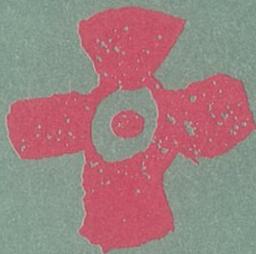


*Mnemosyne*

B. Barnes, J. Beattie, E. Gellner,  
R. Horton, I.C. Jarvie, E. Leach, M.E. Spiro

# Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa

a cura di Alessandro Simonicca e Fabio Dei



ARGO



La religione è più simile alla scienza o all'arte? Dobbiamo comprenderla e valutarla secondo i criteri della razionalità cognitiva e pragmatica oppure secondo quelli dell'espressione simbolica? E ancora: le credenze e le pratiche religiose rappresentano prima di tutto una visione del mondo, oppure un insieme di norme e valori volti a ordinare le relazioni sociali? Questo libro ricostruisce le tappe di un dibattito nato, attorno a questi temi, nell'antropologia anglosassone degli anni Sessanta e Settanta. Vi sono raccolti scritti di studiosi importanti quali John Beattie, Edmund Leach, Ernest Gellner, Robin Horton, Melford Spiro, Ian Jarvie e Barry Barnes; si tratta di saggi finora inediti in italiano, alcuni dei quali rappresentano ormai piccoli classici nella storia degli studi antropologici. Il dibattito è dominato dal confronto-scontro tra due posizioni. La prima è quella "simbolista", che, sviluppando la lezione di Durkheim, legge le pratiche religiose come rituali di coesione comunitaria, e le rispettive credenze come espressioni metaforiche, il cui significato è in ultima analisi di ordine sociale. La seconda posizione, quella "neo-intellettualista", si basa invece sulla moderna filosofia della scienza per rivalutare le vecchie concezioni ottocentesche, che interpretavano le credenze religiose, alla lettera, come tentativi di comprendere il mondo e di influire su di esso. Il volume è corredato da una ricca introduzione che fornisce le più ampie coordinate del dibattito, collocandolo nel quadro della storia degli studi di antropologia culturale e sociale, e che ne segue alcuni degli sviluppi più recenti.

Alessandro Simonica si occupa di epistemologia delle scienze sociali e svolge ricerche nel campo dell'antropologia del turismo e dei processi educativi. Ha pubblicato recentemente *Antropologia del turismo* (Roma, 1997); con Fabio Dei ha curato il volume *Ragione e forme di vita* (Milano, 1990).

Fabio Dei svolge ricerche di epistemologia degli studi etnoantropologici e di antropologia medica. Ha pubblicato fra l'altro *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento* (Lecce, 1998).

L. 40.000

ISBN 88-8234-086-4



9 788823 408647

Saggi di  
B. Barnes, J. Beattie, E. Gellner,  
R. Horton, I. C. Jarvie, E. Leach, M. E. Spiro

# Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa

a cura di Alessandro Simonicca e Fabio Dei

ARGO

ISBN 88-8234-086-4

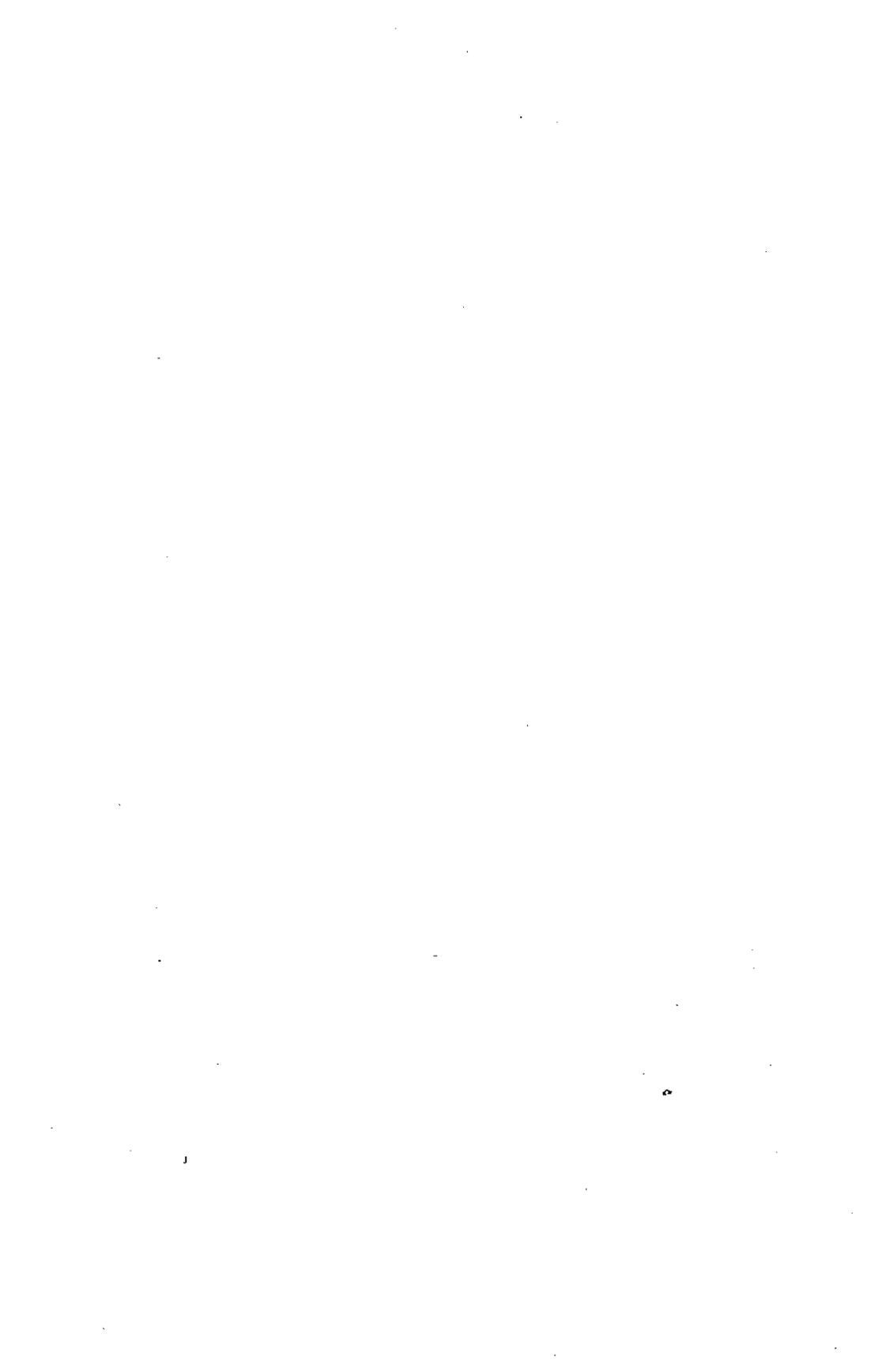
*impaginazione*  
Fondamentale

*copertina*  
Nino Perrone

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

## INDICE

Nota dei curatori	7
Introduzione. <i>Alessandro Simonicca e Fabio Dei</i>	9
Rituale e mutamento sociale, <i>John Beattie</i>	111
Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna, <i>Robin Horton</i>	134
Pensiero selvaggio, pensiero moderno <i>Ernest Gellner</i>	220
Comparare sistemi di credenze <i>Barry Barnes</i>	243
La religione: problemi di definizione e spiegazione <i>Melford E. Spiro</i>	262
Nato da vergine <i>Edmund Leach</i>	304
I limiti dell'interpretazione simbolica in antropologia <i>Ian C. Jarvie</i>	329
Riferimenti bibliografici	349
Indice dei nomi	391



Sono di Alessandro Simonicca le traduzioni dei saggi di Barnes, Gellner, Jarvie e Leach, e la parte seconda dell'Introduzione; di Fabio Dei le traduzioni dei saggi di Beattie, Horton e Spiro e la parte prima dell'Introduzione. La progettazione del volume, il lavoro di ricerca e di documentazione bibliografica e la revisione finale dei testi sono frutto di lavoro comune.

Ringraziamo Barry Barnes, Ernest Gellner, Robin Horton, Ian C. Jarvie e Melford E. Spiro per aver permesso la traduzione e l'edizione italiana dei loro scritti; ringraziamo altresì il Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland per l'autorizzazione a pubblicare i saggi di John Beattie e di Edmund Leach, e la University of Chicago Press per l'autorizzazione relativa al saggio di Jarvie.

Molti degli scritti presentati sono stati editi più volte in lingua inglese, talvolta con variazioni più o meno lievi. Indichiamo perciò le edizioni originali su cui è stata svolta la traduzione:

- J. Beattie, «Ritual and social change», *Man*, n. s., 1 (1), 1966, pp. 60-74
- R. Horton, «African traditional thought and western science», *Africa*, 37, 1967, pp. 50-71, 155-87
- E. Gellner, «The savage and the modern mind», in R. Horton-R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, Faber and Faber, 1973, pp. 162-81
- B. Barnes, «The comparison of belief-systems: Anomaly versus falsehood», in R. Horton-R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, Faber and Faber, 1973, pp. 182-92
- M. E. Spiro, «Religion: problems of definition and explanation», in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistock, 1966, pp. 85-126
- E. R. Leach, «Virgin birth», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1967, pp. 39-49

- I. C. Jarvie, «On the limits of symbolic interpretation in anthropology», *Current Anthropology*, 17 (4), 1976, pp. 687-701

Per comodità di consultazione, abbiamo unificato e raccolto in chiusura del volume le bibliografie di tutti i saggi tradotti e dell'introduzione, uniformando i criteri di riferimento. L'indicazione delle pagine rimanda alle traduzioni italiane, quando esistenti.

## INTRODUZIONE

*Alessandro Simonicca e Fabio Dei*

### PARTE PRIMA:

#### PREMESSE E QUADRO STORICO

#### 1. Tra pensiero ed espressione: un dibattito antropologico su religione, società, intelletto

Questo libro intende ricostruire un capitolo della storia degli studi di antropologia religiosa. Vi sono raccolti alcuni dei più significativi interventi di un dibattito aperto negli anni '60 e '70, in ambito soprattutto (ma non solo) anglosassone, incentrato su un problema che potremmo così sintetizzare: la religione va intesa prima di tutto come una visione del mondo, oppure come un sistema di norme e valori volti a regolare le relazioni sociali? Di conseguenza: le credenze e i riti religiosi vanno intesi alla lettera, cioè come tentativi di comprendere e influenzare la realtà, oppure come espressioni metaforiche il cui reale significato è di ordine sociale? E ancora: la religione può esser compresa e valutata secondo i criteri della razionalità cognitiva e pragmatica (allo stesso modo, poniamo, della scienza), o invece secondo quelli dell'espressione simbolica (allo stesso modo della poesia o dell'arte)?

Attorno a queste domande si è sviluppata una intensa discussione, polarizzata su due posizioni o approcci contrastanti, usualmente indicati con le etichette di "neo-intellettualismo" e "simbolismo". I simbolisti (qui rappresentati dai saggi di E. Leach e J. Beattie), ritengono che il nucleo della religione risieda non nella credenza ma nel rituale, in quanto attività che fonda, sostiene o almeno rafforza la coesione morale (e talvolta politica) della società. Per loro, la pratica e il discorso religioso vanno commisurati ai criteri della razionalità espressiva più che di quella cognitiva; e la comprensione antropologica consiste nel chiarire i significati latenti celati dietro la superficie dottrinarica. Senza una tale interpretazione in chiave simbolica, che ne tratti le nozioni come metafore di valori in senso lato sociali, il discor-

so religioso non potrebbe che apparire fondato sull'ignoranza, sull'errore, sull'incoerenza logica: è quanto accadeva agli antropologi ottocenteschi che, con crudo etnocentrismo, consideravano la religione come una sorta di pseudo-scienza, caratteristica di uno stadio arretrato dell'evoluzione dell'umanità.

I neo-intellettualisti (rappresentati dai saggi di R. Horton, I. C. Jarvie, E. Gellner e, con sfumature diverse, M. Spiro), al contrario, intendono proprio rivalutare il punto di vista di studiosi ottocenteschi come Tylor e Frazer, rileggendoli sulla base delle più recenti acquisizioni della filosofia della scienza. Per loro, come per l'intellettualismo ottocentesco, le credenze e il pensiero religioso non sono semplicemente sottoprodotti di un rituale che si giustifica soltanto, a sua volta, per una presunta funzione sociale. Rappresentano piuttosto una visione del mondo, un sistema di ordinamento e interpretazione delle cose naturali ed umane. È vero che il discorso religioso può caricarsi e di fatto si carica di valori sociali: ma la sua razionalità è riconoscibile sul piano delle procedure intellettuali che implica, e non su quello dei significati nascosti che gli antropologi, dall'esterno, ritengono di attribuirgli. L'interpretazione simbolista, in questa prospettiva, appare dettata da una concezione troppo ristretta ed "ingenua" della nozione stessa di razionalità - laddove il recupero dell'intellettualismo sarebbe permesso dal superamento dell'empirismo e del realismo epistemologico nel pensiero novecentesco.

Questo, in breve, il nodo del contendere, che nei saggi presentati viene affrontato da diverse prospettive. I saggi di Leach, Spiro e Jarvie sono incentrati attorno ad uno specifico caso etnografico - le credenze sul concepimento degli aborigeni australiani, che hanno carattere mistico e sembrano implicare la loro ignoranza della paternità biologica. Leach interpreta tali credenze come simboliche, alla stregua della credenza cristiana nell'Immacolata Concezione; nega dunque che esse implicino una reale ignoranza dei meccanismi biologici della procreazione, e ritiene che la loro funzione sia invece quella di esprimere valori relativi all'ordine sociale. Spiro, al contrario, propende per una interpretazione letterale, sulla base del fatto che gli aborigeni stessi trattano le loro credenze alla lettera, come asserzioni cognitive e non

meramente simboliche. A suo parere, è del tutto ingiustificato attribuire metaforicità a una credenza indipendentemente o persino contro il parere dei credenti: un punto che il saggio sviluppa con ampiezza, a partire dal più generale problema delle caratteristiche distintive dei fenomeni religiosi. Anche il contributo di Jarvie, di diversi anni successivo, si colloca su questa posizione - pur partendo da premesse, come vedremo, assai diverse da quelle di Spiro. Egli tenta di collegare il tema dell'ignoranza della paternità fisiologica con il dibattito filosofico e antropologico sulla razionalità delle altre culture; e la sua riflessione sfocia in una serrata e feroce critica a Leach e all'intero programma simbolista, condotta nella prospettiva di un'epistemologia "critica" di stampo popperiano.

I saggi di Beattie ed Horton hanno carattere più generale, ed affrontano direttamente il problema della natura - teoretica od espressiva - del pensiero religioso. Sono generalmente considerati come veri e propri "manifesti" del simbolismo (Beattie) e del neo-intellettualismo (Horton); apparsi rispettivamente nel 1966 e nel 1967, resteranno a lungo punti di riferimento centrali per il successivo dibattito. In particolare il lavoro di Horton, per la sua ampiezza, sistematicità e originalità, godrà di notevole fortuna, trovando ben presto un posto tra i classici dell'antropologia religiosa. Gli scritti di Gellner e Barnes appartengono agli anni '70, e si collocano più o meno direttamente a ridosso del testo hortoniano, proponendone approfondimenti e revisioni; in particolare, tentano di mostrare come l'approccio cognitivo non escluda, e anzi richieda, un'analisi della religione come fenomeno eminentemente sociale; e come, sul piano della costituzione sociale delle categorie del pensiero, l'interpretazione simbolista e quella intellettualista possano almeno parzialmente riconciliarsi.

Oggi, a trent'anni di distanza dal suo avvio, il dibattito sembra in certo qual modo esaurito. Non certo perché risolto una volta per tutte, per il chiaro prevalere di una delle due posizioni: piuttosto, come spesso accade nella storia degli studi, si è verificato uno scivolamento progressivo della discussione verso un altro tipo di linguaggio e un altro modo di formulare i problemi. Ciò non significa che i

saggi presentati rivestano un interesse meramente storico. Al contrario, essi sono intessuti di spunti e sollecitazioni teoretiche di grande ricchezza, e si incentrano attorno a problemi interpretativi ancora estremamente attuali e forse decisivi per l'antropologia delle religioni - anche se oggi raramente si tende a porli nei termini di una contrapposizione frontale tra un'idea cognitiva e una espressiva della religione, riconoscendo invece la peculiare coesistenza delle due dimensioni che caratterizza il fenomeno religioso.

Speriamo dunque che questa presentazione antologica al pubblico italiano possa risultare di qualche utilità, fornendo un contributo alla storia del pensiero antropologico e, forse, qualche nuovo stimolo alla tradizione di studi storico-sociali della religione, assai ricca e consolidata nel nostro paese. Le pagine introduttive che seguono tentano di collocare il dibattito in un quadro storico-critico, di seguirne alcuni successivi sviluppi e di tentarne, per quanto possibile, un bilancio. In particolare, la parte prima ricostruisce sinteticamente le premesse delle nozioni di intellettualismo e simbolismo nella storia degli studi antropologici; la parte seconda colloca il dibattito in questione nel complesso quadro dell'antropologia anglosassone degli anni '60 - un periodo di svolta nel quale la questione della religione e del rituale, proprio come negli esordi ottocenteschi della disciplina, svolge un ruolo cruciale. Ci permettiamo inoltre di rimandare a un nostro precedente lavoro (Dei-Simonicca 1990) per l'approfondimento di alcuni temi che qui affrontiamo solo per accenni, e che pure sono importanti per comprendere la *querelle* sul simbolismo: in particolare, la ripresa negli anni '60 di un fecondo dialogo tra filosofia e antropologia sui problemi della traduzione radicale, dell'universalità dei criteri di razionalità, del relativismo etico e cognitivo.

## 2. La centralità del problema religioso nell'antropologia classica

Nella storia dell'antropologia religiosa, col termine "intellettualismo" si è soliti indicare le teorie che fanno discendere le dottrine e le pratiche religiose dall'attività speculativa del pensiero individuale. Questo punto di vista viene generalmente attribuito, in modo abba-

stanza indistinto, all'Ottocento, alla cultura vittoriana e in particolare alla prima grande scuola di antropologia scientifica, quella cosiddetta "britannica" o "evoluzionista". I già ricordati Edward B. Tylor e James G. Frazer sono i due più noti e influenti esponenti di tale scuola e della concezione intellettualista. Entrambi questi autori, come molti loro contemporanei, pongono la religione al centro dei propri studi. Tylor le dedica l'intero secondo volume di *Primitive Culture*, opera la cui data di pubblicazione (1871), per una convenzione largamente accettata, segna l'inizio dell'antropologia moderna. Insieme alla magia, la religione è poi il tema di *Il ramo d'oro*, il fortunatissimo lavoro di Frazer (la cui prima edizione è del 1890) che ha influenzato a fondo l'intera cultura novecentesca e resta ancor oggi, probabilmente, il libro di antropologia più letto nel mondo.

Perché questa centralità del problema religioso nell'antropologia ottocentesca? Vi sono probabilmente diversi ordini di motivi, sia "esterni" che "interni" alla disciplina. Per quanto riguarda i primi, ad esempio, non si può dimenticare che molti antropologi erano coinvolti ideologicamente nello scontro tra visione scientifica e visione religiosa del mondo, così tipico della seconda metà del secolo scorso. Nel sottolineare la credenza religiosa come caratteristica distintiva dell'umanità "primitiva" o del pensiero "selvaggio", essi attaccavano implicitamente il dogmatismo dell'ortodossia loro contemporanea, mostrandolo come un superato retaggio del passato. La celebre teoria tyloriana sull' "animismo" (credenza in entità spirituali) come forma originaria e caratteristica minima comune di ogni religione, ad esempio, scaturisce da una simile *vis* polemica ancor più che da distaccate considerazioni speculative. Nel concetto di animismo Tylor include non solo certe credenze dei popoli primitivi, ma tutta una tradizione del pensiero occidentale che va da Platone, alla magia rinascimentale, a Swedenborg, fino allo spiritualismo, il misticismo religioso e le scienze occulte dell'Ottocento; come vi include buona parte dei riti, delle credenze popolari e degli usi linguistici diffusi nelle società più civilizzate. In *Primitive Culture*, l'analisi antropologica si fonde con la critica ideologica a una certa visione del mondo, a certe concezioni (neoplatoniche) della conoscenza, a certe pratiche

culturali - in nome di una prospettiva progressista, materialista e secolarizzata (si veda su questo punto il recente studio di A. Ciattini, 1995: 80, 106-8).

