e nell'alchimia). Ne concludo quindi che il rituale, qualunque sia la sua forma, non è scienza, né le è simile; esso opera non attraverso «il metodo prova-ed-errore, guidato dall'osservazione», ma attraverso il simbolismo e la rappresentazione drammatica. È per questo che il suo studio implica una serie di questioni riguardanti il significato, che non si pongono invece nello studio del comportamento "scientifico". È un problema sul quale tornerò più avanti.

Dunque, concordo decisamente con chi asserisce che il rituale è essenzialmente espressivo e simbolico, e che ciò lo distingue da altri aspetti del comportamento umano, dando origine ai suoi problemi caratteristici. Da questo punto di vista, esso è più vicino all'arte che alla scienza, ed è suscettibile di un analogo tipo di comprensione (10). Quando contempliamo un'opera d'arte, di solito non chiediamo quale sia il suo uso (sebbene naturalmente potremmo farlo); piuttosto, chiediamo che cosa significa, o quali sono le idee o i valori che essa intende esprimere. Come l'arte, il rituale è una forma di linguaggio (11), un modo di dire le cose. E per lo studioso del rituale, alcune delle domande più interessanti sono «che tipo di cose?» e «quali principi associativi permettono di dirle?».

Non intendo qui discutere in dettaglio il problema del perché le persone agiscono in modo simbolico, né di come esattamente dovremmo definire un simbolo. E neppure intendo considerare, come ho detto prima, l'importanza funzionale del rituale, che peraltro è di per sé un fondamentale campo di ricerca. Per quanto riguarda il primo problema, basterà dire che evidentemente le persone agiscono simbolicamente o espressivamente per il piacere di farlo, o perché hanno una propensione naturale a farlo (come hanno sostenuto Langer 1942, White 1940 e altri); oppure perché sperano di raggiungere dei risultati, come con le tecniche empiricamente fondate; oppure, ancora, semplicemente per la forza della tradizione e dell'abitudine; o infine, come personalmente credo, per la combinazione di queste e forse altre ragioni. Ai fini della mia argomentazione, è sufficiente asserire che la gente agisce così, e che questa azione richiede modi specifici di spiegazione. Per quanto riguarda la seconda domanda:

cosa dobbiamo intendere col termine simbolo - vorrei semplicemente affermare che un simbolo, sia esso un atto o un artefatto, è un segno comprensibile che sta per qualche nozione più o meno astratta cui si attribuisce valore culturale, in positivo o in negativo (12). Non sto sostenendo (e tornerò brevemente su questo complesso problema) che i partecipanti al rituale sono pienamente, o anche solo in parte, consapevoli dell'oggetto e della natura della relazione simbolica. Se lo fossero, non vi sarebbe bisogno del rituale; infatti, come si è espresso V. Turner (1962: 87), il problema centrale del rituale è quello di «esprimere ciò che non può esser pensato» (da parte mia, aggiungerei qui la parola "facilmente"). E se tutti i possibili valori fossero realizzati, non vi sarebbe certo bisogno di asserirli.

È quindi nella natura del rituale il fatto di essere espressivo; ed è questo che origina i suoi caratteristici problemi, che ovviamente non sorgono quando si tratta di attività puramente empiriche. Quando non v'è ragione di supporre che una cosa ne simboleggi un'altra, non ha senso chiedersi quale sia la cosa simboleggiata. Ma nel rituale questa è una domanda centrale, anche se non sempre possiamo risponderci.

Spesso però possiamo rispondere, e abbiamo fatto molta strada dai tempi in cui Durkheim supponeva che il rituale religioso fosse un'asserzione simbolica della dipendenza dell'uomo dalla società, e il totem la bandiera del clan. Gli antropologi hanno mostrato come nel rituale siano simboleggiate varie qualità e valori. Tra queste, le differenze nello status sociale (Leach 1954), il bisogno di tener separate cose che è pericoloso confondere, come lignaggi, generazioni e sessi differenti (Wilson 1957), o differenti ruoli che non sono chiaramente distinti in termini secolari (Gluckman 1964), il lignaggio e i valori tribali (Turner 1964b), il potere politico e l'autorità (Beattie 1959), così come lo stesso ordine sociale. Evidentemente, il rituale può fornire un mezzo per l'espressione di molti e differenti valori culturali; né sembra che tutti questi valori debbano riferirsi direttamente all'ordine sociale (Frankfort 1949, *passim*). L'essenziale è che una data cultura li consideri tanto importanti da meritare di essere enunciati. Inoltre, come soprattutto Turner (1961b, 1962, 1964b) ha dimostrato nella sua analisi del rituale Ndembu, lo stesso simbolo può avere

molti diversi referenti, e dunque lo stesso rito può avere molti generi e livelli di significato diversi, anche se interconnessi.