Questo impegno per così dire ideologico, che utilizza i materiali dell'etnologia per una critica culturale alla modernità, è stato talvolta caricaturizzato dagli studiosi novecenteschi - mossi da una diversa sensibilità e da una forte empatia verso il loro oggetto di ricerca. Ad esempio Evans-Pritchard, in una importante rassegna storica sugli studi di antropologia religiosa, fa rimarcare come quasi tutti i principali antropologi classici fossero "atei o agnostici", e condividessero le idee illuministiche sul pregiudizio religioso come fonte di tutti i mali della società:

Dobbiamo tener presenti le intenzioni di questi autori se vogliamo capire le loro costruzioni teoriche. Essi cercarono, e trovarono, nelle religioni primitive un'arma che pensavano di usare, con effetti deleteri, contro il cristianesimo. Se la religione primitiva poteva essere liquidata come aberrazione intellettuale, o miraggio prodotto da fattori emozionali, o attraverso la sua funzione sociale, si riteneva che anche le religioni più evolute potessero nello stesso modo essere screditate e scartate (1965: 61).

Questo «appassionato razionalismo», osserva Evans-Pritchard, conferisce alle teorie ottocentesche sulla religione «un tono presuntuoso», che può oggi apparire «irritante o risibile» (Ibid.). Anche se corretto, questo giudizio, è però parziale, e non tiene conto del particolare contesto storico in cui l'antropologia muoveva i suoi primi passi. Un contesto in cui, prima di tutto, non era affatto scontata nella cultura comune la legittimità di un'analisi storica e sociale della religione - un'analisi che prescindesse cioè dal principio dell'ispirazione divina della fede, dei testi sacri e del dogma. Si può ricordare ad esempio quanto accadde negli anni '70 del secolo scorso a W. Robertson Smith, il grande storico delle religioni ed ebraista che fu maestro dello stesso Frazer: sostenitore di un'interpretazione storicistica della Bibbia, e della tesi della verità figurativa e non letterale di alcune sue parti (contro la dottrina dell'ispirazione divina e della verità infallibile del testo sacro), fu processato per eresia dalla Free

Church scozzese, di cui era membro, interdetto dall'insegnamento e costretto a proseguire la sua carriera fuori dalla Scozia.

Il punto è che nella seconda metà dell'Ottocento non era ancora affermata quella "divisione del lavoro" tra scienza e fede che caratterizzerà invece (almeno in ambito occidentale) il Novecento - portando gli scienziati ad accettare l'autonomia e l'irriducibilità della sfera religiosa e, dall'altra parte, le autorità ecclesiastiche a non intromettersi nello studio scientifico del mondo naturale e della storia umana. Al contrario, lo scontro era aperto su tutti i fronti. In campo antropologico, la disputa si manifestava principalmente nella contrapposizione tra evolucionismo e degenerazionismo. Secondo quest'ultima posizione, le culture primitive sarebbero il frutto non tanto di un lento progresso dell'umanità a partire da un "grado zero" di civilizzazione, quanto, al contrario, del degrado di una originaria cultura superiore conferita all'uomo dall'intervento divino. Il degenerazionismo si opponeva non solo alle teorie evolucioniste, ma allo stesso principio generale di un'autonoma capacità di progresso insita nella cultura umana. Come affermava uno dei suoi più noti esponenti, l'arcivescovo di Dublino R. Whately,

gli uomini, lasciati al grado più basso della barbarie o anche in uno stato che si avvicinava al più basso in cui essi potessero vivere, non sarebbero stati, così come non erano stati, mai capaci di elevarsi da soli, senza aiuto, ad una condizione superiore (cit. in Stocking 1968: 124).

Sul piano della religione, secondo questa prospettiva, era possibile considerare le credenze pagane e quelle animistiche come corruzioni tardive di un monoteismo originario rivelato direttamente da Dio, più che fasi di un processo di pensiero autonomamente maturato nella cultura umana. Ora, l'ateismo ideologico che Evans-Pritchard lamenta negli antropologi della scuola evolucionista è da leggere in questo quadro: vale a dire, in contrapposizione al degenerazionismo e alla tesi del diretto intervento divino come base della cultura e della formazione delle idee religiose. Il loro problema era rivendicare la legittimità di una spiegazione integralmente umana della vita religiosa: era dunque inevitabile che si schierassero con nettezza su un versante della dispu-

ta ideologica del loro tempo, senza potersi permettere quella sospensione del giudizio e quell'atteggiamento empatico verso i fenomeni studiati che caratterizza invece l'antropologia novecentesca.

Oltre a ciò, c'è anche da dire che l'ateismo filosofico non implicava affatto insensibilità a certi aspetti, per così dire, etici ed emozionali della vita religiosa. Molti studiosi vittoriani rivelano, su questo punto, un atteggiamento estremamente ambivalente. Frazer ne è un chiaro esempio. Da un lato, egli era fermamente convinto che, attraverso il metodo comparativo, l'antropologia fosse destinata a smascherare la falsità della visione del mondo religiosa - un'idea che esprime attraverso inequivocabili metafore belliche. Nel 1900, introducendo la seconda edizione del *Ramo d'oro*, scrive in riferimento alle credenze religiose:

È un compito triste, e per certi versi ingeneroso, quello di colpire alla base credenze in cui le speranze e le aspirazioni dell'umanità hanno per lungo tempo cercato rifugio dalle tempeste e dalle tensioni della vita, come in un possente fertilizio. E tuttavia, è inevitabile che prima o poi le batterie del metodo comparativo facciano breccia in quelle venerabili mura [...] Attualmente stiamo solo puntando i cannoni: i cannoni non hanno ancora cominciato a parlare (Frazer 1911: I, xxv-xxvi).

Giudizi così netti sembrano implicare totale insensibilità a una certa dimensione della religiosità - il significato che essa può avere nella vita degli uomini, diciamo. E tuttavia, per tutta la sua vita Frazer avvertì con forza questo significato - come testimonia, nello stesso passo citato, il riferimento di tono elegiaco alle «tempeste e tensioni» della vita, alle «speranze e aspirazioni» dell'umanità. La religione rappresentava per lui il linguaggio della soggettività, l'unica possibile espressione di sentimenti profondi cui la sua cultura vittoriana non lasciava altri e più diretti sbocchi. Quando rievoca esperienze religiose direttamente vissute (in particolare quelle della sua infanzia, nei rari scritti autobiografici), Frazer lo fa sempre con tono affettuoso e malinconico; e soprattutto, quando parla dei testi sacri e della letteratura religiosa, mostra un'ammirata contemplazione che contrasta singolarmente con il vigoroso razionalismo delle sue teorie antropologiche. Non molto noto è il fatto che Frazer abbia pubblicato, nel

1895, in un intermezzo del suo lavoro scientifico, un'antologia di passi biblici «scelti per la loro bellezza letteraria». Nella Prefazione a questo volume egli scrive:

Vi è qui [nella narrazione biblica] tutta la febbre della vita - i suoi amori, speranze e gioie, le sue alte aspirazioni, la sofferenza, il peccato, il dolore [...] Questa può non essere scienza e storia, ma è almeno un impressionante scenario, un dramma grandioso: fuor di metafora, è nobile letteratura, e come tutta la nobile letteratura essa riesce a deliziare, ad elevare, a consolare (cit. in Ackerman 1987: 119-20)

Nell'opera frazeriana è costantemente presente una simile tensione tra la professione filosofica di ateismo e l'attrazione emozionale ed estetica per la vita religiosa. Una tensione che coincide per certi versi con quella tra scienza e letteratura, e tra influenze illuministe e romantiche - tipica non solo di questo autore ma, più in generale, della temperie culturale in cui l'antropologia scientifica si viene formando. In Frazer, per inciso, la tensione non è sciolta sul piano teorico; trova invece felice espressione sul piano stilistico e immaginativo, ed è forse questo il principale motivo della fortuna straordinaria del *Ramo d'oro*.

Tutto ciò, per mostrare come gli studiosi tardo-ottocenteschi corrispondano solo in parte all'immagine di positivisti tutti d'un pezzo che talvolta i manuali ne offrono. Tornando al nostro argomento principale, occorre sottolineare un altro motivo della centralità del problema religioso - questa volta un motivo, per così dire, meno ideologico e più "interno" all'epistemologia della nascente disciplina antropologica. Quest'ultima, per quanto aspiri allo statuto di scienza positiva e non meramente speculativa, non può fare a meno di poggiare su alcuni assunti filosofici: in particolare, su un modello di intelletto razionale e su una teoria della conoscenza. Sostanzialmente, il modello assunto è quello empirista: la conoscenza della realtà procede per via induttiva, sulla base di meccanismi percettivi e associativi che fanno parte della dotazione cognitiva di tutti gli uomini. La cultura è l'insieme delle conoscenze e delle pratiche che si consolidano cumulativamente nel processo di adattamento dell'uomo all'ambiente.

Ora, in quanto prive di un palese fondamento empirico, le credenze magiche e religiose rappresentano uno "scandalo" per questa teoria della conoscenza. Il fatto che siano radicate a fondo nella stessa tradizione culturale dell'Occidente non le rende affatto scontate - semmai, ancor più enigmatiche. Com'è possibile che un intelletto razionale produca e sostenga un sapere così poco realistico? Come dare della formazione di queste credenze un resoconto naturale - che prescindendo cioè dal principio dell'ispirazione divina? Nel porsi queste domande, la scienza positiva della cultura eredita una tematica classica del pensiero filosofico; e le risposte che essa fornisce risentono in particolare dell'impostazione dei grandi filosofi empiristi come Locke e Hume. L'illuminismo e il positivismo avevano sottolineato prevalentemente l'aspetto oscurantista della credenza religiosa, presentandola come una deviazione rispetto alla razionalità naturale; deviazione imposta dai potenti alle menti più deboli per tenerle sotto controllo. Un punto di vista ancora presente, ad esempio, nella famosa definizione marxista della religione come "oppio dei popoli". Questa spiegazione era però assai poco antropologica. Gli antropologi partivano dalla consapevolezza che la religione è profondamente radicata nelle culture tradizionali, per le quali rappresenta uno strumento primario di adattamento al mondo: considerarla un mero imbroglio di scaltri preti interessati al potere doveva apparir loro perlomeno riduttivo.

C'era dunque bisogno di radicare la religione all'interno di una teoria della conoscenza: e la teoria che Tylor, Frazer e molti dei loro colleghi assumono come base della loro elaborazione è per l'appunto quella di Locke, Hume e dell'empirismo classico. In questi pensatori è centrale il problema della formazione psicologica della credenza: in particolare, essi riescono a dar conto della costituzione di credenze non fondate nella realtà esperienziale in termini di procedure di pensiero sostanzialmente razionali. Per Hume, ad esempio, la credenza è fondata sui tre principi dell'associazione delle idee - contiguità, somiglianza, causa-effetto. Legami associativi chiaramente percepiti, e in cui si abbia esperienza ripetuta e sistematica di una relazione causa-effetto, danno luogo a credenze giustificate; laddove

associazioni di idee più vaghe, motivate da generica prossimità o somiglianza ma non supportate dall'evidenza di un legame causa-effetto, producono credenze infondate e fantasiose. Gli esempi che Hume fornisce di queste ultime - nel *Trattato sulla natura umana* - sono tratte proprio dall'ambito religioso - in particolare, da quelle «strane superstizioni» che sono i «riti della religione cattolica romana» (I, 3 [8]; Hume 1982: 114 sgg.).

### 3. *Intellettualismo*

Nell'epistemologia humeana è già contenuto il nucleo della teoria intellettualista della religione. Sia Tylor che Frazer ritengono che il pensiero magico e religioso si origini da un uso errato - cioè non fondato empiricamente - dell'associazione delle idee. Per il primo, come già accennato, elemento comune e originario di ogni sistema religioso è l'anima. Anima è un' "idea" o una "credenza" prodotta da scorrette inferenze che il "filosofo selvaggio" trae dalla sua osservazione delle cose, in particolare dall'esperienza di fenomeni come il sonno, la morte, i sogni e le visioni. Una volta partorita e consolidata, questa credenza si svilupperebbe poi per via analogica in forme sempre più complesse. Buona parte di *Primitive Culture* è dedicata alla ricostruzione ipotetica di questo sviluppo - dei vari passaggi che, dall'elementare credenza animistica, hanno condotto fino alle grandi costruzioni delle religioni politeistiche e monoteistiche. Il gusto evoluzionista per la partizione della storia universale in stadi di sviluppo può trovare qui piena soddisfazione: tutta la fenomenologia religiosa conosciuta (quella storica come quella attuale) si guadagna un posto in un grandioso schema di sviluppo, ordinato secondo la direttrice arretratezza-progresso.

Per Frazer, i principi humeani della contiguità e della similarità divengono le due grandi "leggi della magia simpatica", teorizzate a partire dalla seconda edizione del *Ramo d'oro* (1900). La sua teoria è ben nota. Il pensiero magico rappresenta la prima fase di evoluzione culturale dell'uomo - in un modello tripartito che vede ai gradini suc-

cessivi la religione e la scienza. Di fatto, per Frazer la magia ha molto in comune con la scienza, giacché entrambe ordinano il mondo secondo leggi di validità universale ed oggettiva, che esistono e funzionano indipendentemente dal soggetto conoscente. Il problema della magia è che le sue associazioni non sono verificate in modo sperimentale, e scambiano la semplice somiglianza e contiguità per reali nessi causali. La religione, per Frazer, nasce dalla constatazione della falsità dei nessi magici. Ciò la porta tuttavia su una strada ancor più illusoria: giacché essa si allontana dall'idea di un ordine indipendente della natura, ipotizzando invece come causa dei fenomeni naturali l'azione di capricciose entità spirituali antropomorfe. La credenza in dèi e spiriti sarebbe infine soppiantata dalla scienza, una "magia vera" che reintroduce il principio dell'ordine naturale ma questa volta su basi sperimentali.

Di fatto, nelle sue opere, Frazer non sempre riesce a tener ferma la distinzione tra magia e religione, riconoscendo che nella gran parte dei casi storici ed etnografici esse si fondono in modo inestricabile. Di più, sembra egli stesso il primo a non credere al proprio schema evolutivo: poiché è chiaro che considera molto più avanzato e "razionale" il concetto magico di ordine naturale rispetto alla concezione religiosa di un universo in balia di capricciose divinità, influenzabili solo attraverso la preghiera. Nel *Ramo d'oro*, Frazer definisce la magia «sorella bastarda della scienza»; e se i suoi critici moderni hanno messo l'accento sull'arroganza etnocentrica dell'attributo "bastarda", occorre anche notare le implicazioni di quel riconoscimento di parentela, tutt'altro che scontato nella cultura tardo-ottocentesca. In ogni caso, anche la religione germoglia dal ragionamento e, non meno di magia e scienza, rappresenta un modello di ordinamento del mondo naturale.

La teoria empirista della conoscenza permette dunque agli antropologi della scuola britannica di riconoscere una fondamentale razionalità al pensiero e al comportamento religioso. La loro argomentazione è più o meno questa: si riconduca prima di tutto il grande edificio culturale della religione (fatto di dottrine, rituali, sentimenti morali, millenni di storia) ad alcuni principi semplici e fondamentali (l'idea

di anima, le leggi simpatiche); quindi, si dimostri che tali principi sono (o potrebbero essere in modo plausibile) i risultati di un ragionamento, di una catena di pensiero, che ciascuno di noi potrebbe ragionevolmente compiere - date certe condizioni "primitive" di esperienza, da un lato, e dall'altro le leggi universali della psicologia associativa. In questo modo, è dimostrata la razionalità della religione.

Questa spiegazione è stata spesso criticata per il suo carattere meramente ipotetico, e per il fatto di fondare la religione su un errore. Tali critiche non colgono però pienamente nel segno. Per quanto riguarda la prima, cioè la natura ipotetica della spiegazione, è vero che non potremo mai sapere se il "filosofo selvaggio" ha seguito effettivamente quel percorso di associazioni ideali e inferenze logiche per giungere a una certa credenza. Ma per Tylor e Frazer ciò è irrilevante, ed è invece sufficiente ammettere la plausibilità del percorso. L'importante è che vi sia almeno un percorso possibile, almeno un modo in cui una "mente razionale" come quella descritta da Hume potrebbe pervenire alla credenza religiosa. La scoperta di percorsi alternativi non scalfirebbe la loro tesi generale. In altre parole, non importa se gli aborigeni australiani non hanno ragionato proprio in quel modo per giungere a immaginarsi, poniamo, un totem. Gli intellettualisti sanno benissimo che le loro speculazioni in proposito sono incerte e inverificabili (e infatti cambiano spesso idea in proposito, come nel caso di Frazer, che su temi quali il mito, il rito e il totemismo presenta sconcertanti oscillazioni teoriche, e giunge a sostenere tesi reciprocamente incompatibili anche all'interno di una stessa opera). Ai loro fini, tuttavia, basta ammettere che gli aborigeni *avrebbero potuto* ragionare in quel certo modo: la plausibilità del ragionamento loro attribuito è una spiegazione sufficiente, se non necessaria, del fenomeno in questione.

La seconda critica ricordata riguarda la possibilità di fondare la religione su un errore intellettuale. Questa attribuzione di errore, inevitabile corollario della tesi intellettualista, è parsa a molti pensatori novecenteschi (fra i quali spiccano Durkheim e Wittgenstein) crudamente etnocentrica, e irrispettosa della dimensione morale della fede. Indubbiamente, si tratta di una prospettiva singolarmente ristretta sul

fenomeno religioso - soprattutto se la guardiamo dall'angolo visuale del tardo Novecento. Tuttavia, nella logica argomentativa di Tylor o Frazer, l'attribuzione di errore non suscita particolari problemi. Nel quadro della psicologia empirista che essi assumono, l'errore non è affatto un'aberrazione: al contrario, è la normalità, la naturale condizione in cui gli esseri umani si trovano immersi. Il loro modo di conferire razionalità alla religione è considerarla come una specie di teoria scientifica sballata, e trattarla con tutto il rispetto che nella storia della scienza si riconosce a vecchie e gloriose teorie ormai obsolete.

Il punto è semmai che l'errore attribuito ai "selvaggi" (ma anche all'uomo religioso contemporaneo) è un po' troppo clamoroso e puerile per risultare convincente: solo i bambini, non essendo stati abbastanza esposti all'esperienza, possono confondere in modo così radicale realtà e speculazioni fantastiche. E, soprattutto, troppo grande è la sproporzione tra la banalità dell'errore (una semplice speculazione o inferenza infondata, appunto) e le sue conseguenze, vale a dire un'intera concezione della vita, un intero sistema di istituzioni sociali, riti e dottrine. Non c'è nulla di scandaloso nello scambiare un'associazione ideale per un'associazione reale: ma che un simile errore assuma forza tale da fondare un sistema culturale e morale, un certo tipo di rapporto tra uomo e mondo, appare assai improbabile. Ludwig Wittgenstein, nelle sue celebri note degli anni '30 sul *Ramo d'oro* di Frazer, espresse questo punto con particolare efficacia ed ironia. «Frazer sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore», scrive; ed aggiunge, per chiarire meglio la natura dell'ingenuità intellettualista: «nei libri per le scuole elementari sta scritto che Attila intraprese le sue grandi guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono» (Wittgenstein 1975: 28).

È questa sproporzione tra l'effetto e la causa presunta a colpire la sensibilità novecentesca, facendo apparire le tesi intellettualiste improbabili e leggermente ridicole. Dobbiamo però osservare che le ingenuità interpretative in cui cadono autori come Tylor e Frazer dipendono non tanto dal programma intellettualista in sé, vale a dire dal tentativo di comprendere pratiche culturali in relazione a procedure di costruzione della conoscenza, quanto dalla teoria della razio-

nalità di cui essi si servono - vale a dire la psicologia associazionista, con il suo individualismo ed empirismo radicali. Essa lascia fuori dalla comprensione dei fatti religiosi due tipi di fattori, che invece saranno centrali per le scienze umane novecentesche: da un lato, i fattori psichici di natura non direttamente razionale, come quelli emotivi o inconsci, dall'altro le determinanti sociali del comportamento e dello stesso pensiero individuale. A fronte di programmi di ricerca come quelli enunciati a inizio secolo dalla psicoanalisi, poniamo, o dalla sociologia durkheimiana, le tesi intellettualiste appariranno di un'ingenuità disarmante: l'ingenuità che tanto irriterà Wittgenstein, appunto, e che spiega il rapido declino di quelle tesi all'interno della stessa antropologia (anche se esse manterranno a lungo una certa presa popolare, per così dire, tra i non specialisti).

Nei manuali di storia dell'antropologia, le tesi intellettualiste sono per lo più trattate con divertita condiscendenza - sciocchezze che interessano solo perché propedeutiche a un reale atteggiamento scientifico, un po' come la teoria del flogisto o l'alchimia rinascimentale. Tylor e Frazer vi appaiono come progenitori un po' rozzi e privi di fantasia; per un'ironica nemesi storica, viene loro attribuita quella stessa ingenuità che essi attribuivano ai "selvaggi". Si ha l'impressione che l'intellettualismo non sia una posizione ponderata e sostenuta con piena consapevolezza, ma un metodo fallace in cui si cade per mera insipienza, per l'incapacità anche soltanto di immaginare una plasmazione dei modelli culturali che avvenga al di fuori della coscienza individuale. Questo stereotipo da manuale va almeno in parte corretto. Per molti studiosi tardo-vittoriani l'intellettualismo rappresenta infatti una precisa scelta di campo, in relazione alle grandi dispute culturali del loro tempo. In particolare, a loro interessava dimostrare il ruolo prioritario del pensiero razionale nella determinazione del comportamento umano, nella nascita delle civiltà, nel progresso storico ed evolutivo. Ai loro occhi, l'idea che certi fatti culturali possano originarsi in processi vitali non pienamente controllati dalla coscienza razionale (ad esempio in processi meramente biologici, emotivi, inconsci, o relativi ad una oscura "psiche collettiva") è oscurantista. Essa garantisce immunità alla religione, alle superstizio-

ni e agli errori umani di fronte al tribunale della ragione; e, soprattutto, rischia di minare la fiducia nel progresso intellettuale come motore dell'evoluzione.

Dunque, non è che gli intellettualisti non concepissero neppure la possibilità di un'origine inconscia o sociale della religione: la concepivano ma la respingevano positivamente. Prendiamo ancora Frazer. Egli fu impegnato fin dalle sue prime opere a sostenere la tesi della priorità del mito rispetto al rito (la tesi, cioè, che sia storicamente che logicamente il secondo è conseguente al primo), a fronte dell'opinione di alcuni suoi autorevoli contemporanei. La tesi opposta, fra l'altro, era sostenuta dallo studioso che può esser considerato il vero e proprio maestro ed ispiratore di Frazer, vale a dire il semitista e storico delle religioni William Robertson-Smith (cui è dedicato *Il ramo d'oro*). Nei suoi studi sulle origini della religione ebraica (pubblicati postumi nel 1889), Robertson-Smith riteneva di aver individuato come forma più antica di culto una festa collettiva basata sull'uccisione sacrificale e sul consumo alimentare di un animale totemico. La sua analisi di questa cerimonia proto-religiosa si basava su due principi fondamentali. In primo luogo, si trattava di un rito caratterizzato da comportamenti festivi e da un forte coinvolgimento emotivo, da cui era assente ogni componente di riflessione speculativa e razionale. In secondo luogo, il rito aveva carattere collettivo, e rappresentava essenzialmente un'esperienza di partecipazione sociale, un momento cruciale in cui un gruppo umano poteva sentirsi «percorso da una comune emozione» (Robertson-Smith 1889: 255). La religione antica, afferma Robertson-Smith, riguarda la società e non l'individuo: il suo contenuto implicito è anzi proprio la dipendenza dell'individuo dalla comunità di cui fa parte. Come egli si esprime, «ogni atto del culto esprimeva l'idea che l'uomo non vive per sé solo, ma per i suoi simili, e che questa unione di interessi sociali è la sfera alla quale presiedono gli dèi» (Ibid.).

Questo tipo di idee "ritualiste" circolerà largamente nell'antropologia a partire dai primi anni del nuovo secolo: sarà ripresa e amplificata in Francia dalla scuola durkheimiana e, nello stesso contesto britannico, da Marett prima e quindi, con un'angolatura particolare,

da Malinowski, Radcliffe-Brown e dall'intero movimento funzionalista. Frazer visse abbastanza a lungo da assistere a tutti questi sviluppi - e per opporvisi strenuamente. Vi sono passi di un carteggio del 1911 con R. R. Marett, il successore di Tylor nell'insegnamento di antropologia ad Oxford, che chiariscono i motivi forti della sua persistente scelta intellettualista. Marett, proprio nella conferenza inaugurale del suo insegnamento oxoniense, aveva sostenuto esplicitamente che «il rito è storicamente precedente al dogma»; nel senso che le dottrine e i miti nascono come tentativi di razionalizzare e spiegare riti preesistenti, che a loro volta sono basati non sulla riflessione razionale ma su comportamenti irriflessi e collettivi. Inoltre, aveva attribuito (giustamente) proprio a Robertson-Smith la paternità di questa tesi. Frazer reagisce con veemenza a questa attribuzione, e (contro ogni evidenza testuale, peraltro) tenta di dimostrare che l'amico e maestro Robertson-Smith era un sostenitore dell'intellettualismo: che, anzi, «lo scopo centrale delle sue ricerche era scoprire l'idea (il dogma, il mito, o comunque vogliamo chiamarlo, in breve il pensiero) sul quale il rito si fonda». L'interpretazione frazeriana di Robertson-Smith è forzata e discutibile, ma i motivi della sua avversione al ritualismo appaiono assai chiari:

Poiché sembra [...] che nelle forme più basse della vita animale - protozoi, infusori, o che altro - i movimenti precedano il pensiero, o ciò che corrisponde al pensiero in questi esseri elementari, si è inferito che universalmente l'esecuzione del rituale religioso debba aver preceduto l'invenzione di una teoria o un dogma. Io non credo che abbiamo alcun diritto di compiere un così prodigioso balzo dai protozoi agli uomini. Il rituale religioso, anche quello dei selvaggi più arretrati, è un fenomeno estremamente e altamente complesso di pensiero, sensazione ed azione: compararlo e porlo sullo stesso livello delle contrazioni e dei movimenti di protozoi, infusori, molluschi e simili è, a mio parere, del tutto illegittimo. Il rituale selvaggio, per come io l'ho studiato, mi sembra portare chiaramente stampata su di sé l'impronta della riflessione e dell'intenzionalità, non meno delle azioni degli uomini civilizzati [cit. in Ackerman 1987: 227]

Certo, sul piano empirico può esser difficile ricondurre ogni rituale alla riflessione intenzionale che l'ha generato. Ad esempio quell'o-

originale riflessione può esser stata dimenticata, e magari sostituita da successive e posticce giustificazioni del rituale, che lo studioso deve scartare; o più semplicemente, la riflessione può non esser mai stata formulata discorsivamente in un dogma o in un mito etc. Ma ciò che conta è il principio della priorità del pensiero:

Ogni rituale è preceduto, nelle menti degli uomini che lo istituiscono, da un preciso corso di ragionamenti, anche se questi ragionamenti possono non essere stabilmente formulati in parole e promulgati come dogma (Ibid.: 227-8)

La preoccupazione di Frazer è evidentemente quella di tener fermo, da un lato, il principio dell'unità intellettuale del genere umano - e, di conseguenza, la scelta metodologica di spiegare le azioni dei "selvaggi" e quelle dei "civilizzati" nello stesso modo; dall'altro, il principio che è il pensiero a guidare l'evoluzione culturale, e che questo distingue l'uomo (non importa se "selvaggio" o "civilizzato") da ogni altro essere naturale. Se i miti (i dogmi, il pensiero) non fossero che giustificazioni a posteriori dei rituali, e se questi ultimi affondassero le radici nella mera biologia, o nell'opacità di stati emotivi e inconsci, o peggio ancora in quell'«effervescenza collettiva» di cui parlavano Robertson-Smith e Durkheim - se così fosse, un abisso di irrazionalità si spalancherebbe di fronte allo studioso dell'uomo, e diverrebbe impossibile ricostruire razionalmente l'evoluzione della cultura.

Nell'assumere questa posizione radicale, Frazer appare indubbiamente chiuso agli stimoli culturali del primo Novecento, e ostinatamente asserragliato in una visione vittoriana. Il suo selvaggio assomiglia effettivamente troppo ad un «pastore inglese del nostro tempo», come osservava sarcasticamente Wittgenstein (1975: 23). D'altra parte, tuttavia, egli dimostra anche lucidità critica verso certi esiti irrazionalistici del nuovo clima culturale: in particolare, verso la tendenza a rappresentare l'esperienza religiosa (in specie quella "primitiva") come una dimensione altra e separata della vita psichica, dominata dall'affettività e dalle «partecipazioni mistiche», come si esprimeva Lévy-Bruhl (significativamente citato da Marett a sostegno della posi-

zione ritualista). Una dimensione che può essere vissuta ma non pensata, e che non è dunque penetrabile da alcuna comprensione razionale. Frazer è evidentemente preoccupato di porre un argine a questi orientamenti, e lo fa tenendo fermo il primato dell'intelletto individuale come chiave ultima di comprensione di ogni fenomeno culturale. Soluzione ingenua e riduzionistica, certo: ma non più di quelle che in quegli anni aggiravano il problema della razionalità della religione semplicemente segregandola - postulando come suo dominio una sfera psichica irriflessiva, mistica, prelogica o partecipativa, che resterebbe rigidamente separata dalla sfera della razionalità cognitiva.

#### 4. *Simbolismo*

Non tutte le reazioni del primo Novecento all'intellettualismo sono di questo genere. La più complessa e importante, quella della scuola francese di Durkheim e Mauss, prende anzi molto sul serio il problema della razionalità cognitiva della religione e del suo rapporto con la visione scientifica del mondo. La critica di questi autori all'intellettualismo è un po' dello stesso tipo della critica kantiana all'empirismo classico. La religione, per loro come per Tylor e Frazer, è una cosmologia, uno strumento di ordinamento del mondo e dell'esperienza. La sua visione, tuttavia, non si forma pezzo per pezzo da una catena di percezioni errate o inferenze scorrette che hanno luogo nella mente di un soggetto individuale. Al contrario, essa poggia su categorie o concetti che per l'intelletto individuale sono date a priori - pur avendo, nel linguaggio kantiano, carattere sintetico. Queste categorie, che gli studiosi francesi chiamano rappresentazioni collettive, derivano la loro necessità da un'origine sociale. Esse sono radicate in rituali collettivi di coesione comunitaria, o esprimono proprietà fondamentali dell'organizzazione sociale. È solo sul loro sfondo che il sapere empirico individuale può articolarsi, così come la vita relazionale di una persona si articola sullo sfondo di norme sociali che le preesistono e non sono create o messe in discussione volta per volta (se ne possono mettere in discussione alcune solo tenendo ferme delle altre; e lo stesso vale probabilmente per gli assunti cognitivi).

È questo l'approccio sviluppato da Mauss e Durkheim nei rispettivi celebri lavori sulla magia e sulla religione (Hubert-Mauss 1902, Durkheim 1912). Queste opere tratteggiano una teoria sociologica della conoscenza, che sembra in grado di affrontare la comparazione tra sistemi cognitivi radicalmente differenti, come appunto religione, magia e scienza (i tre grandi stadi frazeriani), all'interno di uno stesso quadro di riferimento. Anche il pensiero scientifico, logico e classificatorio si fonda infatti su rappresentazioni collettive; anzi, spesso certi assunti scientifici non sono che la riformulazione secolarizzata di rappresentazioni collettive di natura magica o religiosa (v. anche Durkheim-Mauss 1902, Hubert-Mauss 1909). Vi è dunque fra religione e scienza una fondamentale commensurabilità, se non continuità: il requisito dell'intellettualismo sembra così soddisfatto, senza bisogno di attribuire all'uomo religioso grossolani errori logici o empirici, né di farlo apparire troppo simile a un pastore protestante del XIX secolo.

Tuttavia, le più influenti scuole antropologiche della prima metà del '900 non seguono fino in fondo questa promettente pista, che coniuga gli aspetti sociali e quelli cognitivi della religione. Colgono e sviluppano invece due elementi della riflessione durkheimiana che portano in direzione assai diversa: la funzione sociale della religione e la dicotomia sacro-profano. In *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) Durkheim sostiene che alla base di ogni credenza religiosa sta la separazione tra un ambito di "cose" considerate come sacre e un ambito di "cose" profane, e che gli stessi riti religiosi nascono come regole di condotta riguardanti il rapporto dell'uomo con quanto viene classificato come sacro. Si tratta di una distinzione tra due ordini di realtà, radicati in generi diversi di esperienza. La realtà profana poggia sull'esperienza ordinaria e sensibile del mondo naturale, quella sacra sull'esperienza che l'individuo ha della vita sociale; in particolare, cruciali per la formazione del sacro sono quelle esperienze di "effervescenza collettiva" - che Durkheim descrive in alcune pagine tanto suggestive quanto datate del suo libro - per il cui tramite gli esseri umani sono introdotti in una dimensione esistenziale che trascende la dimensione della vita privata e delle rappresentazioni individuali.

Ora, la tesi della opposizione sacro-profano come "essenza" della religione è in palese contrasto con l'idea (pure espressa con forza in *Le forme elementari*. . ., oltre che in altre opere durkheimiane) del radicamento nelle rappresentazioni collettive dello stesso pensiero profano - ad esempio della logica, dei sistemi di classificazione, dei saperi naturalistici etc. È una tesi che Durkheim introduce per rispondere in modo non intellettualistico al vecchio problema delle origini della religione. Come nasce la religione? Non certo da un madornale errore del "filosofo selvaggio", è la risposta "moderna" di Durkheim; ma dall'esperienza che gli uomini hanno della società come alterità radicale, come una forza onnipotente percepita come esterna e distinta dalla propria individualità. Gli attributi di Dio o del mondo dello spirito - la pervasività, l'onnipotenza, il diritto di imporre leggi e divieti pratici e morali, etc. - equivalgono per l'appunto agli attributi che la società possiede nei suoi rapporti con l'individuo (un argomento che implica peraltro una costituzione dell'individualità già compiuta e precedente all'attivazione di relazioni sociali, e che contrasta, all'interno della stessa scuola francese, con le successive osservazioni maussiane sull'origine sociale del concetto di persona).

Proprio per questo particolare radicamento nell'esperienza, la pratica e il pensiero religioso rispondono a peculiari criteri di razionalità, e non possono esser commisurati ai criteri che governano il senso comune e l'azione ordinaria e realisticamente orientata; con il che, Durkheim e molti dei suoi successori vogliono dimostrare l'insensatezza degli approcci illuministici e riduzionisti, che vedono l'essenza della religione nella sua falsità, nella mancata corrispondenza alla realtà, nell'impossibilità della verifica empirica e così via. La religione trae origine e opera interamente nell'ambito delle relazioni sociali: rende rappresentabile la società per l'individuo, si pone anzi come elemento costitutivo di quella coscienza morale che trasforma l'individuo in un attore sociale. «Poiché la società può esistere solo nelle coscienze individuali e attraverso di esse, bisogna pure che penetri e si organizzi in noi», scrive Durkheim (1912: 232): e questa penetrazione avviene tramite i simboli e i rituali religiosi, che si configurano dunque come elementi primari di aggregazione sociale. In defini-

tiva, attraverso il modellamento delle coscienze, i precetti di comportamento, le pubbliche cerimonie etc. la religione favorisce, rafforza o persino rende possibile la coesione della società.

In questo modo, l'idea della funzionalità sociale di credenze e pratiche religiose si lega strettamente al problema del loro significato e della loro razionalità. Non si tratta solo di riconoscere che la vita religiosa avviene all'interno di un concreto contesto entro cui può svolgere un ruolo sociale, politico, istituzionale; di più, si identifica in questo ruolo sociale l'essenza e il senso stesso della religione. In altre parole, la funzione sociale è costitutiva del fenomeno religioso, e non un suo attributo occasionale o contingente; se vogliamo, ne rappresenta la spiegazione. Così, al problema posto dai primi antropologi - come siano razionalmente possibili il pensiero e la pratica religiosa - si risponde che sono funzionali al sistema sociale.

È difficile dire se e come possano conciliarsi in Durkheim l'idea di una continuità tra religione e scienza, ovvero tra rappresentazioni collettive e pensiero razionale, e l'idea della fondamentale dicotomia sacro-profano. Horton, in un saggio successivo a quello che qui presentiamo (1973a), sostiene che quest'ultima svolge un ruolo secondario e accessorio nell'opera del sociologo francese. E tuttavia, come detto, i seguaci e interpreti di Durkheim all'interno della nascente antropologia sociale insistono proprio su questo punto, che diviene il nucleo della posizione cosiddetta simbolista. Su tale posizione si schierano ad esempio sia che Radcliffe-Brown, le due "anime" della moderna antropologia anglosassone. Nei rispettivi e fondativi studi sulle Trobriand (v. soprattutto Malinowski 1922, 1926a) e sulle Andamane (Radcliffe-Brown 1922), entrambi questi autori colgono l'essenza della religione nei "sentimenti morali" che essa produce e che rendono possibile la coesione della società - o almeno la rafforzano e proteggono da rischi di sgretolamento.

In Malinowski, per la verità, la tesi funzionalista assume anche una dimensione psicologica: religione e magia svolgerebbero una funzione specifica nei confronti degli individui, intervenendo a colmare (sia pur fittiziamente) i vuoti della loro padronanza empirica e tecnica della realtà, e sostenendoli così a fronte di possibili crisi esistenziali

di sfiducia. Questa tesi psicologica è invece radicalmente respinta da Radcliffe-Brown, non per la sua implausibilità, ma perché irrilevante per un approccio socio-antropologico, il cui unico oggetto legittimo e "reale" è il sistema sociale. Per lui, di fatto, la religione stessa non è di per sé un oggetto autonomo del sapere antropologico: essa interessa solo in quanto gioca un ruolo nel sistema sociale. Una teoria della religione ha senso solo come parte di una più generale teoria della società: il che porta Radcliffe-Brown a disdegnare ogni riflessione più o meno speculativa sull' "essenza" del fenomeno religioso e sulla sua natura epistemica (inclusa la dicotomia sacro-profano, che tuttavia accetta di fatto come ipotesi interpretativa). Punto di vista, questo, che avrà grande fortuna in tutta la stagione più classica dell'antropologia sociale, propensa a giudicare illegittime e meramente speculative le vecchie domande sulla razionalità del pensiero religioso, sul raffronto religione-scienza e così via, concentrandosi invece unicamente sul funzionamento delle pratiche religiose o magiche all'interno del sistema socio-istituzionale. Approccio fruttuoso e interessante, che non dev'esser però confuso con una teoria del fenomeno religioso: giacché, come osserva Spiro nell'importante contributo presentato in questo volume, le conseguenze sociali della religione spiegano la società e non la religione stessa.

Con Malinowski, per tornare a lui, la dicotomia sacro-profano diviene la base di una vera e propria metafisica antropologica, su cui costruire una "teoria scientifica della cultura". Egli identifica la razionalità umana con quel dominio dell'ambiente naturale che ogni comunità, per quanto "primitiva", riesce a perseguire per mezzo di «una notevole quantità di conoscenze basate sull'esperienza e costruite con la ragione» (1948: 37). Questa razionalità si esprime in una categoria di atti che, con Durkheim, Malinowski definisce appunto "profani", e che corrispondono di fatto agli atti tecnici e all'ambito del lavoro e dell'economia; ad essi si contrappongono gli atti "sacrali", definiti come «tradizionali», «circondati da regole speciali di comportamento», «compiuti con timore e reverenza», ma che di fatto sono identificabili solo per contrasto con gli atti tecnici. Non importa quale sia la convinzione degli attori sociali: ciò che noi non

riconosciamo come tecnica può esser compreso solo come comportamento simbolico e rituale.

Di più, Malinowski è convinto che gli atti tecnici o profani non abbiano carattere meramente empirico, ma implicino al contrario procedure di pensiero (teorizzazione, astrazione etc.) che sono proprie della scienza. Collocandosi in una grande tradizione empirista, egli considera la scienza come un'estensione del senso comune - laddove l'epistemologia novecentesca tende per lo più a contrapporre scienza e senso comune (ed è questo, come vedremo, il nucleo dell'argomentazione di Horton). «L'atteggiamento scientifico è antico quanto la cultura», scrive Malinowski, e «la definizione minima della scienza deriva da qualsiasi attività pratica» (1944: 20). Il sapere empirico dei "primitivi" incorpora già - pur se in modo non formalizzato - i principi della scienza: in particolare, un'attenta capacità di osservazione e di «isolamento dei fattori reali e rilevanti in un dato processo», l'induzione da queste osservazioni di leggi generali, e la loro verifica tramite l'applicazione pratica (Ibid.: 20-1). Così, il nativo delle Trobriand che costruisce una canoa non sa solo applicare in pratica le leggi del galleggiamento, i principi di equilibrio e di applicazione di una leva, etc., ma «deve avere anche in mente questi principi» (Malinowski 1926a: 44).