Questo ci porta al problema cruciale, recentemente posto da Goody (1961) e prima di lui da Nadel (1949): in che senso possiamo dire che il comportamento istituzionalizzato è simbolico se, come spesso accade, gli stessi attori sembrano non saperlo? Nel fare una simile affermazione, non stiamo imponendo arbitrariamente ai dati il nostro "modello folk", e imputando alle persone che studiamo modi di pensiero dei quali non v'è alcuna prova? Questa è certo una seria difficoltà; e proprio a cagione di ciò, come abbiamo visto, Goody respinge una definizione del rituale basata sul suo carattere simbolico, adottando invece una definizione negativa. Ma a mio parere questa è una soluzione disperata; non c'è bisogno di gettar via il bambino del simbolismo con l'acqua sporca, almeno finché lo trattiamo con cura. Sono d'accordo con Turner (1964b: 28) quando afferma che i sostenitori di questo punto di vista «vanno oltre i limiti di ogni salutare cautela, e impongono pesanti ed arbitrari vincoli alla loro ricerca».

Prima di tutto, mi pare che si possa avanzare qui un argomento del tipo *tu quoque*. È davvero più ragionevole supporre, come fa Horton, che una istituzione rituale quale un mito sia concepita alla base come un modello scientifico, piuttosto che come l'espressione simbolica di un valore socialmente importante? Senza dubbio, se chiedessimo al mago o al costruttore di miti quale caratterizzazione riflette meglio lo stato del loro pensiero, essi resterebbero perplessi. Tuttavia ho il sospetto che, riflettendovi, si vedrebbero più prossimi ai "musicisti" o ai "sognatori" che ai moderni scienziati. In ogni caso, non credo che l'antropologo possa far dipendere interamente le proprie analisi dai suoi soggetti; è lui che in fin dei conti deve decidere quale interpretazione dà senso nel migliore dei modi a tutti i dati disponibili. E nel condurre la sua analisi, egli dovrebbe tenere a mente che il comportamento verbale non è la sua unica guida.

Ma soprattutto, dobbiamo ricordare che cerchiamo di comprendere istituzioni culturali, e non gli stati mentali di singoli individui. Ad esempio, il fatto che uno o più individui che ricevono la Prima Comunione possano non comprendere la dottrina dell'Eucarestia e il

suo pieno significato nel pensiero cristiano, non implica che essa non abbia quel significato, o che la comprensione di questo significato non sia indispensabile per la piena comprensione del rituale eucaristico. Nella scienza sociale non è corretto il principio per cui nulla può essere attribuito alle persone studiate, se non quanto è consciamente presente nella mente di ognuna di loro. Ad esempio, è del tutto ragionevole descrivere il comportamento istituzionalizzato nei termini di variabili-modello come specifico-diffuso, o universale-particolare, anche se gli attori stessi non hanno mai sentito nominare Talcott Parsons, né sanno che il loro comportamento può esser caratterizzato in questi termini.

Dunque, può darsi che alcuni popoli non attribuiscono alcun significato simbolico ai loro rituali; tuttavia, i fatti sembrano suggerire che molti popoli lo fanno, anche se con gradi diversi di ampiezza, profondità ed esplicitezza. M. Wilson, a proposito del suo lavoro tra i Nyakyusa dell'Africa Orientale, afferma di aver voluto «privilegiare le interpretazioni che i Nyakyusa danno dei propri rituali»; e le sue analisi giustificano ampiamente questa affermazione (Wilson 1957: 6). Ancora, nel già citato lavoro sul rituale Ndembu, V. Turner (1964b, *passim*) mostra quale profondità possa raggiungere una interpretazione del rituale nei soli termini delle idee che ne hanno gli attori stessi.