In altre parole, come un personaggio di Molière, il costruttore trobriandese di canoe descritto da Malinowski è uno scienziato senza sapere di esserlo. Allo stesso modo, quando compie incantesimi sulla canoa per favorire la navigazione, egli sa (pur non avendone piena consapevolezza discorsiva) di star compiendo un atto simbolico, il cui fine ultimo non è l'efficacia pratica. Per Malinowski infatti gli attori sociali sono sempre in grado, in ultima analisi, di distinguere le credenze e le pratiche empiricamente fondate (il senso comune, la tecnica, i saperi naturalistici e proto-scientifici) da quelle rituali di carattere magico-religioso, che non sono invece fondate nell'esperienza. Anche quando a queste ultime sono attribuite verità ed efficacia, quando cioè prendono la forma di asserzioni sul mondo naturale e di attività volte a un fine concreto, nondimeno esse restano distinte "nella mente" degli attori. Un punto ribadito da Beattie (nel

saggio di questo volume), quando afferma che il carattere simbolico (in contrapposizione a pragmatico) del rito sarebbe riconosciuto dai suoi stessi praticanti «qualora vi riflettessero a fondo».

Si tocca qui un problema centrale per l'approccio simbolista. Per salvare l'attore rituale e il pensatore religioso tradizionale dall'accusa di irrazionalità, Malinowski (seguito da Beattie) ritiene di dovergli attribuire la stessa costituzione epistemologica dello scienziato moderno. La distinzione tra sacro e profano, empirico e non-empirico, è per lui autoevidente, parte integrante della "razionalità naturale" (come si esprime Barnes) di tutti gli esseri umani. Non si limita dunque ad affermare che nella cultura trobriandese esiste una distinzione tra empirico e non empirico, ma ritiene che i confini tra i due ambiti debbano essere alle Trobriand e dappertutto gli stessi - vale a dire, quelli che "Noi" riconosciamo (noi occidentali, moderni, scientificamente orientati o presunti tali). D'altra parte, perché il simbolismo possa svolgere la sua funzione di sostegno psicologico o di integrazione sociale, occorre che sia preso sul serio, che cioè lo si consideri vero ed efficace. Se vi fosse una perfetta consapevolezza della reale inefficacia degli incantesimi sulle canoe, essi sarebbero probabilmente abbandonati, o diventerebbero qualcosa di completamente diverso. Ciò crea un problema per l'approccio simbolista, che Malinowski e Beattie risolvono postulando una sorta di falsa coscienza dell'agente rituale: egli deve credere all'efficacia del rito, ma "in fondo", nell'intimo della sua costituzione epistemica, deve saper distinguere l'azione reale da quella rituale.

Questo punto viene criticato, all'interno dello stesso versante simbolista, da Leach, il quale lucidamente osserva che Malinowski

assume costantemente che l'uomo primitivo compia una fondamentale distinzione categoriale tra i fatti e le finzioni, usando criteri che potrebbero esser benissimo accettati da John Stuart Mill [...] Egli stesso trovava autoevidente la distinzione tra il razionale e il metafisico, e riteneva che dovesse risultare autoevidente anche per i trobriandesi [...] Dove sbagliava era nel ritenere che l'uomo comune [occidentale] distingua in modo chiaro e coerente tra il magico e il non-magico [...] Avrebbe fatto meglio a insistere sul fatto che gli stessi europei, come i trobriandesi, sono comunemente incapaci

di distinguere tra le due categorie. Nel tentativo di provare che i selvaggi delle Trobriand, dopo tutto, non sono affatto selvaggi, egli si sforza di imporre su di loro una precisione classificatoria che di solito è richiesta solo ai logici di professione [Leach 1957: 128-9].

Leach vuol dire che per la tesi simbolista non è essenziale attribuire la consapevolezza della distinzione tra empirico e simbolico a ogni singolo attore. Tuttavia questa attribuzione è coerente con le basi stesse del simbolismo: se infatti il sapere empirico si fonda sull'esperienza e sull'induzione, cioè su procedure cognitive prettamente individuali, ne segue che ogni singolo attore razionale dev'essere in grado di demarcarlo dal resto delle credenze e delle pratiche. La critica di Leach va forse oltre le sue stesse intenzioni, segnalando un potente pregiudizio filosofico ed etnocentrico alla base del simbolismo, che trasforma il "selvaggio" in un filosofo molto più di quanto facesse Tylor: per salvarne la razionalità, gli attribuisce una costituzione epistemica ricalcata non tanto su quella dei moderni individui occidentali, quanto sugli ideali normativi dell'empirismo filosofico.

Discende da qui anche la principale difficoltà metodologica del simbolismo: per far combaciare la nostra ideale demarcazione tra empirico e non-empirico con quella praticamente usata in altre culture, occorre interpretare come metaforiche delle credenze che i nativi intendono invece alla lettera, e interpretare come meramente espressive delle azioni che gli attori considerano invece volte ad un fine pragmatico. È questo il nucleo del dibattito fra Leach e Spiro sul problema dell'ignoranza dei meccanismi fisiologici del concepimento tra gli aborigeni australiani: che cosa giustifica la reinterpretazione in chiave simbolica di credenze che i nativi presentano invece come fattuali, come asserzioni riguardanti l'ordine e il funzionamento del mondo naturale? Per i simbolisti, è l'eccessivo scostamento dal nostro ideale di ciò che è "empiricamente fondato" a richiedere la reinterpretazione; laddove Spiro e gli intellettualisti la ritengono illegittima e arbitraria, a meno che quella credenza non sia palesemente usata in modo metaforico e non letterale dai nativi stessi.

I simbolisti, naturalmente, devono a questo punto spiegare il diva-

rio tra la prospettiva "etica" e quella "emica" sulla religione. Perché una credenza o una pratica, che sono simboliche nella loro essenza (punto di vista "etico"), sono considerate o almeno esplicitamente presentate come vere e strumentali dagli attori sociali (punto di vista "emico")? In altre parole, come si può sostenere che una credenza ha un significato simbolico che i suoi sostenitori non riconoscono, o che un atto è espressivo nonostante le intenzioni degli attori stessi? Qui le risposte sono molte e divergenti, e da esse dipende una forte differenziazione interna dell'approccio simbolista. John Skorupski, in un approfondito studio sulle basi filosofiche del simbolismo (1976: 36sgg.; v. anche Skorupski 1973a, 1973b, 1974, 1978, 1979), individua almeno quattro strategie per spiegare il mancato riconoscimento da parte degli attori della "reale" natura simbolica di idee e riti religiosi. La prima strategia fa ricorso al concetto di inconscio. Gli attori riconoscerebbero inconsciamente il significato simbolico, che invece sfugge alla coscienza; anzi, la cosciente interpretazione letterale contribuirebbe a mantenere il simbolo vivo e operante per l'inconscio. La seconda strategia fa ricorso a un'ipotesi "storica": nate come simboliche, le credenze e le pratiche religiose sarebbero state progressivamente letteralizzate, dimenticando la loro originaria natura. La versione più diffusa di questa ipotesi vede nel rito l'essenza e l'origine della religione: le credenze sarebbero intervenute dopo, come tentativi di razionalizzare il rito, e attraverso una sorta di wittgensteiniano "incantesimo del linguaggio" si sarebbero trasformate in dogmi metafisici.

La terza strategia è quella che abbiamo visto usare da Malinowski e Beattie: gli attori sociali riconoscerebbero il carattere simbolico dei loro riti e delle loro credenze se riuscissero a vederli olisticamente, a ricostruire e analizzare la logica complessiva che ne governa il funzionamento. Ma non riescono a farlo per più motivi: perché non sono filosofi, non sono cioè interessati a un'analisi formale e distaccata delle loro pratiche; inoltre, perché quasi mai possiedono uno sguardo d'insieme sulla loro cultura (diversamente dall'antropologo, il quale è in grado di cogliere non solo singoli item, ma l'insieme delle pratiche e delle credenze nelle loro interne relazioni); infine, perché

sono sviati da credenze che, come detto, svolgono la funzione di razionalizzazioni a posteriori del rituale. Secondo questo argomento, l'antropologo sarebbe in grado di cogliere una caratteristica reale di una cultura che sfugge invece ai suoi membri, in virtù della sua particolare posizione e degli strumenti analitici che possiede: un po' come un osservatore aereo, capace di cogliere caratteristiche morfologiche di un territorio non accessibili alla prospettiva di chi ci vive. Questa strategia ha una variante strutturalista, che è ad esempio sostenuta da Leach e che distingue la sintassi del sistema simbolico dai singoli "enunciati" che esso produce: secondo quest'analogia linguistica, così come la competenza dei parlanti non implica necessariamente il possesso delle strutture grammaticali, così la competenza rituale non implica la consapevolezza della grammatica profonda che organizza un sistema rituale.

La quarta strategia individuata da Skorupski non risponde in realtà al problema, ma lo aggira: consiste nell'accettare la diversità e persino l'incompatibilità delle interpretazioni emica ed etica, del punto di vista dei praticanti e di quello dell'osservatore. In questo modo, l'antropologo abbandonerebbe la pretesa di scoprire il "vero" significato di pratiche e credenze diverse dalle proprie, sforzandosi solo di proporre una traduzione che abbia senso e che li renda intelligibili per la propria cultura: così come l'analisi estetica o la critica letteraria cercano di trovare senso in un'opera d'arte indipendentemente da quelle che sono le intenzioni esplicite del suo autore (Skorupski 1976: 51). Ma qui usciamo dall'ambito della teoria simbolista, per entrare in una prospettiva interpretativa o ermeneutica, che è cosa ben diversa.

Skorupski analizza le difficoltà filosofiche in cui si imbattono questi tentativi di riconciliare il livello letterale (di superficie) delle idee e delle pratiche religiose col loro livello simbolico (profondo o "reale"), non riconosciuto dagli attori stessi. Le principali difficoltà, mi sembra, sono due. In primo luogo, l'approccio simbolista ha bisogno di separare radicalmente le credenze e i rituali, sostenendo che questi ultimi, in quanto oggettivamente osservabili, sono la base di un'analisi antropologica che può legittimamente discostarsi dalle

mutevoli, fragili e fuorvianti razionalizzazioni degli attori sociali. Vi è dunque una priorità metodologica del rito, strettamente connessa alla convinzione della sua priorità "ontologica" nei confronti della credenza: le credenze sono un sottoprodotto del rito e non, come sembrava invece a Tylor e Frazer, il rito una conseguenza delle credenze. Ma questa posizione trascura un punto fondamentale, e cioè che i due termini dell'opposizione non possono essere tanto facilmente separati: le credenze sono infatti costitutive del rito, e propriamente non esiste un'azione rituale indipendentemente dalle interpretazioni e dal significato che gli attori stessi le attribuiscono. Un punto, questo, che sarà il cavallo di battaglia degli approcci interpretativi e che, nella discussione degli anni '60, è sostenuto con forza particolare da Peter Winch (1958, 1964).

In secondo luogo, è problematico parlare di significato simbolico di qualcosa senza presupporre che qualcuno abbia inteso esprimere quel significato; come osserva Skorupski (1976: 48), il concetto stesso di significato simbolico presuppone un'intelligenza simbolizzante. Questa critica non colpisce per la verità le prime due strategie, che suppongono un'origine inconscia oppure antica e dimenticata del significato simbolico; ma il problema è che esse sono praticamente impossibili da verificare, e poggiano in ultima analisi su assunzioni metafisiche. Così come nella metafisica sfocia l'approccio strutturalista, che riconosce un lévistraussiano "spirito umano" come soggetto delle operazioni simbolizzanti che costituiscono la sintassi mitico-rituale (si veda Sperber 1974 per una serrata e ormai classica critica delle letture psicoanalitiche e strutturaliste del simbolismo).

Aggiungerei un'ulteriore osservazione su cui Skorupski non insiste, ma che mi sembra decisiva: e cioè che il simbolismo non riesce a *identificare* i due ambiti del comportamento simbolico e pragmatico in modo indipendente dalla *spiegazione* che ne offre. Come spiegare idee e pratiche che non coincidono con le nostre nozioni di ciò che è "realistico" o "empiricamente fondato"? Col fatto che sono simboliche. Ma cosa identifica il simbolico? La non corrispondenza, appunto, alle nostre nozioni di "realistico" e "empiricamente fondato". Il che rende l'argomentazione simbolista circolare, oltre che etnocen-

trica (per la discussione critica sul simbolismo si vedano fra gli altri Gellner 1962, Peel 1969, Guthrie 1980, Taylor 1982).

### 5. *Neo-intellettualismo.*

Skorupski sostiene che la posizione simbolista è talmente differenziata al suo interno da non costituire né una teoria compatta né un programma di ricerca unitario. Tuttavia, essa costituisce senz'altro un orizzonte di riferimento per lo studio dei fenomeni religiosi e occupa un ruolo di primo piano nell'antropologia anglosassone, in un periodo che va più o meno dagli anni '20 agli anni '60. È un orizzonte ricco e fecondo sia per i teorici che per i ricercatori sul campo, per più di un motivo. In primo luogo, tenta di render giustizia alla complessità e alla coerenza del pensiero religioso, opponendosi al riduzionismo positivista che lo mostrava come un coacervo di errori e illusioni (in questo senso, è il *pendant* anglosassone a quella "rivalutazione" del religioso che nella cultura continentale è promossa dagli approcci fenomenologici e dalla psicologia del profondo di marca junghiana). Inoltre, è una prospettiva in grado di aprire interessanti e vasti programmi di ricerca empirica e di comparazione interculturale, sollecitando a studiare i sistemi religiosi nella loro globalità e nel loro contesto, esplorandone le relazioni con altri sistemi simbolici e con le istituzioni sociali. Ancora, e non da ultimo, il simbolismo è una posizione che descrive i rapporti tra fede e scienza in un modo più accettabile alla sensibilità novecentesca, interessata a giustificare una possibile convivenza tra le due e ormai lontana da quella logica dello scontro diretto che ancora pareva inevitabile, come abbiamo visto, nelle metafore belliche di Frazer (i «cannoni» della ragione puntati contro il «possenteertilizio» delle credenze religiose, etc.).

In questo quadro si collocano molti fra i maggiori antropologi del periodo, sui quali torneremo nella seconda parte di questa Introduzione. Il più influente fra di essi, ma anche il più anomalo, è probabilmente Evans-Pritchard. Anomalo perché è forse l'unico grande esponente dell'antropologia sociale che, intorno alla metà del secolo, tiene aperto anche l'altro versante della posizione durkhei-

miana cui abbiamo prima accennato: non tanto la continuità religione-scienza, quanto l'interesse per l'aspetto cognitivo dei sistemi simbolici magico-religiosi. Nel suo fortunatissimo studio sulla stregoneria e la divinazione degli Azande (1937), in particolare, egli non si limita a sottolineare la funzione sociale delle credenze magiche e delle pratiche rituali, ma considera anche l'altro versante di tale rapporto: vale a dire, il modo in cui la cultura e la società sorreggono un sistema coerente di saperi e di pratiche che ordinano e plasmano il mondo dell'esperienza, e che giocano dunque un preciso ruolo epistemico nel pensiero di quel popolo. Evans-Pritchard, beninteso, non rinuncia a una distinzione pregiudiziale fra le credenze empiriche e quelle che, con Lévy-Bruhl, definisce mistiche; tuttavia mostra come queste ultime intrattengano con l'esperienza un rapporto complesso, organizzandosi in insiemi compatti in grado di affrontare una grande varietà di situazioni e di proteggersi, attraverso "elaborazioni secondarie", dalle minacce di falsificazione (un punto, questo, presente anche nella sua seconda grande monografia religiosa, quella sui Nuer, in cui tuttavia l'accento cade più sulla interna coerenza semantica del discorso religioso che non sulla sua efficacia cognitiva e pratica; v. Evans-Pritchard 1956, Jarvie 1969, Evans 1982).

Descrivendo il concreto operare di un sistema magico-religioso, Evans-Pritchard rende palese come le funzioni simboliche e quelle cognitive siano inestricabilmente intrecciate; e come l'ordine simbolico non sia separato dall'ordine epistemico, né rappresenti per esso una mera interferenza esterna, ma contribuisca anzi a costituirlo. Esso definisce cioè un quadro di presupposti che rendono possibile l'esperienza del mondo naturale e di quello sociale - e che per tale motivo (anche se Evans-Pritchard resta un empirista e non compie fino in fondo questo passo) non possono esser considerate empiricamente infondate, in nessuna semplice accezione di questa espressione. È per questo che Evans-Pritchard susciterà tanto interesse, negli anni '60 e '70, fra i filosofi di orientamento post-empirista; ed è per questo che, negli stessi anni, si richiameranno a lui una serie di antropologi interessati a mettere in discussione i principi del simbolismo. Alcune antologie di saggi uscite all'inizio degli anni '70, ad esempio,

tentano di superare le secche della teoria simbolista proprio ripartendo dall'Evans-Pritchard degli Azande, e criticando duramente quei suoi successori che ne semplificarono l'insegnamento, banalizzando il rapporto fra sistema di credenze e società nei termini di un semplice meccanismo di controllo della coesione sociale - quello che Mary Douglas chiama il «modello omeostatico» (Douglas 1970b: 10 sgg.; v. su questo punto la discussione contenuta in Wilson 1970 e Horton-Finnegan 1973, due testi classici del dibattito sulla razionalità delle altre culture che prendono le mosse appunto dal ripensamento di Evans-Pritchard).

Ma la critica al simbolismo e la ripresa negli anni '60 di una tesi neo-intellettualista poggia anche su altre basi, esterne all'antropologia. In particolare, decisivi sono gli sviluppi dell'epistemologia e della filosofia della scienza in chiave post-empirista, che mutano completamente il modo di porsi il problema della razionalità della religione. Il saggio di Barnes incluso in questo volume è assai chiaro in proposito, quando identifica i pregiudizi empiristi che hanno condizionato l'analisi antropologica dei sistemi tradizionali di credenze, impostandola come ricerca delle cause che portano a deviare da modelli ideali di razionalità cognitiva. Vi sarebbero credenze per così dire naturali, che sono fondate sull'esperienza e rispecchiano la realtà, e credenze che a noi non sembrano intelligibili in questo senso (ad esempio quelle religiose tradizionali), e che dunque vanno spiegate (v. anche Barnes 1974: 14 sgg., 1976, 1981, Barnes-Bloor 1982). Gli evolutzionisti le spiegavano attraverso l'attribuzione di errore; i simbolisti preferiscono considerarle come puramente metaforiche ed espressive, sottraendole dunque ad una valutazione in termini di razionalità cognitiva. Intendere alla lettera credenze che contrastano con il nostro senso di ciò che è empiricamente fondato - questo il loro argomento - costringerebbe a considerare l'agente rituale e il pensatore religioso come irrazionali o infantili.

Ma se utilizziamo una filosofia della conoscenza che dia conto della formazione dei sistemi di credenze in termini di grandi quadri basati su presupposti teoretici, piuttosto che in termini di apprendimento diretto dalla realtà, le basi della discussione cambiano radicalmente.

Barnes fa riferimento in modo particolare, per scardinare il quadro empirista, al contributo di storici della scienza e filosofi quali Thomas Kuhn (1962) e Mary Hesse (1966), sostenitori di una concezione presupposizionalista ed analogica della conoscenza scientifica (v. Barnes 1982 per una proposta sistematica di applicazione della filosofia kuhniana alle scienze sociali). Ma ancora prima di questi autori, la principale fonte degli attacchi all'induttivismo e all'empirismo nella filosofia della scienza novecentesca è probabilmente rappresentata da Popper. Ed è precisamente in ambito popperiano che prende corpo il neo-intellettualismo antropologico, in base alla convinzione che nuovi presupposti filosofici consentano un ripensamento del valore cognitivo della religione e dei sistemi simbolici delle culture tradizionali.

Dalla ristretta cerchia di allievi popperiani presso la London School of Economics proviene ad esempio Ian C. Jarvie, che nel 1964, con il libro *The Revolution in Anthropology*, lancia un attacco frontale e violentissimo alla tradizione antropologica uscita dalla "rivoluzione" malinowskiana degli anni '20. Jarvie accusa questa tradizione di stagnazione teorica e di appiattimento su pratiche meramente etnografiche; e vede l'origine di tutti i suoi mali per l'appunto nell'induttivismo, inteso sia come metodo di ricerca (con l'illusione che l'osservazione partecipante sia di per sé sufficiente a produrre una scienza dell'uomo), sia come assunto metafisico, vale a dire come perno di una certa concezione del pensiero umano e del modello di agente sociale. Ciò che Jarvie propone è una rifondazione disciplinare basata sul rilancio della Grande Teoria e del metodo popperiano delle congetture e confutazioni; e suggerisce che i padri fondatori della disciplina, come Tylor e Frazer, rappresentino in ciò un modello da recuperare e valorizzare. Lancia dunque lo slogan «Tornare a Frazer» come terapia risolutiva per i mali attuali dell'antropologia: intendendo con ciò una ripresa dell'ampio respiro teorico e filosofico dell'opera frazeriana, e di quel suo saldo razionalismo che negli studi più recenti si sfalda a favore di un relativismo inconcludente; ma anche, più specificamente, Jarvie propone di tornare alla teoria frazeriana su religione e magia (il che gli procurerà le dure critiche di Leach; v. Leach 1961b, 1965, Jarvie 1965 e il dibattito a più voci contenuto in Leach 1966b).

Un punto, questo, che lo stesso studioso riprende qualche anno dopo in un fortunato saggio scritto con il filosofo Joseph Agassi (anch'egli di formazione strettamente popperiana), in cui viene enunciato un programma esplicitamente definito come "neo-frazeriano" (Jarvie-Agassi 1967; v. anche Agassi-Jarvie 1973). La teoria intellettualista classica, sostengono i due autori, è indubbiamente condizionata da gravi assunti positivistic, ma ha il merito di impostare con chiarezza il problema della razionalità del pensiero magico e religioso; problema che invece i simbolisti trascurano, sviati dalla loro ossessione per le questioni del significato e della funzione sociale. Essi condividono gli stessi pregiudizi positivistic di Frazer: si ribellano all'attribuzione di errore alla religione perché non possono concepire l'idea di un errore come frutto del pensiero razionale (Ibid.: 207). Quest'ultimo dovrebbe condurre solo e necessariamente alla verità: sulla base di tale assunto, negano alla religione e alla magia anche quella razionalità "debole" che pure Frazer riconosceva - il fatto, cioè, di essere prodotti culturali volti a comprendere e ordinare il mondo e ad agire su di esso in vista di uno scopo. Ma se assumiamo una più sofisticata concezione della scienza come sistema di teorie esplicative che procedono attraverso la prova e l'errore (Ibid.: 209), abbandonando il mito di procedure cognitive che consentono un accesso diretto alla verità, scompare da sé ogni necessità di riservare modi di pensiero peculiari per magia e religione (per ulteriori sviluppi di questo approccio si vedano Jarvie 1968, 1970a, 1972, 1975a, 1975b, 1984, Agassi-Jarvie eds. 1987).

Nello stesso anno dell'articolo di Jarvie ed Agassi, il 1967, esce sulla rivista *Africa* il lungo saggio di Robin Horton che includiamo in questo volume. Si tratta di un'ampia e sistematica applicazione del programma neo-intellettualista ad un preciso campo della ricerca antropologica, quello delle religioni africane, con ampio taglio comparativo e puntuali riferimenti ai dati della ricerca sul campo. Horton è uno studioso che giunge all'antropologia da una formazione nel campo della biologia e della filosofia della scienza, e che sceglie l'Africa (la Nigeria, specificamente) come luogo di vita e di lavoro oltre che di *fieldwork*. Fin dai suoi primi scritti, mostra un interesse

specifico per il tema religioso, collocandosi in quella tradizione di studiosi britannici che si muovono sulle orme di Evans-Pritchard, come Lienhardt, Middleton, Nadel, Fortes (v. Horton 1956, 1960, 1961, 1962, 1964a, 1964b). Dal punto di vista filosofico non è un popperiano in senso stretto, ma il suo lavoro si muove chiaramente nell'ambito del razionalismo critico - e non a caso Jarvie ed Agassi lo sostengono fin dall'inizio con entusiasmo.

Anche se apparso su una rivista specializzata in africanistica, il saggio «Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna» si conquista una certa notorietà per la sua brillantezza e originalità; raggiunge poi un pubblico più ampio con l'inclusione (sia pure in una versione abbreviata, che a parere dell'autore sarà causa di molti fraintendimenti e di ingiuste critiche; Horton 1982: 310-11) in un volume antologico sulla razionalità curato da B. R. Wilson (1970), vero e proprio caposaldo del dibattito di quegli anni sulla filosofia delle scienze sociali. Diviene così non solo il riconosciuto testo chiave del neo-intellettualismo, ma anche un riferimento obbligato per i non antropologi (filosofi, sociologi, teologi etc.) interessati al problema della razionalità del pensiero religioso e di sistemi culturali non occidentali. La tesi di Horton, in breve, è che la religione africana non poggia su un peculiare tipo di pensiero (p. es. "simbolico" in opposizione a "empirico" o "pragmatico"), ma su una riflessione teoretica che è della stessa natura di quella scientifica, pur utilizzando un idioma diverso. Il pensiero teoretico, nella scienza come nella religione, rappresenta il tentativo di stabilire nessi fra le cose che vadano oltre quelli immediatamente percepibili sul piano sensoriale, di conseguire dunque una conoscenza che superi i limiti del senso comune - o della "teoria primaria", come Horton (1982) preferirà successivamente esprimersi. Se gli antropologi non hanno riconosciuto questa semplice analogia tra religione e scienza, afferma Horton, è perché sono stati sviati da un lato da una differenza di idioma (personale o antropomorfo quello della religione, impersonale quello della scienza), e dall'altro da un empirismo ingenuo che vede la scienza come semplice estensione del senso comune. Le differenze tra scienza e religione discendono semmai dal rispettivo atteggiamento verso

i sistemi di credenze stabiliti, che Horton caratterizza nei termini della dicotomia popperiana “chiuso”-“aperto”. Laddovè la scienza moderna è un sistema aperto, che premia cioè l’atteggiamento critico e la ricerca di alternative alla teoria vigente, il pensiero religioso tradizionale è chiuso, incapace di intravedere alternative e fortemente ansioso nei confronti del mutamento.

Gran parte dei lavori successivi di Horton sono dedicati a precisare e talvolta a correggere le tesi del '67, ed a rispondere alle critiche - costruttive o distruttive - ricevute. Come spesso accade ai contributi importanti e originali, il saggio del '67 ha attratto critiche di segno opposto. Da un lato, Horton è stato accusato di non distinguere abbastanza scienza e religione, e di oscurare così le dimensioni peculiari del pensiero e della pratica religiosa; dall'altro lato, e inversamente, è stato accusato di contrapporre in termini troppo rigidi e schematici attraverso la dicotomia chiuso-aperto. Il primo tipo di critica è ovviamente quella dei simbolisti, interessati a mantenere una essenziale distinzione fra l'empirico e il mistico, fra il pragmatico e l'espressivo. John Beattie è l'antropologo che si impegna di più nella battaglia contro il neo-intellettualismo, nel saggio che qui presentiamo (che peraltro riprende le tesi del suo libro *Other Cultures*, uno dei più diffusi manuali di antropologia sociale del periodo; Beattie 1964a) e in una serie di successivi interventi, che si caratterizzano per la sensibilità interpretativa ma per una certa debolezza dell'argomentazione epistemologica, decisamente attardata rispetto alla discussione dell'epoca (Beattie 1970, 1973, 1984; su una analoga linea critica v. anche Pratt 1972). Ma l'accostamento scienza-religione viene criticato anche da altre direzioni: è il caso di studiosi di impostazione fenomenologica, ermeneutica e wittgensteiniana, i quali (pur assai lontani dalle tesi simboliste, che poggiano come abbiamo visto su basi empiriste) attaccano la base più profonda dell'intellettualismo - vale a dire l'assunto che l'essenza del rapporto uomo-mondo risieda nella formulazione di teorie, piuttosto che in “forme pratiche di vita”, per usare l'espressione di Wittgenstein (si vedano ad esempio Habermas 1981: 129-30, Winch 1972, 1976, 1979, Crick 1976: 157-58, Phillips 1986b, Hallen 1976, 1977, Wiredu 1980, Tambiah 1990: 90-3, 131-2).

Il secondo tipo di critiche rivolte a Horton riguarda la sua concettualizzazione delle differenze tra religione e scienza (o tradizione e modernità) in termini di apertura e chiusura dei sistemi di pensiero. È facile obiettare che la scienza, almeno nelle fasi che Kuhn chiama "normali", possiede una buona dose di chiusura al mutamento ed è molto preoccupata di proteggersi dagli attacchi al corpus stabilito di credenze; e che d'altra parte nel pensiero tradizionale esiste spesso un "senso delle alternative", una vena di scetticismo e di atteggiamento critico che vanno in direzione dell'apertura (v. Emmett 1972, Skorupski 1973a, Marwick 1973, 1974, Feyerabend 1975: 141-2, Elkana 1977, 1981: 63-64, Gjertsen 1980, MacDonald-Pettit 1981: 52-3, Hallen-Sodipo 1986, Penner 1989). Ma soprattutto, vien fatto notare come Horton sembri intendere apertura e chiusura come caratteristiche che appartengono all'intelletto individuale del pensatore scientifico e di quello religioso - più che come caratteristiche dei sistemi conoscitivi o delle istituzioni che li producono e supportano. In questo senso vanno ad esempio le critiche di Gellner e Barnes contenute nei saggi del presente volume. Questi autori riformulano il dualismo di Horton nei termini di una sociologia delle credenze (Barnes 1973, Gellner 1973, 1975: cap. 8); una proposta analoga viene da un importante libro di Jack Goody (1977; v. anche Goody-Watt 1963), che rilegge i tratti differenziali posti da Horton fra tradizione e modernità in termini di presenza-assenza di trasmissione ed elaborazione scritta della conoscenza.

Horton risponde ai suoi critici in modo puntiglioso, a volte persino pedante (1968, 1973b, 1973c, 1976, 1982, 1993: 347sgg.); tiene ferma la tesi della continuità religione-scienza, pur affinandone le basi epistemologiche (1979, 1982: 320sgg.), e rivede invece sostanzialmente i termini del loro contrasto. Seguendo nella sostanza i rilievi di Gellner, rilegge l'opposizione chiuso-aperto in termini di opposizione tra un concetto "tradizionale" e uno "progressista" di conoscenza, e tra un modo "consensuale" e uno "competitivo" di elaborazione della teoria (Ibid.: 328sgg.). Per quanto importanti, queste riformulazioni non cambiano però il senso complessivo della sua posizione, che continua ad esser espresso nel modo più compiuto e

antropologicamente ricco nel saggio del '67 che qui traduciamo.

Per tornare al 1967, in quello stesso anno prende corpo il dibattito Spiro-Leach sulla interpretazione - letterale o simbolica - di credenze "primitive" che non riconoscono il coito come causa fisiologica del concepimento. Melford Spiro è studioso assai lontano dal clima della discussione che abbiamo finora descritto e dalle influenze della epistemologia post-empirista; formatosi nell'ambito della psicologia transculturale americana, si caratterizza per una decisa critica al funzionalismo della tradizione parsoniana e, come risulta chiaro nel saggio qui tradotto, per il tentativo di stabilire la centralità delle motivazioni e delle dinamiche psichiche individuali nella spiegazione del fenomeno religioso. La sua violenta discussione con Leach scaturisce appunto da questi presupposti, ma viene significativamente a intrecciarsi con le critiche al simbolismo mosse dai popperiani e da Horton; intreccio reso ancora più fitto dal dibattito che sul tema della partenogenesi si apre nelle principali riviste internazionali, e sul quale torneremo più avanti in questa introduzione (§ 10-11).

Queste coincidenze proiettano il neo-intellettualismo in primo piano nell'agenda antropologica del periodo, finendo per attribuire a questa corrente una compattezza che per la verità non possiede. Il neo-intellettualismo non è una scuola, né un coerente paradigma teorico, né un programma unitario di ricerca (come è stato invece, nonostante le interne differenze che abbiamo visto, il simbolismo). Anche il richiamo a Tylor, Frazer e l'intellettualismo classico è più una scelta provocatoria che un reale fondamento teorico. Horton, in uno dei suoi scritti più recenti (la Frazer Lecture del 1987), sintetizza così il senso di quel richiamo:

Non sostengo un ritorno acritico alle prospettive frazeriane. Piuttosto, suggerisco che la scuola di pensiero antropologico sulla magia e sulla religione che è stata dominante dopo Frazer non ha compiuto alcun reale progresso rispetto a quelle prospettive. A un insieme di errori ne ha sostituiti altri insieme, e altrettanto gravi. All'etnocentrismo vittoriano (ammesso che questa etichetta si adatti davvero alla complessità di Frazer), ha semplicemente sostituito l'etnocentrismo elisabettiano. In questa situazione, a me sembra che dovremmo tentare di tornare a quel bivio a cui abbiamo lasciato Frazer: con

l'intenzione non tanto di restarsene lì con lui, quanto di andare avanti per un'altra strada, completamente diversa. Una strada in cui non dobbiamo aver paura, laddove le prove ce lo consentono, di compiere interpretazioni letterali e di fare un uso generoso del concetto di teoria [Horton 1993: 136].

I saggi che abbiamo selezionato per questa antologia danno conto con molta chiarezza, ci sembra, dei più significativi aspetti della posizione neo-intellettualista. Da parte nostra, ne abbiamo già discusso in dettaglio in precedenti contributi (Dei-Simonicca 1990, Simonicca 1991, Dei 1996: 103 sgg., 1998: 161 sgg.); nella seconda parte dell'introduzione vorremmo enucleare alcuni temi particolari e seguirne gli sviluppi nella discussione antropologica degli anni '60 e '70.

PARTE SECONDA:  
IL CONTESTO DEGLI ANNI SESSANTA E OLTRE

6. *L'ombra di Lévi-Strauss.*

La *querelle* fra intellettualisti e simbolisti sul tema "religione" obbliga a rendere conto della tradizione di studi francesi che in vario modo, a partire dalla seconda metà degli anni '50 e più decisamente negli anni '60, impegnarono la discussione antropologica britannica, con esiti complessi. La differenza fra i due stili di pensiero è ben presente nella coscienza del tempo, che vi vede una sorta di opposizione fra due stereotipi nazionali nettamente differenziati. Da parte francese (e qui il riferimento è agli studi sui Dogon di M. Griaule e G. Dieterlen) si ha la sottolineatura, nell'analisi e nella ricostruzione delle credenze etnologiche, di "sistemi coerenti e logici" o di "autonomi sistemi logici", sulla base dell'assunto che la vita sociale riflette il movimento dell'universo e l'ordine del mondo dipende dall'ordine della società. Da parte inglese, l'obiezione che un sistema logico compiuto può essere frutto solo di una singola mente, spesso coincidente con le competenze esoteriche di singoli informatori specialistici, e la conseguente attenzione per l'analisi della vita quotidiana e del "senso comune".

La contrapposizione forte fra preferenza francese per le “cosmologie” e preferenza britannica per i “simboli” si lega a questioni sia di carattere teorico generale (la diversa lettura di Durkheim sul tema delle rappresentazioni collettive al di qua e al di là della Manica), sia a questioni più specificamente etnografiche relative a tecniche e procedure di campo, da ricondurre fondamentalmente all'accettazione o meno della lezione di Malinowski. Nonostante le stilistiche affatto divaricate delle due tradizioni di pensiero, però, inizia una sorta di «dialogo anglo/francese», tanto spinoso quanto ricco di frutti (Richards 1966, Dieterlen 1973, Karp-Bird 1987). E il punto di fecondazione maggiore diviene l'opera di Lévi-Strauss.

Non v'è dubbio che uno degli eventi maggiori del periodo sia da individuare nella maturazione del pensiero e della metodologia strutturalistica, in particolare modo lévi-straussiana, nel suo estendersi e imporsi in particolare nel panorama europeo, nonché nel suo confronto critico con le tradizioni anglosassoni. È nota altresì la tiepida attenzione che Lévi-Strauss rivolge al tema della religione, tanto nella versione funzionalistica quanto nell'emotivistica. In *Il totemismo oggi* (1962a) e nel *Pensiero selvaggio* (1962b) Lévi-Strauss indicava con decisione l'inopportunità teorica di rendere conto dei fatti etnologici ricorrendo alla “emozione”, ambito affatto umano, ma senz'altro nozione *explicans* più difficile da spiegare che l'*explicandum* stesso di cui dovrebbe dar ragione. Di certo la rivalutazione del “primitivo/selvaggio” correva di pari passo con una concezione della mente quale organismo classificatorio rispetto cui l'ambito religioso era solo un ambito, un registro del reale e non fonte o causa dell'agire umano, un insieme di dati da ricondurre a più profonda categorizzazione e non fondamento esplicativo. L'opposizione concreto/astratto veniva così a denotare due modalità del pensiero umano e non due fasi storiche distinte: il *bricoleur* si ergeva a diventare la metafora di un modo di pensare esso stesso fondativo, e non fondato.

Non per questo però gli ostacoli più ardui venivano a cadere: se l'antropologia doveva coniugarsi come sapere delle definizioni e scienza delle classificazioni, il nodo della discussione stava nel capire se (e se sì, come) nell'intelletto primitivo permanesse ancora quella

costituzione indifferenziata e omogenea su cui si era tanto affannato il Lévy-Bruhl teorico del pensiero mistico e prelogico, contrapposto al pensiero logico e razionale.

Del resto l'opposizione del tempo fra una tendenza francese a leggere il fatto etnologico in termini di cosmologia e sistemi ideativi, e una tendenza inglese a privilegiare l'azione rituale e le connessioni sociali corrispondeva, in ogni caso, all'esplicitazione del doppio lascito di Durkheim, l'interesse per la morfologia sociale e la costituzione rappresentazionale della società, nonché ad un generale rinnovamento degli studi britannici caratterizzati da una maggior attenzione per la dimensione dell'attore sociale (cfr. Kuper 1973: 142 sgg.). Non a caso, in quegli anni, D. Pocock (1961: 72 sgg.) veniva svolgendo la convinzione significativa che gli studi antropologici stessero passando da una stagione centrata sulla "struttura" a una centrata sul "significato", riscoprendo, dopo la vulgata radcliffiana degli anni '40 e '50, la ricchezza etnografica, non di rado ambivalente, del lascito di Evans-Pritchard. Si pensi, di quest'ultimo, al volume già ricordato del '37, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Qui l'autore, ricorrendo a sofisticate puntualizzazioni insieme pro- e anti-lévybruhliane, veniva a svolgere una monografia centrata sul tema della "sfortuna", sistema ideativo centrale della vita indigena zande, secondo una ritrascrizione ed esplicazione in termini di tessuto rappresentativo; occasione questa che doveva risultare una ben ghiotta occasione per coloro che alla fine degli anni '50 si indirizzavano a comprendere l'etnologico entro connessioni di significato e di pensiero. Non a caso vi furono coloro che vi scorsero un vero e proprio esempio di versione "intellettualistica" del pensiero zande; altri - con Peter Winch (1964) in testa - la dimostrazione della necessità di una descrizione - tendenzialmente relativistica - delle popolazioni etnologiche a partire dal punto di vista indigeno.

In gioco era senz'altro il rapporto fra teoria e metodo: se si vuole fra Malinowski ed Evans-Pritchard. Ovvero, se l'antropologia dovesse basarsi solo sul metodo etnografico, lasciando all'intelletto del senso comune la verifica della razionalità primitiva (Malinowski), oppure dovesse ricorrersi ad una serie di concetti disciplinari respon-

sabili della logica della ricostruzione scientifica (Evans-Pritchard). Quest'ultimo, del resto, invitava su questa seconda strada in direzione comparativa, ma il suo stesso auspicio di una sinossi comparata delle tribù nilotiche doveva restare un pio appello a futuri studi e non reale programma di ricerca. Così come per l'altro fortunato ma altrettanto discusso volume del '56, *Nuer Religion*, fu da più parti notato come esso obbedisse ad un criterio pienamente simbolista di intendere l'etnografia.

La questione non era di poco conto, se al centro del dibattito alla fine risultò direttamente la messa in questione del dettato antropologico britannico, ossia il nesso fra rappresentazione olistica, funzionale e comparativa dell'alterità etnologica. Fino a che punto è sostenibile, si diceva allora, un'etnografia che si indirizzi su aspetti singoli della realtà (economia, religione, politica) senza uno sguardo d'insieme, senza una visione complessiva di un gruppo sociale?

Dietro il tema "religione" stava dunque l'idea di "società", e, ancora oltre, il rapporto fra struttura sociale e cultura. Che poi il funzionalismo fosse entrato in vistose secche era all'ordine del giorno: i grandi problemi del cambiamento sociale e culturale, l'attenzione per il dinamismo delle strutture, le breccie aperte dal postcolonialismo nelle società etnologiche. E anche qui era stato profetico apripista l'Evans-Pritchard promotore in *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) dell'apertura del dibattito fra modernizzazione e risposta indigena al dominio europeo o, in altri termini, della dimensione storica nella ricerca etnografica. Discutere, o meglio ridiscutere, della religione, oltre che impegno monografico, verteva sulla capacità della disciplina di affrontare la questione dei processi storici, intendere il rapporto fra tradizione e modernità, ridefinire la monografia di villaggio.