Inoltre, vi sono livelli diversi di consapevolezza, ed è perfettamente possibile scoprire significati dei quali il soggetto non è all'inizio esplicitamente consapevole, senza per questo doversi immergere totalmente nello junghismo o in qualche altra psicologia (anche se gli antropologi dovrebbero dedicare maggior attenzione alla rilevanza della psicologia per la comprensione del rituale sia pubblico che privato). L'attento lavoro di Turner sui Ndembu ne è il miglior esempio recente: ma non mancano altri buoni esempi nel lavoro di numerosi antropologi moderni. Ancora, come Turner mostra, l'antropologo - diversamente dalla maggioranza dei partecipanti - è in grado di collocare i riti e i simboli che osserva in un complessivo contesto sociale e culturale; in questo modo, può riconoscere i diversi significati che uno stesso simbolo possiede per le stesse persone in contesti e tempi diversi (nonché i significati simili di simboli differenti; Turner 1964b: 29 e *passim*).

Infine, differenti categorie di persone nella stessa cultura possono considerare in modo diverso i loro rituali. Vorrei portare un esempio tratto dalla mia ricerca sul campo in Uganda. Senza dubbio, alcuni contadini nyoro credono che le persone che appaiono possedute da spiriti siano veramente possedute; ma altri Nyoro, tra i quali a mio parere la gran parte degli stessi medium, sono perfettamente consapevoli del contrario (Beattie 1957). Essi comprendono di star recitando una parte, non applicando una conoscenza scientificamente acquisita, anche se non sempre sono in grado di esprimere verbalmente questa distinzione con chiarezza.

Vi sono certamente grandi difficoltà nell'analisi dei riti e dei simboli; ma si tratta di difficoltà non insuperabili, come testimoniano ampie e sempre crescenti prove etnografiche. Per questo sostengo (seguendo del resto un'assunzione da sempre fatta propria dalla maggioranza degli studiosi) che è ragionevole considerare il rituale - si tratti di mito, magia o religione - come essenzialmente espressivo e simbolico; e che è in primo luogo questo suo aspetto che indichiamo quando lo chiamiamo rituale.

Se è così, il rituale costituisce in qualche misura - come diceva Malinowski a proposito della religione - un fine in sé, poiché la rappresentazione drammatica può ben essere un modo di risolvere un problema. Secondo questo punto di vista, che naturalmente risale ad Aristotele o prima (Dodds 1951: 35-57 e *passim*), il rituale, in quanto espressione drammatica, costituisce in qualche misura la propria stessa gratificazione. La difficoltà che noi moderni proviamo a riconoscere questo fatto deriva almeno in parte, io credo, da un legame troppo esclusivo con una visione del mondo strumentalmente orientata e "scientifica". Molti di noi trovano difficile accettare pienamente il principio che dire bene le cose sia più importante che farle; da qui deriva forse l'importanza relativamente scarsa che gran parte della gente attribuisce alle arti nel mondo moderno. Whitehead (1958: 60) ha sottolineato come «l'avversione al simbolismo» sia una caratteristica dei popoli civilizzati. Ma sono questi ultimi a costituire un'eccezione sotto tale profilo, e non la gran parte dell'umanità di ogni tempo e luogo.

Molti antropologi moderni hanno compreso che la magia non è una questione di applicazione pratica di leggi ricavate empiricamente dall'osservazione di connessioni causali, ma è - o può essere - l'asserzione drammatica di qualcosa, un'asserzione drammatica che in qualche misura può rappresentare un fine in sé. Ma non sono certo che ne abbiano sempre compreso fino in fondo le implicazioni. Così, ad esempio, Malinowski (1926a: 86-88) elenca numerose ragioni che possono impedire alle persone di «guardare attraverso» le loro tecniche magiche fino a percepire la loro inefficacia; ed Evans-Pritchard (1937: 579-82) ne elenca addirittura ventidue. Si tratta certamente di ragioni importanti; ma nessuno dei due autori fa cenno a quella che per me è la ragione fondamentale, vale a dire che se i riti magici e religiosi contengono un elemento essenzialmente espressivo, essi possono per questo risultare soddisfacenti e gratificanti di per sé. Per il mago, come per l'artista, la questione principale non è se il suo rituale è vero, nel senso della corrispondenza con qualche realtà empiricamente accertabile, ma piuttosto se esso dice in un appropriato linguaggio simbolico ciò che si ritiene importante dire. La *raison d'être* di ogni rituale, come di ogni forma artistica, è - come si esprime Halliday (1913: 22), «il conseguimento di un modo distintivo di espressione».