Se lo strutturalismo puro elideva la religione riconducendola a schemi di classificazione, e se Lévi-Strauss continuava ad essere inteso al di là della Manica come un oscuro pensatore razionalista continentale, nondimeno l'interesse per l'intelletto primitivo acquistava nuovo interesse, come dimostra la nutrita discussione del tempo, che si può ricostruire sulla scia di una serie di importanti volumi, ove la

discussione più accesa è proprio sul ruolo del simbolismo, e il confronto con lo strutturalismo.

Sulla scia della stagione lévistraussiana troviamo un nutrita concentrazione di testi: nel 1966 v'è la traduzione inglese del *Pensiero selvaggio*; nel 1965 E. Leach cura il volume collettaneo *The Structural Study of Myth and Totemism* e nel 1970 il monografico *Claude Lévi-Strauss*; di R. Needham nel 1973 *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification* e nel 1979 *Symbolic Classification*; nel 1973 R. Horton e R. Finnegan pubblicano *Modes of Thoughts*; R. Willis nel 1975 *The interpretation of symbolism*; M. Douglas nel 1966 pubblica *Purity and Danger*, nel 1970 *Natural Symbols* e il collettaneo *Witchcraft*; nel 1974 D. Sperber *Il simbolismo oggi*, con cui si conclude una stagione di studi.

Ancora una volta si deve ritornare a Durkheim, di cui si individuano due linee: da un lato l'evoluzionismo quale assetto teorico che predica un progressivo sviluppo dell'intelletto umano dalla religione alla scienza, e dall'altro il discontinuismo epocale che separa il sacro dal profano come distinzione fra società pre- e post-galileiane (Horton-Finnegan 1963). Ma sul carattere gianoico di Durkheim il discorso può ancora proseguire: sul simbolismo, il Durkheim delle rappresentazioni sociali e quello del totemismo; e, infine sul Durkheim funzionalista, l'approccio strutturalista e l'approccio socio-strutturalista.

Il nodo più duro era comunque relativo alla posizione del "simbolismo": dimensione autonoma oppure portato ineliminabile delle relazioni sociali?

R. Horton affronta la questione del "simbolismo" ma la disloca con atto deciso su un altro versante, sostenendo l'impossibilità di accedere all'Altro per via semplicemente osservativa: la discussione sul resoconto etnografico presuppone un'iniziale presa di coscienza della sua costituzione epistemologica, che rifiuta un semplice contrapporre dati a dati, e richiede invece la determinazione del suo carattere intellettuale. La religione kalabari diviene il caso concreto su cui esercitare tale prospettiva. La sfida all'empirismo britannico

non poteva essere più virulenta e non mancò di suscitare una serie di violente repliche.

### 7. *L'ordine sotto il caos.*

Molti dèi e poco ordine oppure una sola divinità e molto ordine?

La posizione di Horton trae spunto da una riflessione epistemologica nei suoi studi sui Kalabari africani per passare a comprendere l'intero pensiero africano e concludere con una teoria generale del pensiero tradizionale. L'assunto di fondo è che la cosmologia kalabari si articola su tre forze fondamentali: gli antenati, gli eroi e gli spiriti dell'acqua. Ognuna di queste forze è inserita in una complessa configurazione che vede i primi quali forze che sostengono la vita e la forza delle stirpi; i secondi le forze che sostengono la vita e la potenza delle comunità e delle sue varie istituzioni; gli ultimi infine, in modo complesso, esprimono le forze della natura e insieme proteggono l'individuo sia nella forma creativa sia in quella distruttiva. Esse «sono le forze che sostengono tutto quanto sta oltre i confini dell'ordine stabilito»: le rappresentazioni kalabari personificano i principi dell'ordine e del caos, nel cui incontro e scontro si definiscono i destini degli individui e delle popolazioni.

Il tema della molteplicità delle forze e dei principi religiosi è un tratto comune a molta etnografia africana: Horton li interpreta come istanze diverse che rispondono a diversi sforzi umani di osservare e controllare la realtà e la natura. L'idioma teoretico che essi esprimono non è impersonale e meccanico alla stregua della rappresentazione galileiano-newtoniana del mondo, ma di tipo personale e agente. Nondimeno valgono come principi esplicativi sia dell'ordine sia del disordine, entro un intreccio organico di complementarità.

Il punto sta proprio nella comprensione di questa complementarità. Si diceva che un portato comune dell'etnografia africana sta nell'identificare la molteplicità degli spiriti e delle forze. Basti pensare al contrasto fra essere supremo e spiriti della terra nei Nuer di Evans-Pritchard. Oppure all'opposizione fra antenati e spiriti *adro* fra i Lugbara di Middleton (1960). O anche alle tre entità associate all'in-

dividuo tallense per Fortes (1959, 1973): il *segr*, come forza che presiede all'individuo in quanto entità biologica; il *nuor yin* come personificazione dei desideri espressi dall'individuo prima del suo arrivo sulla terra; gli *yin* infine come antenati delegati a presiedere le personali fortune dell'individuo.

La coesistenza di più divinità aveva affaticato non poco Evans-Pritchard che però concludeva *Nuer Religion* con la tesi che ogni essere spirituale è un'emanazione mistica dell'essere supremo, in cui si coagula la massima sintesi simbolica dell'ordine sociale terreno. Di più, sosteneva, nelle ultime pagine del dibattutissimo volume, l'idea che la religione, ogni religione, fosse riconducibile in ultima istanza ad uno "stato interiore" e lo "spirito" fosse una "appercezione intuitiva" e una "esperienza spirituale".

Abbiamo già indicato la complessa relazione, nell'antropologia nascente, fra credenze religiose dell'antropologo, lo studio dei fatti religiosi e il modello di scienza implicato. Qui interessa il duplice portato delle analisi di Evans-Pritchard: da un lato la ricostruzione della cosmologia nuer in termini di sistema simbolico coerente ed unificato; dall'altro la riaffermazione della necessità dell'analisi sociologica per la comprensione della religione indigena.

Il lavoro di Evans-Pritchard viene portato avanti e sviluppato da Liehnardt (1961), che, sempre nello studio delle popolazioni nilotiche Nuer e Dinka, segue le tracce del maestro; mentre Middleton avanza vistosi dubbi circa una presunta costellazione sistematica delle cosmologie africane, sostenendo invece il carattere frammentario e non unificabile del simbolismo lugbara. Al contestualismo simbolico coerentista di Evans-Pritchard e di Lienhardt, Middleton opponeva un contestualismo funzionalista sociologico, ma non credenziale. Nadel (1954) si poneva, per i Nupe, in una posizione intermedia, concludendo che le società africane differiscono per grado e modo di credenze rispetto l'ordine sociale.

Due i problemi, dicevamo:

- un sistema di credenze è analizzabile in termini autonomi oppure no?
- esso dipende totalmente dalla società o solo in parte?

La discussione può essere esemplificata nei rispettivi termini dalla polemica fra Needham (1967) e Beattie (1968): il primo sosteneva che il simbolismo dualistico destra/sinistra nyoro costituisse una sistema di principi logici informanti l'intera vita indigena, il secondo obiettava che si trattava solo di un ristretto campo associativo limitato ad ambiti molto particolari.

In ambito anglosassone, accanto alla vecchia scuola sorge quindi una sorta di neo-strutturalismo (Kuper 1973: 167 sgg; Colajanni 1976), caratterizzato da una visione ammodernata dell'empirismo britannico tramite la mediazione lévistraussiana, ma al cui interno le risposte si diversificano, come vedremo, per un approccio universalista e un approccio contestualista. Per Horton, invece, la questione risulta mal posta in quanto il simbolismo religioso africano ha bisogno di essere inteso nei suoi termini specifici e il rapporto fra essere supremo e spiriti minori è relativo al livello e al contesto della teoria.

L'essere supremo esprime la tensione conoscitiva indigena che tende ad inserire gli eventi nel più vasto contesto situazionale e dà vita a una teoria sull'origine e sul corso del mondo considerato come un tutto. Le divinità minori invece rappresentano il mezzo per inserire gli eventi in un contesto causale relativamente limitato e forniscono la base di uno schema teoretico che trova il suo campo di applicazione più tipico nelle comunità locali e nell'ambiente naturale più prossimo.

Le divinità rappresentano le forze agenti che spiegano l'ordine complessivo del mondo e sono cause esplicative del perché avviene quel che avviene, connettendo gli eventi alle cause medie e alle cause ultime. In tal modo Horton recupera alcune posizioni di Durkheim (1912: 469 sgg.) sul carattere connettivo dei sistemi religiosi "primitivi" e sulla continuità religione-scienza:

Le realtà cui si applica la speculazione religiosa sono le stesse che saranno più tardi l'oggetto della riflessione degli scienziati: la natura, l'uomo e la società.... La religione si sforza di tradurre queste realtà in un linguaggio intelligibile che non differisce per natura da quello usato dalla scienza; dall'una come dall'altra parte si tratta di collegare le cose le une alle altre, di stabilire tra loro relazioni interne, di classificarle e di sistematizzarle.

Ma recupera anche la lezione di Evans-Pritchard (1937: 258-259) circa la ridescrizione del mondo indigeno in termini di credenze non-autocontraddittorie rispetto la stregoneria:

Tutte le loro credenze [degli Azande] si reggono a vicenda, e se uno zande dovesse rinunciare alla sua fede nelle pratiche antistregonesche, dovrebbe al tempo stesso abbandonare la sua credenza nella stregoneria e negli oracoli.... In questa trama di credenze ciascun filo dipende dall'altro, e uno zande non può sfuggire alle maglie di essa poiché essa rappresenta il solo mondo che egli conosce. Questa trama non è una struttura esterna nella quale è rinchiuso. È il tessuto del suo pensiero, ed egli non può pensare che il suo pensiero sia erroneo.

Le "credenze apparentemente irrazionali" sono tali solo per colui che è esterno; sono invece autoevidenti da parte di chi partecipa a tale mondo. Per Evans-Pritchard è la mancanza di concetti "scientifici" a far collassare senso comune e visione mistica del mondo. Per Horton le contraddizioni indigene sorgono per la mancata percezione occidentale del passaggio da un livello di pensiero all'altro, diventano invece perspicue se si individuano i tratti analogici di somiglianza che hanno fatto trascorrere da uno schema esplicativo ad un altro (cfr. Dei 1991, Simonicca 1991).

#### 8. *Causa, struttura e anomalie*

Fondamentale nell'operazione hortoniana è il recupero del concetto di "causa", quale meccanismo esplicativo, che fonda il nesso di osservazione/previsione/controllo della realtà, garante dell'unità del genere umano, nella sua doppia forma di operatore tradizionale in termini di idioma teoretico personale e di operatore moderno di idioma teoretico impersonale. Il tessuto di credenze zande è una forma di pensiero limitato, ma razionale; è limitato perché non conosce al suo interno altre alternative teoricamente pensabili; o "chiuso", come afferma Horton, di contro a quello moderno (o "aperto"), che vive sulla consapevolezza di alternative e di possibili nuovi avanzamenti. Non è un problema di logica, ma concettuale, e riguarda le procedu-

re fondamentali del pensiero, contenute già nel senso comune, che coesistono al genere umano per via bioevolutiva (significativo il rimando di Horton all'epistemologia genetica di Piaget). E per concettuale si deve intendere l'ambito delle rappresentazioni umane quali provengono dal riferimento delle strutture del pensiero al contesto sociale di vita; ritrascrivendo così il concetto lévybruhliano (oltre che durkheimiano) di "rappresentazioni collettive".

Il problema interpretativo però sorge quando le rappresentazioni del pensiero (su cui del resto non poco si affanna Horton, in diversi momenti e con diversi ripensamenti) così congegnato debbono rendere conto dell'insuccesso o del mancato padroneggiamento della realtà. E si tratta di ciò che l'Evans-Pritchard degli Azande chiamava «sistemi di elaborazione secondaria *ad hoc*», ossia cinture di salvataggio concettuale con cui il pensiero tradizionale si immunizza. E non si tratta più come per Lévy-Bruhl, di cinture emotive incardinate sull'assenza della logica della non-contraddizione. Anche per Horton, come già per Evans-Pritchard, l'emozione non è il tratto che spiega la non-perfetta razionalità selvaggia; essa è piuttosto l'effetto di un pensiero che si interna su se stesso non riuscendo ad oltrepassare i propri confini. L'espunzione dal sistema credenziale della emozione come meccanismo causale risponde del resto allo stesso lascito lévybruhliano che intendeva il mistico come "la credenza a forze, ad influenze, ad azioni impercettibili ai sensi e tuttavia reali" (Lévy-Bruhl 1910: 62).

Le elaborazioni *ad hoc*, come le freudiane formazioni di compromesso, sono le soluzioni che indicano la via d'uscita ricorrendo a forze sovrumane; in altre parole, a rendere ragione, da un lato del "destino", dall'altro del "caos", quali limiti dell'intelletto selvaggio.

Le cause umane/naturali trascorrono, di fronte a problemi ardui, a divenire cause sovranaturali (o mistiche), con l'ampliamento del contesto teoretico in grado di produrre la spiegazione. Le cause sovrumane rispondono a tali quesiti, immunizzando dal fallimento.

Horton (1979, 1982) opera poi un ripensamento sul rapporto fra senso comune e intelletto, dapprima formulandolo in termini di mera induzione, poi come vera e propria teoria generale del pensiero con livelli di primo e di secondo grado, contenenti il primo ("teoria pri-

maria”) una serie di presupposti quali la differenza animato-inanimato, sé ed altro, una rappresentazione di realtà immediata causalmente determinata, una serie di relazioni logiche, uno schema sequenziale fondativo del tempo; il secondo (“teoria secondaria”), una serie di estensioni analogiche volte a superare i limiti del primo livello. Ma le condizioni generali della questione continuano a rimanere le stesse circa le “elaborazioni secondarie” come modo di risolvere le anomalie, *crux* stigmatica presuntiva del “primitivo”.

La forza delle argomentazioni hortoniane affonda su un importante momento della discussione nell’ambito della filosofia della scienza, e in particolare sull’opera di T. Kuhn (1962, 1970), che in un cruciale volume del tempo legge la storia delle scienze come il passaggio da paradigmi normali a paradigmi rivoluzionari. Puntando l’attenzione sul carattere sociale delle formazioni teoriche, l’autore sosteneva che ogni scienza si basa su di un paradigma, quale insieme complesso di teorie, metodi e pratiche socialmente costruite e generazionalmente trasmesse; tese ad affrontare e risolvere problemi. I paradigmi rivoluzionari si caratterizzano per la loro capacità di affrontare e risolvere “rompicapi” che i paradigmi precedenti hanno fatto mostra ripetuta di non risolvere. Il passaggio dall’uno all’altro paradigma si caratterizza per una sorta di “conversione”, in quanto la soluzione dei rompicapi o delle anomalie precedenti esige una ristrutturazione gestaltica dell’impostazione dei problemi e l’adesione ad un nuovo modo di vedere il mondo. L’esempio classico è quello della fisica galileiana o della chimica settecentesca.

Da questa impostazione Horton deriva la sua critica all’antropologia classica e trae l’idea che possa germinare una nuova teoria antropologica. Il concetto di paradigma sembra quanto mai assonante con il modo in cui funziona una cosmologia etnologica: un paradigma tradizionale che affronta le anomalie tramite elaborazioni *ad hoc*, un modo di vedere il mondo autoincluso, una visione “chiusa” della realtà. Perciò analogizza fortemente fra “paradigma normale” della scienza moderna e “pensiero tradizionale africano”, innalzando quest’ultimo a forma del tutto rispettabile di intendere il confronto umano con la realtà.

Il ricorso a Kuhn serve ad Horton per ripensare il modo in cui l'etnografo descrive la vita indigena, e a fare valere per quest'ultima un sofisticato modo di affrontare i problemi dell'esistenza umana.

In realtà, di Kuhn, Horton coglie solo un lato, e cioè il fatto che nella storia della scienza moderna si possono individuare periodi normali e rivoluzionari. Ma qual è il nuovo paradigma da applicare in antropologia?

Qui la sua soluzione è paradossalmente antikuhniana: il pensare tradizionale non può fuoriuscire, salvo conversioni, dal suo quadro di riferimento, e noi lo possiamo capire solo dal punto di vista del pensiero normale (Marwick 1973, 1974).

Se dal punto di vista della "chiusura" il pensiero tradizionale può apparire assai simile ad una sorta di "paradigma sociale" (Barnes 1969) per la sua carica anti-aporetica, non lo è altrettanto per la consapevolezza delle anomalie, il che coincide con diverse critiche che i simbolisti, come avremo modo di vedere, rivolgeranno alla posizione hortoniana in specie riguardo alla concettualizzazione del mutamento interno alle cosmologie indigene. La differenza fra "chiuso" e "aperto" si gioca proprio in questo spazio, che non può non fare i conti tra l'altro con il recupero del carattere "cumulativo" dell'impresa scientifica. Qui Horton sottolinea la differenza in termini di "ansietà" e "concezione ciclica" del tempo da parte indigena, riaprendo così la questione per intero.

Il limitato livello di consapevolezza di alternative ad un'attuale visione del mondo stabilisce così, sulla base dell'epistemologia post-empirista, lo spazio della reimmissione dei meccanismi di soluzione delle anomalie. Qui Horton, seguendo Lakatos, e abbandonando un certo Kuhn, interpreta la pluralità delle divinità come un meccanismo di ricerca intellettuale di ordine grazie alla moltiplicazione delle agenzie spirituali responsabili della causazione degli eventi, individua una stretta correlazione analogica fra "comunità" di scienziati e "comunità" di gruppi etnologici, e aderisce alla posizione di Polanyi (1958) per il quale le elaborazioni secondarie scientifiche costituiscono un sistema di immunizzazione dall'esperienza esattamente uguale a quello zande, perché giustificate da un medesima base di *commitment*.

La conquistata "testa di ponte" fra pensiero tradizionale e paradigma normale della scienza moderna, se inizialmente svolge il compito di accedere al pensiero "primitivo" rivendicandone una sostanziale razionalità, al tempo stesso se ne interdice il superamento a causa della necessaria compartecipazione alle clausole costrittive del tradizionale. Da questo punto di vista l'analogizzazione fra comunità "primitive" e comunità scientifica moderna si ritorce contro le stesse intenzioni dell'autore, ponendolo sulla secca alternativa fra accettazione esistenziale del primitivo/tradizionale ("il mal d'Africa") e superiorità eurocentrica del "pensiero aperto".

Su un punto, però, Horton apporta un mutamento nella considerazione antropologica della descrizione dell'Altro. E si tratta del rapporto fra sistema di pensiero indigeno e suoi componenti. È infatti suo merito aver individuato con acutezza l'insostenibilità dell'approccio olistico durkheimiano (ma in parte ancora presente in Evans-Pritchard) relativo alla considerazione del pantheon africano come sintomo e indizio di una rottura simbolica originata dalla pressione di forze sociali esterne, come ad esempio il colonialismo. La pluralità delle divinità, più che indicare un tessuto credenziale alloplastico alla deriva, esprime le caratteristiche reali proprie dei gruppi studiati dall'etnografo.

Non stupisce quindi che un'antropologa così attenta al dettato durkheimiano come M. Douglas faccia proprie alcune considerazioni di Kuhn, Horton e Barnes e faccia forza su di esse per non leggere nel simbolismo semplici varianti funzionali della solidarietà sociale. E rende con ciò manifesto il passaggio dal "primo" funzionalismo, teso a vedere nel simbolismo e nel rito veri e propri meccanismi empirici di integrazione sociale, al "secondo" funzionalismo, interessato invece a individuare le caratteristiche rappresentazionali. In entrambi i casi continua a valere la tesi durkheimiana della produzione sociale dei simboli, muta però lo statuto di questi ultimi, espressivi di relazioni sociali, più che collante o rinforzo anticonflittualistico.

Proprio sul tema delle "anomalie" gli anni '60 e i primi anni '70 vivono un'intensa stagione polemica, foriera di una fitta differenziazione interna al funzionalismo simbolista, corrente tutt'altro che omogenea, e di cui vanno indicate per lo meno tre importanti varian-

ti di tipo universalistico, la versione sociostrutturale di M. Douglas, la versione struttural-immaginale di Needham, la versione pansimbolica di V. Turner (1986).

Per M. Douglas (1966) il mondo primitivo vive di un simbolismo generale integrato che non può permettersi l'autocontraddizione: non si tratta di risolvere le anomalie del sistema classificatorio ma di scorgere in esse il modo in cui la potenza del sacro genera la sintesi sociale. I riti della purezza e dell'impurità, legati ai tabù alimentari e all'evitamento, creano l'unificazione dell'esperienza, istituendo un ordine ideale in una società minacciata da coloro che lo trasgrediscono. Le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono il ruolo principale di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata. Le idee sulla contaminazione si possono far risalire alla reazione all'anomalia, il cui iniziale riconoscimento conduce all'angoscia e di qui all'eliminazione o all'evitamento.

Il caso emblematico proposto dalla Douglas (1966: 253-54) è quello del pangolino (un formichiere squamato) la cui esistenza contraddice tutte le più ovvie categorie animali presso i Lele africani: "ha le squame come un pesce ma si arrampica sugli alberi, è più simile ad una lucertola ovipara che a un mammifero, eppure allatta la prole". Invece di essere aborrito e fuggito come totalmente anomalo, viene mangiato nel corso di una cerimonia solenne dai suoi iniziati, che in tal modo sono in grado di dispensare la fertilità alla loro stirpe. Il rituale esprime la felice conciliazione degli opposti, rielaborando attraverso il mito la natura convenzionale e fortuita delle categorie che modellano l'esperienza, in una sorta di atmosfera di "esistenzialismo primitivo".

Lo spazio della classificazione indigena esprime l'insieme delle relazioni sociali, in cui un posto particolare svolge lo spazio della complicata classificazione delle regole di tabù alimentare e di evitamento come insieme di spazi definitivi del rapporto fra sacro e profano: il "pangolino", specie *sui generis*, è una figura anomala che corrisponde ad uno spazio di tipo "sacrale", creativo di ordine tramite la riconduzione ad unità della frammentazione della vita quotidiana. Qui la lezione durkheimiana dell'origine sociale dei simboli permane,

così come quella della differenza sacro-profano. Epperò il posto del simbolismo è quello del modo in cui si esprime l'unitarietà pensata dell'ordine sociale.

Lo statuto speciale del "pangolino" ha dato vita ad una ricca discussione: esso è frutto di un'anomalia tassonomica che, azzerando i confini assodati della classificazione, produce una forza creatrice sacrale – come sembra sostenere la Douglas -, oppure – come ritiene gran parte degli antropologi cognitivisti – il pangolino è una semplice aberrazione empirica che i sistemi classificatori devono in qualche modo eliminare? (Sperber 1974, Needham 1976, Skorupsky 1979, Ohnuki-Tierny 1982).

L'antropologa inglese nega che si possa parlare di "anomalie" nel senso di conflitti etnotassonomici. Innanzi tutto assimila l'"anomalia" (intesa come operazione mentale che non riesce ad attribuire correttamente un elemento ad una data serie o categoria) alla "ambiguità" (intesa come giudizio in cui un'affermazione è suscettibile di due interpretazioni) (1966: 68), poi nega che si possa parlare di un'anomalia assoluta, e, in intenzione schiettamente anti/intellettualistica, sostiene che le risposte indigene non servono a soddisfare curiosità umane sul mondo, quanto un prevalente interesse sociale, il problema cioè di come organizzarsi insieme nella società.

In *Natural symbols* (1970a) l'autrice accentua il carattere metaforico di tali figure e arriva a sostenere la non necessaria sistematicità di tutto il simbolismo primitivo, invitando a intenderlo come insieme non tanto di simboli ben correlati quanto di codici linguistici e comunicativi (richiamandosi significativamente alla sociolinguistica di B. Bernstein) quali espressioni socialmente coatte. Per comprendere i sistemi di credenze, bisognerà allora correlare il tipo di coesione di gruppo e il tipo corrispondente di classificazione, rispetto cui il simbolismo dei confini del corpo opera da *analogon* metaforico dei rischi che possono correre i confini di una comunità.

Rianalizzando i dati etnografici in specie africani, la Douglas propone un quadro comparativo dei rapporti fra griglia classificatoria e gruppo sociale rispetto il problema della stregoneria. In un'interazione sociale intensa e mal definita, la figura della strega interviene in

termini di ridefinizione di spazi sociali da proteggere; laddove invece le relazioni umane risultano scarse e i ruoli sociali specificati e ordinati, le credenze nella stregoneria tendono a scomparire

Nell'introduzione a *Witchcraft* (1970b) l'autrice sostiene perciò che la strega non è un modo alternativo ad altri di spiegare la sfortuna quanto il modo in cui una comunità intende i suoi confini spaziali e sociali rispetto l'esterno. Le credenze di stregoneria sono un mezzo per chiarire e affermare le definizioni sociali e le varie figure della "strega" (strega non identificata, espulsa, membro di una fazione rivale, deviante pericoloso, nemico interno con legami all'esterno) divengono le figurazioni credenziali dell'autorappresentazione spaziale di un gruppo sociale.

L'approccio finale della Douglas sfocia su lidi semiotici e, ponendo relazioni di metaforicità fra struttura sociale e classificazione simbolica, ipotizza due tipi di religione, la religione dell'estasi o dell'effervescenza collegata ad un simbolismo corporeo "elaborato" e la religione del controllo o ritualistica collegata ad un simbolismo del corpo "ristretto".

Quanto però vi è di simbolico nel pensiero indigeno? E quanto dipende dall'etnografo? Quanto incide la ricerca di un "sistema" da parte dello studioso e quanto esso è invece comprovabile a livello etnografico? Ciò equivale a riproporre, ora in termini funzionalistici e simbolisti, il problema lévistaussiano dei pregiudizi etnocentrici dell'osservatore, sia pur avvertito, nonché rilanciare il programma di un'etnografia matura, rigorosamente restitutrice della descrizione propria dell'Alterità.

Per la Douglas le "anomalie" non sono contraddizioni logiche, giacché ciò che a noi occidentali appare contraddizione non è che un complesso credenziale che ha subito una previa e sofisticata elaborazione indigena relativa, in cui si associano sistemi cosmologici, confini sociali e rappresentazione dei confini corporei.

Al generale approccio del simbolismo credenziale come spazio associativo metaforico dello spazio sociale, Needham oppone una diversa visione, che espunge ogni spiegazione sociocausativa delle credenze, come dimostra la sua analisi della stregoneria. Innanzi tutto

egli parte da una definizione intuitiva dell'immagine della strega, come persona che produce danno ad altri tramite mezzi mistici; poi passa a formalizzare la sua riconoscibilità tramite sei tratti caratteristici: la relazione di opposizione bene/male, l'inversione, la notte, il colore nero, la capacità di volare, le luci notturne (1978: 23 sg.).

La "strega" è quindi un complesso o insieme di figure che si condensano in un *unicum*; è un'immagine sintetica nella cui concrezione si innerva una sostanza emotiva, il timore, la paura che tutti gli uomini provano verso esseri ritenuti provvisti di capacità extra/normali, con una forza evocativa che si estende fino a noi, con sorprendente continuità. Si tratta, dunque, di una sostanza emotiva modellata sui vincoli formali dell'immaginazione.

All'universalità della classificazione concettuale lévistraussiana, Needham oppone un'universalità dell'immaginario generalmente umano e azzera la differenza etnologico/moderno. Il fulcro dell'operazione sta nell'individuazione della dimensione universale dei fattori primari dell'esperienza, (percettivi e relazionali, come ad esempio i colori, la simmetria o l'inversione) quali schemi strutturanti vari substrati emotivi (1979), la cui specifica formulazione e appercezione dipende, empiricamente, dal tipo di combinazione fra i fattori entro la dimensione dell'esperienza umana, fondatrice di complessi culturali.

La forza delle argomentazioni di Needham sta nel proporre un'analisi del simbolico in termini di costituzione trascendentale dell'immaginazione umana: l'orizzonte di generalità inabissa le dicotomie primitivo/occidentale e tradizionale/moderno, ma non anticipa il senso e la percezione delle figure della credenza, giacché le sostanze emotive che attivano il ponte del sentire, una volta assicurata l'universalità dei fattori esperienziali, sono imprevedibilmente legate a contesti empirici rispetto cui intraprendere lo studio delle variazioni sociali delle reazioni umane.

Il rifiuto di un inventario invariabile delle emozioni umane spezza il *continuum* sociologico società-credenza e invita su strade, riccamente transitate negli anni '80, che portano alle "psicologie indigene" o alle "etnopsicologie" (Heelas-Lock 1980), legate alla centralità della costituzione psico-sociale della "persona", di cui oltre.

L'ultima posizione che vorremmo brevemente discutere è infine quella di V. Turner, che attua un complesso itinerario che procede dagli studi sulla divinazione ndembu per approdare ad una concezione processuale della realtà in termini di simboli (1967). Poi (1969), svolgendo sino in fondo le conseguenze del funzionalismo conflittualistico gluckmanniano, egli rescinde nettamente il sistema simbolico dal sistema sociale, e interpreta in maniera dicotomica il rapporto fra comunità e struttura come poli antitetici dell'esistenza umana. La comunità indica lo spazio in cui vige una dimensione di uguaglianza di sentire e di essere, la struttura si riferisce allo spazio in cui si articolano i ruoli e le funzioni della vita quotidiana. Il passaggio nella comunità esprime la ricerca dell'autenticità e quindi del sacro: i riti sono azioni drammatiche in cui gli individui, attraversando gli stadi della separazione/liminarietà/reintegrazione, si identificano ciclicamente nella fonte della vita più piena.

La comunità esprime il luogo della mancanza delle distinzioni, la liminarietà, la quale, più che significare un ritorno al lévybruhliano indifferenziato mondo del primitivo, esprime la necessità dell'azzeramento delle differenziazioni sociali. Si pensi allo sforzo della Douglas di cogliere i principi unificanti dell'esperienza etnologica (e umana in generale) come unità dei distinti. La proposta di Turner con la comunità/liminarietà gioca invece un altro aspetto: la distinzione e la differenziazione dei ruoli e delle categorie all'interno della vita associata sono ciclicamente destinate a invertire la propria tendenza entropica a cristallizzarsi in residui meccanici di vissuto, per rinvenire il senso complessivo dell'esistenza.

Il senso dell'esperienza e dell'esistenza è il perno della lettura turneriana e del suo "pansimbolismo", ove non sono più i corpi a divenire il substrato delle coazioni sociali, ma sono essi stessi a divenire la fonte del simbolismo dei colori. Con Turner avviene la rottura completa con il funzionalismo sia socio-strutturale sia strutturalista. I simboli sono espressioni del corpo, e lo spazio della religione si identifica nel liminale/primitivo e nel liminoide/moderno, quali ambiti sacrali, entro un'antropologia che si coniuga come *performance* esperienziale (1986).

A differenza dell'ipotesi needhamiana che postulava una "reazione" umana, empiricamente da determinare, alla combinazione dei fattori di esperienza, la versione turneriana opta per una definizione di socialità in termini di ricerca essenzialmente umana di "senso".

Che poi questa identificazione fra sacro e liminale coincida con il cuore della società e perciò stesso annulli, di nuovo, anche se questa volta sul versante dell'emozionalità, l'autonomia della religione, vale la pena qui di sottolineare. La ricerca turneriana esprime al tempo stesso una via certo diversa per cogliere l'ambito della religione, ma altrettanto speculare nel non garantirle una sua costituzione.

Complessivamente, il portato dell'incontro fra funzionalismo britannico da un lato e correnti universaliste degli anni '60 (lo strutturalismo e l'intellettualismo) produce un variegato itinerario di risposte interne al funzionalismo classico, ricco di strategie concettuali e innovatore per stili di pensiero, che testimoniano una stagione tipica di ripensamento antropologico, al cui centro gravitano insieme l'attenzione per le precondizioni della ricerca antropologica, i guasti del pregiudizio etnocentrico e le difficoltà di una considerazione autonoma della religione, una volta messa in crisi l'identità di società e religione.

Nella discussione alla fine degli anni '60 i nodi complessivi della polemica sono talmente interrelati che non è sempre facile dipanare derivazioni o prevedere gli esiti, stretti come sono da un formidabile intreccio che lega insieme la costituzione della mente primitiva, la tematica del simbolismo e la natura e la posizione della religione. Lo stesso Horton non è oggi comprensibile, forse, se non è colto, anche lui, in questo inestricabile nesso.

### 9. I dubbi simbolisti

Entro la vasta scuola simbolista non tutte le posizioni sono però universaliste: v'è anche una posizione che potremmo definire "contestualista" che, fermo rimanendo l'approccio olistico ai fatti sociali, adopera la strumentazione simbolica come modalità interpretativa degli specifici comportamenti rituali osservati sul campo. In questa linea si inserisce J. Beattie.

- La risposta di Beattie alle posizioni di Horton poggia su tre assunti:
- le credenze e le pratiche mistiche non sono da attribuire ai modi di procedere della mente, ma ad un meccanismo umano di espressione drammatica della vita individuale e associata; e, in quanto tali, sono modalità espressive della vita umana;
  - le credenze e le pratiche mistiche sono irriducibili ad un pensiero dell'ordine, giacché il mondo primitivo è popolato da una pletera di entità irregolari e capricciose;
  - le credenze e le pratiche mistiche non sono riconducibili a unitarietà di ordine logico-concettuale, perché manca negli indigeni la consapevolezza piena della differenza fra azione strumentale e azione simbolica.

Iniziamo dall'ultimo punto.

Beattie (1966, 1970) parte dalla distinzione fra azione finalizzata ad uno scopo e azione fine a se stessa. Nella prima ci si avvale del rapporto mezzo-fine per risolvere problemi relativi al padroneggiamento delle risorse naturali e problemi tecnici. Con la seconda il soggetto agisce per esprimere un desiderio, per la speranza di produrre dei risultati, per la forza dell'abitudine o per la tradizione: in ogni caso nella religione, ambito caratteristico del secondo tipo di azione, il fine si consuma nella realizzazione dell'atto. Qui Beattie riprende la distinzione durkheimiana sacro/profano ponendola al centro della spiegazione del concetto di "azione rituale" e coniugandola con la concezione malinowskiana del rito quale atto finalizzato a riempire i vuoti dell'esperienza e a eliminare l'ansia; così come la magia è una credenza quasi mistica nel potere della espressione di emozioni attraverso enunciati verbali o gesti. Il punto sta qui. Nella distinzione sacro-profano, l'attore è sempre consapevole di quello che fa? La distinzione azione strumentale-azione simbolica sembrerebbe indicare di sì. Beattie è molto netto. La distinzione è certamente un'operazione intellettuale del ricercatore che, sulla base della scienza moderna e sulla base del metodo sperimentale capace di operare previsioni e conferme, è in grado di distinguere, analiticamente, fra aspetti diversi dell'azione umana. Il selvaggio a livello individuale lo percepisce, anche se finisce sempre per seguire le rappresentazioni e le norme consuetudinarie collettive. Nell'opposizione/distinzione fra sacro e profano Durkheim, per Beattie, va oltre il dovuto quando nega

questa differenza; egli invece cita positivamente Malinowski secondo il quale, come abbiamo già visto, vi sono due ambiti separati (senso comune e magia) che le persone distinguono chiaramente.

Probabilmente Beattie sovrainterpreta Durkheim che, in verità, a proposito delle rappresentazioni collettive a volte sembra affermare che è la società a pensarle, a volte gli individui. In ogni caso, la questione della consapevolezza del pensiero relativo all'agire è lo spartiacque della proposta dell'intellettualismo.

Per Horton vi è sempre consapevolezza nell'agire; per Beattie, l'agire sovradetermina la sfera delle credenze che, per così dire, ne vengono inglobate in maniera continua, finanche nel mutamento sociale.

Quest'ultimo caso è interessante perché pone un grosso problema, sia generale sia etnografico, che così si può porre: se un gruppo sociale è dotato di un sistema di rappresentazioni tendenzialmente coese o per lo meno tese a costituire un sistema, come spiegare il mutamento storico? E, una volta che quest'ultimo avviene, cosa rimane del "tradizionale"?

Al fondo è questo il punto in cui il funzionalismo britannico s'impiglia in una serie di impervi lacci, fermi restando i criteri suoi generali della monografia di villaggio, dell'osservazione partecipante e del comparativismo.

Dal punto di vista simbolista il mutamento avviene non con il ricorso a ipotesi sulla natura del mondo e alla loro verifica fattuale, ma attraverso una *performance* drammatica. Gli esempi classici sono quelli dei movimenti millenaristici o dei culti di possessione. Qui il durkheimismo non riesce a rendere conto delle novità introdotte dall'arrivo dei bianchi, dai missionari, dal colonialismo. I riti durkheimiani forieri di integrazione sociale e di rafforzamento emotivo non riescono a spiegare tali novità.

Un esempio molto noto dei movimenti millenaristici è, ad esempio, quello dei cosiddetti *cargo cults* (culti del cargo o delle merci) nelle isole del Pacifico occidentale. Nella prima metà del secolo alcuni profeti cominciarono a predire che, se si fossero compiuti certi riti, sarebbe arrivato un carico speciale di merci, portate in genere da una nave. I riti comportavano il rifiuto simbolico del passato e le merci

nuove sarebbero state quelle dei beni europei maggiormente desiderati. Questa volta però le merci avrebbero avuto come destinatari gli indigeni stessi, e non i bianchi, il cui destino era quello di scomparire ben presto.

Jarvie nel ricordato *The Revolution in Anthropology* (1964) sosteneva l'incapacità del funzionalismo a spiegare i *cargo cults* melanesiani, e riteneva di poterli intendere solo come tentativi di risolvere il problema intellettuale relativo alla differenza fra dominanti e dominati, e alla disparità di risorse. Per Beattie essi sono invece modi di fare qualcosa in situazioni avvertite come imm modificabili: sono forme di ricorso, in tempi di miseria, alle consolazioni del rito e del dramma, alle consolazioni della finzione. A prescindere dal fatto se i *cargo cults* siano la risposta ad uno stato di deprivazione (come sostiene Beattie, e più tardi sosterrà Lewis 1971) oppure ad un sistema simbolico in crisi (come invece opererà M. Douglas), per Beattie l'azione rituale incorpora e mette in scena le forze potenzialmente nemiche, dando vita a nuovi termini e nuove idee sul ceppo delle precedenti, formando quelli che saranno successivamente denominati "sincretismi" (Lanternari 1997; Stewart-Shaw 1994).

La posizione di Horton sul mutamento sociale è più sofisticata di quella di Jarvie. Innanzi tutto Horton (1971) comprende il mutamento entro la sottorubrica della "conversione", quale termine più adatto per comprendere il passaggio da un sistema di pensiero ad un altro. Egli assume che le cognizioni umane sono affette da circostanze ambientali complessive, indicando nella "conversione" una risposta attiva e non passiva al mutamento: egli ritiene ad esempio che l'Islam e il Cristianesimo svolgono la funzione di forze catalitiche che penetrano in Africa nei sistemi religiosi indigeni precedenti l'introduzione delle religioni universali; e spiega la differenza di risposta al Cristianesimo e all'Islam come il risultato del contesto che ogni tradizione ha incontrato. A partire dall'assunto (già precedentemente indicato) che la cosmologia africana consta di due livelli, il microcosmo e il macrocosmo, il primo espressivo dei culti e dei rituali nonché delle credenze proprie ai gruppi tribali e alle comunità, il secondo espressivo invece di un più ampio ambiente con un essere supre-

mo quale forza sovrastante e origine degli spiriti minori, il mutamento avverrà solo quando sia coinvolto il secondo livello. Ogni comunità si situa in una posizione particolare fra questi due tipi di forze: un gruppo isolato o stazionario, con pochi contatti con l'ambiente più vasto, sviluppa maggiore attenzione verso gli spiriti locali; un gruppo invece che comunica, ha esperienze di viaggio o traffica con altre popolazioni esprime maggiore interesse verso l'essere supremo. È il contesto socio-culturale a stimolare un cambiamento nella sfera religiosa. I gruppi sociali più piccoli risultano meno attivi al cambiamento credenziale, mentre quelli più vasti e rivolti al macrocosmo manifestano maggior mobilità. Anche qui, quindi, è il contesto dei legami causali fra ambiente e credenze a determinare la maggiore o minore vivacità al cambiamento.

L'approccio di Horton si fonda sull'assunto popperiano del rapporto chiuso/aperto come chiave della distinzione fra conservatorismo e progresso ma anche sulla distinzione kuhniana fra scienza "normale" e "rivoluzionaria" per intendere il mutamento (si veda il saggio di Gellner, qui presentato, per le oscillazioni hortoniane fra Kuhn e Popper). Sulla legittimità della posizione non sono mancate serrate controargomentazioni, sia in campo più generalmente teoretico, con riferimento alla sovrastima hortoniana circa una presunta totale "apertura" del pensiero scientifico moderno (Barnes 1969, Skorupski 1976), sia in sede etnografica. Ad esempio, Bauer e Hinnant (1987) fanno notare la difficile applicazione del kuhnismo al contesto etiopico dei Tigray e dei Guji ove si verifica l'esistenza contemporanea di divinatori "normali" e "rivoluzionari", senza che ciò significhi una significativa frattura della realtà cui un paradigma stesso si riferisce. Naturalmente i gruppi sociali etiopi non sono comunità tradizionali *stricto sensu* e hanno attraversato evidenti processi di modernizzazione. Ciò nonostante, è possibile che sussista la competizione fra una cosmologia tradizionale basata su procedure accettate e stabilite e una cosmologia aperta a nuovi schemi concettuali.