Ma non è tutto. Infatti quasi sempre i praticanti considerano il rituale tanto efficace quanto espressivo. Chi pratica la magia nera *intende* davvero ferire il proprio nemico, e non solo dar sfogo ai propri sentimenti; chi esegue la danza della pioggia *intende* far piovere; chi offre un sacrificio *intende* allontanare la collera di uno spirito. E ciascuno di loro pensa (o può pensare) che così facendo il suo desiderio si avvererà. Dove si pensa che risieda l'efficacia di tali atti? Non si crede - mi pare chiaro - che risieda nelle qualità empiriche degli oggetti usati; qualunque cosa sia, la magia non è scienza applicata (anche se, come abbiamo visto, può esser combinata con la scienza applicata). Sia Malinowski (1926a) che Evans-Pritchard (1932b) hanno sottolineato che ad esser rilevanti non sono le sostanze in sé, bensì gli atti umani, i riti. Ma non credo sia sufficiente dire, con Malinowski (1926a: 81), che «la magia è l'unico e solo potere, una forza unica nel suo genere, che risiede esclusivamente nell'uomo, liberata solo dalla

sua arte magica, sgorgante con la sua voce, trasmessa dall'esecuzione del rito». Per quanto efficace sia questa affermazione, vogliamo ancora sapere come può essere inteso questo tipo di forza e dobbiamo andar oltre. Lo stesso Malinowski lo fa quando, nella voce «Cultura» scritta per l'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, suggerisce (pur senza sviluppare il tema) che al di sotto della magia vi è «una credenza quasi mistica» nel potere della «espressione di emozioni attraverso enunciati verbali o gesti» (Malinowski 1930: 639). In un lavoro successivo, egli dà conto di questa pressoché universale attribuzione di potenza alle parole (come, per implicazione, ad altri modi di espressione) riferendosi alla psicologia dell'esperienza infantile. «Per il bambino - scrive - le parole non sono solo mezzi di espressione ma modalità effettive di azione; esse significano in quanto agiscono, e hanno un proprio potere» (Malinowski 1946: 321-22). Credo che Malinowski sarebbe d'accordo se generalizzassimo questa sua intuizione applicandola a tutto il rituale, nella misura in cui esso è considerato causalmente effettivo. Intendo dire, cioè, che l'efficacia del rituale risiede essenzialmente nella sua stessa espressività.

Naturalmente questa tesi è già presente, anche se non sempre in modo esplicito, in gran parte di ciò che è stato scritto sul rituale, e non solo da parte di antropologi. Ad esempio Halliday (1913: 34), trattando della divinazione nell'antica Grecia, ha scritto che «la magia è essenzialmente l'affermazione empatica di un desiderio, dietro cui vi è il potere di realizzarlo». Jane Harrison (1903: 569-70) ha sottolineato come gli autori greci «usino continuamente il vocabolario del palcoscenico» nel descrivere ciò che ella chiama la sacra pantomima dei riti eleusini. Si trattava di un dramma, di una rappresentazione simbolica ritenuta efficace. Del resto, la stessa parola “formula”, in italiano come in greco antico (ἔπωδή), significa qualcosa detta o cantata, espressa. Edwin Smith, nella sua «Henry Myers Lecture» del 1952, sottolinea come «dappertutto sembra esservi un'innata tendenza a simbolizzare», e descrive il modo in cui «i simboli sono infusi nel talismano», la cui efficacia deriva dunque dal suo carattere simbolico (Smith 1952: 33). E si potrebbero citare molti simili esempi.

Ma a questo punto dobbiamo ancora affrontare un'obiezione: sembra che la tesi da me sostenuta non possa, salvo rarissimi casi, esser confermata con il riferimento a ciò che dicono gli informatori. Se un nyoro mi dice che il suo rituale sacrificale è efficace (o che spera che lo sia), poiché è un mezzo per forzare gli dèi o gli spiriti a fare ciò che egli vuole; o se uno zande dice a Evans-Pritchard che in certe medicine vi è un potere speciale; con quale diritto possiamo affermare che questi informatori stanno sbagliando, che noi sappiamo meglio di loro cosa "realmente" pensano, e che se anche non lo sanno, al loro comportamento è sottesa una credenza nel potere della espressione simbolica stessa?

Qualche risposta a questa formidabile obiezione è già stata suggerita. Vorrei qui ribadire che naturalmente non stiamo mettendo in discussione l'esistenza fattuale delle credenze che la gente effettivamente sostiene; cerchiamo piuttosto di scoprire la logica che le sottende. In secondo luogo, quella che avanziamo è un'ipotesi operativa e non una generalizzazione empirica; e l'ipotesi che il rituale abbia una qualità essenzialmente espressiva, dalla quale (quando vi si rifletta a fondo) è fatta dipendere la sua efficacia causale, non è confutata dall'osservazione che questa dipendenza non è colta quando non vi si riflette a fondo, come quasi sempre avviene. Un'ipotesi dev'essere accettata o rifiutata in base alla sua capacità di dar senso ai dati meglio di ipotesi alternative, e di offrire ulteriori sollecitazioni alla ricerca. Ciò che intendo affermare è che ogni spiegazione alternativa del pensiero sotteso alle istituzioni rituali, semplicemente, non consente di comprendere il comportamento degli attori.

Il nuer che sacrifica a Dio un cetriolo al posto di un bue (Evans-Pritchard 1956: 128 e passim) sa bene, anche se può non dirlo con queste parole, di agire simbolicamente, e di non star svolgendo una comune transazione economica. Ma anche se non lo sapesse, credo sia ugualmente legittimo dire che egli agisce simbolicamente e non in termini pratico-economici. Altrimenti, la sua sostituzione di un oggetto privo di valore a uno di valore non avrebbe senso, nemmeno per lui, se vi riflettessero a fondo. Non che un atto sia più naturale o più "sovrannaturale" dell'altro: il punto è che sono diversi. Per tornare a

un'osservazione già fatta, non dobbiamo - anzi, non possiamo - comprendere le istituzioni religiose di altre persone esclusivamente nei loro propri termini. Ma, naturalmente, ciò non significa che queste altre persone non potrebbero giungere a considerare le loro istituzioni nei termini dell'antropologo, se ne avessero gli strumenti e l'opportunità - se divenissero antropologi a loro volta (13). I medium nyoro, dopo aver condotto come professionisti una cerimonia di possessione spiritica, non erano affatto sconcertati quando suggerivo loro che in realtà stavano solo "fingendo". Sapevano di farlo, e quando ci conoscemmo abbastanza bene sembravano molto inclini a scambiare il loro "modello folk" con il mio (14).

Potreste chiedervi perché, sebbene la mia conferenza si intitolò «Rituale e mutamento sociale», fino ad ora non abbia detto nulla su questo secondo termine. Di fatto, lo introduco solo perché credo che in questo contesto si possa mostrare particolarmente bene il grande valore esplicativo delle due ipotesi gemelle che ho proposto. Mi sembra che qui il rituale appaia con estrema chiarezza non come una sorta di pseudo-scienza ma come un'alternativa alla scienza; come un'impresa, per dirla con Parsons (1949: 431), «di carattere completamente diverso» rispetto alla «errata conoscenza pre-scientifica».

È ovvio che non posso discutere in dettaglio le varie risposte rituali al mutamento sociale quali la Danza degli Spiriti del Nord America, i culti del cargo nei Mari del Sud, la rivolta Mau Mau in Kenia, i movimenti profetici in Sudafrica e altrove; mi limiterò a discutere brevemente un paio di esempi. Sostengo però che in tutti questi casi si manifesta non tanto un processo di modellizzazione esplicativa sulla linea della scienza moderna, quanto la dichiarazione, esplicita o (più comunemente) implicita, che un'azione rituale e drammatica in qualche modo condurrà al fine desiderato. Una prova assai convincente di ciò è offerta in particolare dai culti del cargo e dalla Danza degli Spiriti, che non sembrano implicare in modo rilevante l'idea di influenzare potenti divinità attraverso la preghiera o il sacrificio (anche se spesso dèi o antenati sono coinvolti); sembra piuttosto che la credenza o la speranza nell'efficacia sia attribuita alla danza rituale stessa (o a qualche altra *performances*) e al relativo comportamen-

to simbolico. La risposta degli Indiani del Nord-America e dei Melanesiani alla deprivazione e all'angoscia è il ricorso al dramma, a «riti e cerimonie strane ed esotiche», e non a qualche forma di scienza o tecnologia. Ciò che essi fanno è mettere in scena una *performance* drammatica (o meglio, una serie di *performances*), e quindi attendere che il loro desiderio si avveri. Come Lienhardt (1964:163) ha di recente sottolineato, «non vi è controllo con mezzi scientifici»; non v'è, per quanto ne so, alcun tentativo di variare i diversi elementi del rituale per determinare attraverso la prova e l'errore quale possa risultare il più efficace.

Questi movimenti millenaristici e di altro tipo rappresentano per noi una sorta di laboratorio, dove possiamo osservare di prima mano come un nuovo rituale si sviluppa e si consolida. Possiamo osservare se ciò avviene passo dopo passo, come nel caso della scienza, formulando nuove ipotesi intorno alla natura del mondo e mettendole alla prova dei fatti; o se invece avviene attraverso una *performance* drammatica, implicante la proliferazione di rappresentazioni simboliche spesso stravaganti e incontrollate. Le prove mostrano, mi pare, che ci troviamo di fronte al secondo tipo di attività, più che al primo. Se lo riconosciamo chiaramente, potremo restare più vicini al senso comune e darci una base più utile per ulteriori ricerche.

Ian C. Jarvie, in un recente e interessante libro (1964), incentra la sua critica ai moderni antropologi sui modi in cui essi hanno cercato di comprendere i culti del cargo melanesiani. Ma non mi sembra che le prove supportino il suo punto di vista, secondo il quale questi culti, in ultima analisi, non sono altro che tentativi di risolvere un problema intellettuale, il risultato, come egli si esprime, di una «brama puramente intellettuale» (Jarvie 1964: 166). Al contrario, mi sembra che alcuni precedenti autori avessero meglio inteso questi culti come modi di fare qualcosa in situazioni avvertite come immodificabili (15). E ciò che viene fatto, nei culti del cargo come nelle Danze degli Spiriti e in altri simili rituali di mutamento sociale, è mettere in atto, attraverso una varietà di *performances* simboliche, una forma di dramma rituale. Essenzialmente, i culti del cargo offrono qualcosa da fare, non solo qualcosa da pensare (sebbene naturalmente possano

servire anche a quest'ultimo scopo). Non mi sembrano rappresentare primariamente forme di teoria esplicativa, come Jarvie suggerisce; piuttosto, forme di ricorso, in tempi di miseria, alle consolazioni del rito e del dramma, alle consolazioni - in un senso fondamentale del termine - della finzione.

Se posso concludere con un breve riferimento alla mia ricerca sul campo, vorrei dire che la qualità essenzialmente espressiva del rituale mi si è rivelata con forza per la prima volta quando ho assistito a un rito di possessione nel Bunyoro. Il culto medianico era stato qui rigorosamente proibito per molti anni, e devo confessare che questa *performance* era stata organizzata soprattutto a beneficio mio, del mio assistente e dei membri della famiglia del medium (oltre che, potrei aggiungere, per un sostanzioso compenso). Il mio amico medium godeva di una considerevole reputazione nel distretto: era stato in prigione per aver praticato il culto proibito, e aveva guadagnato molto denaro mostrando di poter indurre numerosi spiriti - tra i quali alcuni spiriti moderni, essi stessi espressione dell'impatto dirompente del mutamento sociale (16) - ad "arrampicarsi sulla sua testa" e, una volta là, ad agire come oracoli per i suoi clienti.

Nulla poteva essere più evidente del fatto che il medium stava "mettendo in scena". Vestito con gli ornamenti (peraltro di grande effetto) di corteccia appropriati al culto, col copricapo di pelle di scimmia, collane di perline e così via, egli assumeva la voce, i gesti e i modi appropriati dello spirito che si presumeva lo possedesse. Ma mi sembrava chiaro che né lui né (almeno in questa occasione) gli altri presenti ne fossero veramente convinti. Ho parlato prima di altri medium che mi avevano detto in tutta franchezza che, quando apparivano posseduti, non lo erano veramente. Senza dubbio, stati di genuina dissociazione sono talvolta raggiunti, nel Bunyoro come altrove, e senza dubbio la gran parte della gente crede che il mondo degli spiriti sia "veramente" là. Ma non tutti i riti religiosi devono esser intesi letteralmente, neppure da parte dei fedeli stessi. Divenne così sempre più chiaro per me che il rituale medianico, caratteristica istituzione religiosa dei Nyoro, non è un esercizio in scienza applicata, ma una *performance* drammatica; e per questo, almeno in qualche

misura, esso è soddisfacente di per sé (17). Sarebbe parso ridicolo, ai Nyoro come a me, aver messo alla prova l'efficacia dei loro riti con test empirici, comparabili a quelli che essi usano spesso nelle loro attività non rituali. Ciò che il medium e i suoi clienti praticano è un dramma attraverso il quale, in assenza di adeguate tecniche scientifiche, essi possono affrontare non solo i tradizionali rischi della vita rurale nyoro, ma anche i nuovi e intrusivi fattori associati con l'influenza occidentale. E lo fanno non attraverso l'esperimento pratico, né attraverso la teorizzazione filosofica o la costruzione di modelli, ma incorporando queste forze potenzialmente nemiche nelle *dramatis personae* di quello che potremmo quasi chiamare il teatro nazionale Bunyoro.

In questa conferenza ho cercato di sviluppare un tema che sembra ovvio, ma che oggi è talvolta dimenticato: sebbene non tutto ciò che siamo soliti chiamare pensiero "primitivo" sia mistico e simbolico, una parte lo è; così come lo è una parte - per quanto meno ampia - del pensiero "occidentale". Se questa componente è "esplicativa", lo è in un modo molto diverso da quello proprio della scienza: essa richiede dunque un tipo di analisi peculiare e distintivo. Nessuna persona sensibile sottoporrebbe un sonetto o una sonata allo stesso tipo di analisi e di test cui viene sottoposta un'ipotesi scientifica - anche se ciascuno contiene il proprio genere di "verità". Allo stesso modo, lo studioso sensibile del mito, della magia e della religione dovrà riconoscere che le loro dottrine non equivalgono ad enunciati scientifici, basati sull'esperienza e su una credenza nell'uniformità della natura; e che dunque non possono esser adeguatamente comprese come se lo fossero. Piuttosto, in quanto enunciati simbolici, devono esser comprese attraverso una delicata ricerca dei livelli e delle varietà di significato che hanno per i loro praticanti, elucidando, attraverso uno studio comparativo e contestuale, i principi di associazione che le articolano e i tipi di classificazione simbolica che implicano. (Non mi occupo qui, come ho già detto, dell'analisi funzionale del rituale).

L'approccio che sostengo non è invalidato dal fatto che tutto ciò non è consciamente presente nella mente di ciascun praticante. Il

fatto che al rituale sia spesso attribuita efficacia causale (e ho detto quali sono a mio avviso le basi di questa presunta efficacia), serve a distinguere il campo della magia e della religione da quello dell'arte, ma non invalida in alcun modo l'approccio complessivo.

Le "due culture" di Snow sono implicite nelle culture sia di piccola che di ampia scala. Il fatto che nel primo caso esse siano ancora inestricabilmente connesse nel comportamento quotidiano degli uomini, non è una base sufficiente per confonderle nell'analisi. La "Scienza" e l' "Arte", comunque vogliamo definirle e distinguerle, e per quanto confuse nella vita reale, implicano attitudini molto diverse verso l'esperienza, e danno origine a tipi di problemi molto diversi per coloro che vi riflettono. Non credo che Malinowski, se fosse oggi con noi, si troverebbe molto in disaccordo con questa conclusione.

NOTE

- ¹ Cfr. Radcliffe-Brown (1952:145): «il metodo di studio dei riti e dei valori rituali che ho trovato più utile, nel corso di un lavoro di più di trent'anni, è quello di considerarli come espressioni simboliche, cercando di scoprire la loro funzione sociale».
- ² La ricerca delle funzioni rappresenta una preoccupazione fondamentale negli studi di Durkheim (1912), Radcliffe-Brown (1922), e di molti autori successivi.
- ³ Sebbene ad esempio l'omicidio possa anche avere carattere rituale.
- ⁴ Per esempio da Cassirer e Langer tra i non antropologi, e da Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Redfield, Firth, Lévi-Strauss, Leach, White e altri tra gli antropologi.
- ⁵ Horton (1964a: 96, 99). Si potrebbe puntualizzare (devo questa osservazione a B. Cutter) che, poiché Horton sostiene che le rappresentazioni mitiche dell'universo sono raggiunte attraverso processi intellettuali comparabili a quelli dei moderni scienziati, la sua è una teoria sull'origine dei miti e non una proposta per la loro

- attuale analisi. Infatti egli probabilmente non intende sostenere che ogni Kalabari, come Rutheford, deve costruire da sé il proprio "modello". Troviamo un esempio ulteriore di questo approccio in Jarvie (1964: 186), che afferma con forza che almeno per certi aspetti la magia è scienza primitiva.
- ⁶ Malinowski (1926b: 44) critica l'attribuzione ai popoli più semplici di un «inesistente desiderio di spiegare». Inoltre, egli critica aspramente «la dottrina di Andrew Lang per la quale il mito è essenzialmente una spiegazione, una sorta di scienza primitiva» (Ibid.: 120). Cfr. anche Nadel (1957: 198): «Malinowski negava che la magia avesse qualcosa a che fare con la speculazione sull'universo o col desiderio di comprenderlo».
- ⁷ Cfr. Hayek (1952: 23) per un buon resoconto della qualità relazionale dei modelli scientifici. La procedura delle scienze naturali consiste nello «smontare i nostri immediati dati sensoriali...sostituire a una descrizione in termini di qualità sensoriali una descrizione in termini di elementi che non possiedono altri attributi se non le relazioni reciproche».
- ⁸ Cfr. Parsons (1949: 431): «Le azioni rituali non sono né semplicemente irrazionali, né pseudo-razionali, basate su una errata conoscenza pre-scientifica, ma sono di carattere completamente diverso, e come tali non sono commisurabili a standard di intrinseca razionalità».
- ⁹ Guglielmo d'Occam (1270-1349). Cfr. Joseph (1916: 506): «Il "Rasoio di Occam" - *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* - è una massima a cui la scienza fa costantemente appello».
- ¹⁰ Come ha sottolineato in modo particolare Firth (1964: 238). Cfr. anche Turner (1962: 87).
- ¹¹ In un certo senso, preferirei considerare il linguaggio come un sistema di segni piuttosto che di simboli, anche se naturalmente le parole stesse possono divenire simboli, e di fatto lo divengono.
- ¹² Ho sviluppato altrove questi punti un po' più a fondo; cfr. Beattie (1964a: 69-72). Cfr. anche Radcliffe-Brown (1952) e Whitehead (1958).
- ¹³ Questo punto è ben discusso da Pocock (1961). Cfr. anche Lévi-Strauss (1958: xv).
- ¹⁴ Vi sono naturalmente casi di confine. Cfr., ad esempio, il caso citato in Beattie (1964b: 137-8).
- ¹⁵ Cfr. ad esempio Williams (1928: 83). Per gli Orokaiva della Nuova Guinea il culto Taro è «prima di tutto una cerimonia, non una fede, ed [esso] dà loro molto più da fare che non da pensare».
- ¹⁶ Per un resoconto di questi, cfr. Beattie (1961).
- ¹⁷ Beattie (1961). Per un resoconto grafico degli aspetti drammatici di un culto medianico, cfr. Leiris (1958).