La questione non è nuova. La figura del "divinatore" richiama quella del "profeta", su cui non poco è stato dibattuto, in specie dopo le analisi di Evans-Pritchard sul fenomeno del profetismo in

*Nuer* e in *The Sanusi of Cyrenaica*, quale basilare risposta indigena al potere bianco. Le recenti acquisizioni etnografiche, distaccandosi dalla Nuerland descritta negli anni Quaranta quale luogo senza tempo incardinato sui rigorosi principi della segmentazione politica, sottolineano una ricca e movimentata storia politica ed economica delle tribù nilotiche, movimenti migratori di notevole entità, una gerarchia tra le divinità assai poco riconducibile per intero all'Essere Supremo, nonché la presenza di profeti ben prima del dominio coloniale (Johnson 1994, Hutchinson 1996).

Ma anche rispetto lo specifico dei movimenti religiosi postcoloniali, la prospettiva kuhniiana/hortoniana presenta notevoli difficoltà e unilaterali. Ad esempio, sullo specifico della "conversione", Fisher (1973, 1986) ha svolto ampie critiche a Horton, cui viene addebitato il difetto di presupporre uno schema occidentale e di sottovalutare gli effetti differenziati nell'impatto tra diverse religioni universalistiche e le comunità di interesse etnologico. Più in particolare, Horton fa mostra di non comprendere che il suo schema esplicativo del mutamento ricorre unilateralmente al modello cristiano di conversione, sottovalutando il fatto che la conversione musulmana presenta una serie più articolata di momenti (la situazione di quarantena, il momento del *mixing* e la riforma vera e propria), capaci per loro particolarità di giungere a frangere anche le tradizioni delle piccole comunità.

La via che Horton sembrava aver indicato come alternativa all'empirismo di fondo della antropologia britannica si dimostra quindi quanto mai impervia da percorrere: anche per quanto riguarda il problema del mutamento storico, la tesi della discendenza dell'azione umana da un quadro generale di visione del mondo rimane per lo meno unilaterale, ed inadatta ad affrontare con soluzioni adeguate i temi che aveva sollevato.

#### 10. *L'azione e la credenza*

Nel 1966 Raymond Firth riprende la discussione su *Nuer Religion*, cui segue una lunga disputa sulle pagine di *Man* (Leach 1966a, Evans-Pritchard 1966, Bulmer 1966, Firth 1966b, Derrett 1971).

La frase incriminata di Evans-Pritchard è «i Nuer credono che i gemelli sono uccelli», riletta da Lévi-Strauss (1962 a: 110-117; 1962b: 250) in chiave strutturalista e in chiave simbolista da Beattie (1964a: 103 sg.). Che specie di identificazione è quella operata dai Nuer?

Al centro è il rapporto fra valore letterale e valore figurativo. Diversi sono i problemi. È un'asserzione, cioè un'affermazione dotata di valenza cognitiva che intende un'identificazione semantica fra i due termini, oppure un'interpretazione? E se è un'interpretazione, essa è frutto dell'indigeno o dell'etnografo?

Firth si oppone alla riduzione dell'asserzione a mero schema mentale (o semiotico), e sottolinea il particolare tipo di investimento emotivo operato dagli indigeni sul proprio mondo. Investimento emotivo che trova il suo complemento nell'identificazione di uno spirito che si incarna in entrambi i termini (cfr. anche Firth 1973: 155 sg. e più di recente Fabietti 1991). Non è cioè una semplice metafora, o un'espressione figurata del rapporto fra cielo e terra, ma una vera e propria asserzione che ha a che fare con la validità dell'esperienza umana, l'azione umana e i costrutti sociali in cui quest'ultima si tesse. Il valore espresso nell'asserzione implica sia un modo di intendere il mondo sia un modo di sentirlo. E il suo carattere "simbolico" sta nell'inscindibile unità di tensione conoscitiva e tensione emotiva.

Firth rimanda qui a sue precedenti tesi durkheimiane (1954: 183 sg.) sull'identificazione fra moralità e socialità. La classificazione degli "uccelli" e dei "gemelli" corre parallela ai comportamenti di tabù e di vergogna vigenti nel gruppo, e alla nozione stessa di responsabilità morale: modi simbolici di rispettare le opere umane come parte del processo di asserzione di identità personale. E che la curvatura classificatoria non riesca a coprire l'intero orizzonte del pensiero indigeno, Firth lo assevera ricorrendo al contesto Tikopia, in cui rinviene continue irregolarità classificatorie fra animali, cose e uomini. Animali, sottolinea, che nonostante Lévi-Strauss non sono "buoni solo per pensare" ma sono anche "buoni per mangiare".

L'attacco frontale a Lévi-Strauss, naturalmente, si riferisce alle note tesi di quest'ultimo circa il carattere etnocentrico della nozione di "totemismo", che l'etnologo francese riconduceva a

modalità classificatorie binarie e a mero punto di vista dell'etnografo e non dell'indigeno.

Significativamente Firth continua a coniugare intelletto ed emozione in un'unica sincesi, ribadendo la bontà dell'assunto durkheimiano che individua nelle forme di religione il compendio rappresentativo che le società danno di se stesse e nel rituale e nei simboli il modo in cui si rassicura solidarmente l'autorità del gruppo sociale.

Rispetto la discussione del tempo, la posizione di Firth appare arretrata, perché si attarda sulla fusione durkheimiana fra società, religione e moralità, non riconoscendo la dimensione pluristratificata e pluridimensionale del modo di pensare indigeno.

Al primo punto infatti è da addebitare la permanenza del modello omeostatico (Douglas 1970b: 10 sg.) sottostante alla ricostruzione dei mondi etnologici, quale modello olistico di autopertpetuazione di società ferme e stabili nel tempo, costrette in vincoli legali e morali coestensivamente condivisi da tutti gli appartenenti al gruppo. Sul secondo punto è invece da notare che la sfida strutturalistica e semiotica andava proprio nella direzione di rintracciare i principi logici garanti della intelligibilità di insiemi sociali, a partire dai vari registri della vita quotidiana ma ritraducibili in operazioni concettuali rigorose.

Per Firth, però, non si danno anomalie o contraddizioni "reali" nelle rappresentazioni dei gruppi sociali, ma solo connessioni simboliche che legano, in termini di valore e di significatività, il mondo vissuto dall'indigeno e i suoi oggetti di riferimento. Perciò, non metafore, ma rappresentazioni vissute in termini di impegno morale e sociale.

Non poteva esprimersi un attacco più radicale rispetto l'innovazione strutturalistica, cui risponde di lì a poco Leach, con un saggio di forte impegno teorico e di gittata comparativa, teso a ricondurre la questione su un nucleo problematico che rimanda immediatamente ai temi dell'antropologia nascente di fine Ottocento, ossia alla necessità di riconsiderare i quadri interpretativi e dogmatici della religione occidentale quale essa stessa caso etnografico di cui rendere conto rispetto le "varianti" etnologiche.

Leach in realtà non era nuovo a provocazioni teoriche nell'ambito britannico, laddove solo si ricordino le tesi dei *Sistemi politici birmani* (1954) in cui rivendicava il carattere modellistico (cioè espressivo) e non socio-strutturale delle categorizzazioni tribali birmane, nonché il carattere manipolativo della religione. E, più, radicalmente, dopo un'infocata discussione protratta nella seconda metà degli anni '50, in *Rethinking anthropology* (1961a) dichiarava insostenibile la coincidenza, asserita da Fortes, fra struttura sociale e struttura di parentela.

Il punto di fuoco è il caso etnografico oceanistico e australiano, divenuto noto per opera in specie di Malinowski, della "ignoranza della paternità fisiologica". Leach intende le credenze indigene non quali emergenze empiriche di strutture sociali soggiacenti, ma in termini di "topografia" strutturalistica. Dal punto di vista del percorso intellettuale, Leach proviene da una forte (ma non irriflessa) influenza lévi-straussiana, prima di approdare poi ad una versione compiutamente semiotica del simbolismo, come avverrà poi negli anni '70. Già nel 1961 l'autore ha compiutamente esposto la sua "eresia", dichiarando una preferenza, alla Lévi-Strauss, per una concezione che considerasse «le idee organizzazionali presenti in ogni società quali elementi costitutivi di un modello matematico», riferendosi proprio alla tesi malinowskiana della "paternità sociologica", di cui rifiuta sia l'assunto psicologista di fondo, ovvero il presupposto aprioristico di un'universalità del rapporto padre-figlio, sia la ritrascrizione fortesiana del fenomeno come caso di "filiazione complementare" da ricondurre ad alleanza di gruppi corporativi di parentela e non - come sostiene Leach - ai "legami di affinità individuali che vincolano una moglie particolare a un particolare marito" (Leach 1961b: 376).

Nell'intervento del 1967 («Virgin birth»), rispetto il 1961, oltre alla polemica con le tesi fortesiane, interviene un secondo momento, la comparazione (per Leach: generalizzazione) tra religioni "primitive" e occidentali.

Il nucleo forte dell'argomentazione verte su due capisaldi: la restituzione del resoconto etnografico e la sua correlazione ai fatti religiosi dell'Occidente.

Vediamo il resoconto etnografico fondamentale del 1903, su cui si sviluppa la polemica, tratto da W. E. Roth (in Leach 1967: 312-3):

Una donna genera i figli perché a) si è seduta accanto a un fuoco sul quale ha arrostito una specie particolare di abramide nero, datole dal futuro padre; b) ha deliberatamente cacciato e catturato un certo tipo di rana gigante; c) alcuni uomini possono averle detto che si trova in stato interessante; d) può aver sognato di avere il bambino dentro di sé. A qualunque di questi metodi sia attribuito il concepimento, quando il bambino nasce il marito riconosciuto lo accetta senza esitare come suo.

La lezione intellettualistica afferma che gli aborigeni disconoscono il rapporto fra copulazione e concepimento, e quindi il ruolo fisiologico del padre. Quella simbolista, invece, obietta che i nativi non vogliono dire quello che si legge alla lettera, ma solo intendere qualcosa'altro; e cioè un asserto circa i rapporti sociali nella comunità di appartenenza in cui l'asserzione di paternità sociologica ha a che fare con società di discendenza matrilineare.

Leach però introduce una variante: non sono semplici credenze espressive di rapporti sociali, sono «una sorta di finzione religiosa», un mito che «stabilisce categorie e afferma relazioni» alla stessa maniera con cui i cattolici che affermano di credere al dogma della Vergine Madre e della Immacolata Concezione, non poggiano le loro affermazioni sull'ignoranza, ma su dottrine teologiche, e quindi su dogmi.

Leach interpreta i casi trobriandese e australiano quali versioni etnologiche della verginità mariana, e riconduce la questione alla rappresentazione per via strutturale di una serie di elementi (madre, figlio, immortalità, mortalità) in un quadrato semiotico, in cui le credenze estesamente diffuse nel mondo sono solo varianti semantico/combinatorie di una matrice logico-concettuale. Per Leach, in ultima analisi, la "religione" e la questione delle "cause sovranaturali" sono ricostruibili entro una topografia strutturale del rapporto uomo-dio, e come tali "dogmi di fede". Insistendo sulle caratteristiche che più legano per somiglianza "noi" e "loro", e non sulle differenze, offre una visione completamente inversiva rispetto la

soluzione dell'intelletto causale hortoniano, rendendo i fatti religiosi quali derivati di combinazioni binarie strutturalistiche.

Tra gli interlocutori con cui Leach svolge una puntigliosa polemica figura M. Spiro, che in un intervento dell'anno precedente, qui pubblicato, propone una definizione sostantiva di religione:

Basandomi sull'assunto che la religione è un'istituzione culturale, e che tutte le istituzioni [...] sono mezzi strumentali per la soddisfazione di bisogni, definirò così la religione: una istituzione costituita da interazioni, culturalmente modellate, con esseri superumani culturalmente postulati (Spiro 1966: 280).

Il punto di partenza è la definizione del carattere organizzato della vita sociale sulla base dell'articolazione di distinte ma interrelate istituzioni che svolgono un duplice compito, la soddisfazione psicologica di bisogni e desideri individuali e la soddisfazione sociale di requisiti funzionali.

Come ogni istituzione, la religione è un'istituzione che si fonda su un sistema organizzato di elementi in termini di credenze, valori e azioni, distinguibile rispetto altri sistemi per il suo specifico riferimento ad esseri superumani. La soddisfazione di tali desideri implica tre tipi di ambiti, il cognitivo, il sostantivo e l'espressivo. Essa è una variabile dipendente la cui spiegazione va ricercata in variabili sociali. Per Spiro, con chiaro taglio freudiano, la variabile sociale fondamentale per spiegare la religione va rintracciata nel "romanzo familiare" della prima infanzia, ove i piccoli imparano a reprimere i propri bisogni interiorizzando la dimensione della potenza paterna per poi proiettarla verso entità superiori:

I bisogni repressi di dipendenza cercano inevitabilmente soddisfazione nella religione: infatti l'attore religioso dipende da esseri superumani per la soddisfazione dei suoi bisogni. Reprimendo il suo desiderio di restare in uno stato di dipendenza infantile verso potenti figure adulte, egli può tuttavia soddisfare simbolicamente questo desiderio con la sua fede in esseri umani. Allo stesso modo [...] le motivazioni di questa ostilità repressa possono essere spostate e/o proiettate in credenze e rituali di protezione riguardanti questi esseri malvagi. Nell'impossibilità di esprimere l'ostilità verso i propri simili, l'attore religioso può soddisfare simbolicamente il suo desiderio tramite la religione (Ibid.: 301-1).

Se le basi cognitive della religione vanno ricercate nell'infanzia, la loro spiegazione va individuata nella famiglia, vera variabile indipendente (o, come avrebbe detto Kardiner, istituzione primaria) da cui si generano i complessi psichici e le successive elaborazioni culturali.

Come si può vedere, al centro della discussione sta la questione freudiana del complesso edipico. Malinowski (1926a, 1926b) ne aveva contestato l'universalità, individuando nel caso trobriandese la presenza di un rapporto amicale fra padre e figlio, di contro alla relazione conflittuale fra zio materno e nipote. Di contro al "complesso edipico", individuava invece la presenza di un "complesso avuncolare", non di specie psicodinamica ma sociologica, che affondava le radici sul principio di discendenza matrilineare della società trobriandese in cui l'autorità sui figli della coppia viene esercitata dallo zio materno.

Entro questa costellazione sociologica, pertanto, Malinowski tendeva a interpretare l'ignoranza della paternità fisiologica ricorrendo a due motivi, la curiosità intellettuale e la motivazione. Spinto dalla curiosità a spiegarsi un fenomeno inesplicabile, il nativo giunge a credere in una teoria non procreativa del concepimento a causa di un ristretto repertorio di conoscenze empiriche e a motivo di fallacie logiche. L'ignoranza è quindi culturale.

Spiro rivitalizza la tesi dell'universalità del complesso edipico, esposta nel freudiano *Totem e tabù* e rilanciata da Jones (1924) e Roheim (1932), concordando in specie con Jones sulla intatta validità delle assunzioni freudiane. L'ignoranza della paternità fisiologica è un fatto – su ciò i freudiani concordano – ma il complesso avuncolare non è tanto la disconferma del complesso edipico (anche per Malinowski il problema non era infatti la teoria in sé, ma la sua indebita estensione a società non europee), quanto la traduzione in termini etnologici dell'ambivalenza emotiva propria delle relazioni familiari. Il complesso avuncolare perciò può esser letto anche in questa luce, quale formazione difensiva psichica atta a preservare dagli effetti disgregatori delle tendenze edipiche universali.

La tesi sostenuta da Spiro non era certo una novità: basti pensare che lo stesso autore, nei primi anni Cinquanta, era rimasto colpito dal

fatto che gli Ifaluk della Carolina Occidentale ritenevano che gli spiriti (*yalus*) costituivano uno dei principali pericoli per la loro esistenza (Spiro 1952, 1953). La spiegazione che dava era che la credenza in spiriti malevoli permette agli Ifaluk di esprimere una aggressività altrimenti interdetta. Le pulsioni aggressive erano presenti fra i nativi, ma poiché non potevano essere espresse, erano deviate dalle loro mete originali e "spostate": gli spiriti divenivano un canale socialmente accettabile per esprimere sentimenti di ostilità, e quindi oggetti di investimento libidico negativo, con cui veniva manipolata e controllata l'ansia. In termini analoghi veniva impostata poi nel 1967 la questione del rapporto fra spiriti *nats* e struttura familiare fra i birmani.

Secondo Spiro accettare il carattere letterale dell'ignoranza nativa non crea particolari problemi concettuali per l'etnografo, a suo parere però la base di tale ignoranza non ha basi meramente culturali, bensì psicologiche. È basata cioè non sull'assenza di conoscenze biologiche ma sul loro rifiuto (o denegazione, in senso freudiano; Spiro 1968: 256): l'ignoranza nativa è motivata dal desiderio di negare la fisiologia paterna, e la credenza animistica nello spirito/bambino enuncia una teoria non procreativa del concepimento non in mancanza di una spiegazione procreativa, ma al posto di essa. Se il bambino occidentale mette in atto un meccanismo di difesa per risolvere il conflitto edipico reprimendo l'odio verso il proprio padre, quello trobriandese o australiano può manifestare tale odio esprimendolo simbolicamente tramite una negazione fantastica.

La teoria dell'ignoranza fisiologica del concepimento diparte quindi da un meccanismo psichico anticonflittuale che produce legami di solidarietà fra padre e figlio, e quindi effetti inintenzionati e funzionali sociologicamente.

Qui verte la differenza che va individuata per Spiro fra credenze religiose e pratiche religiose. Essendo le credenze religiose un sistema per soddisfare desideri conoscitivi, sostantivi ed espressivi, l'aspetto del ritener-per-vero pertiene al primo tipo di desideri, l'aspetto della ricerca di realizzazioni pratiche al secondo, l'espressione di risoluzione di conflitti emotivi al terzo. Laddove mancano altre istituzioni organizzate per risolvere problemi, ad esempio cognitivi o tecnologi-

ci, esse rispondono funzionalmente con una sorta di vicarianza, potremmo dire, della scienza o della cognizione modernamente intesa. Ma la persistenza delle pratiche religiose è basata su ragioni motivazionali universalmente umane tese ad esaudire desideri.

La questione qui accennata rimanda ad una disputa ben più acuta dell'opposizione fra tradizione francese e tradizione inglese in specie negli studi africanistici. Il nuovo fronte del contendere si situa sulla differenza di vedute fra tradizioni europee e tradizioni statunitensi di ricerca.

Il nodo sta nella forma costitutiva specifica dell'oggetto dello studio antropologico. Per Spiro l'approccio strutturale e storico sono da ricondurre all'analisi causale e funzionale dei fatti sociali. Le strutture sono solo ausili descrittivi e non causali. Ciò implica una diversa accezione riguardo alla rilevanza dei fatti più generali dell'indagine antropologica. Per Spiro le strutture di fondo della vita associata sono la famiglia e la religione. La famiglia va intesa però in senso estensivo, ossia come insieme di relazioni che legano i membri della famiglia nucleare. Come esporrà ampiamente nei suoi studi etnografici sui Burma (1967) e riprendendo le tesi dell'Evans-Pritchard (1929, 1932a) pre/strutturalista, sia l'analisi del sistema di parentela come un sistema semiotico (alla Schneider), sia l'analisi etnosemantica mancano nei loro obiettivi: nel primo caso la preferenza per i simboli sottodetermina i processi psicologici, nel secondo caso la precipua attenzione sulle caratteristiche logiche dei termini di parentela tende ad escludere il punto di vista dell'attore sociale. Gli aspetti disposizionali ed emici dei soggetti studiati vengono invece alla luce solo se si intraprende lo studio della parentela come insieme di relazioni affettive e disposizionali dei membri, rispetto cui le dinamiche psicologiche costituiscono il *pruis* e la base soggiacente.

È comprensibile pertanto l'importanza che Spiro attribuisce al freudismo e al complesso edipico, temi, entrambi, che premono con particolare insistenza nelle coordinate dell'epoca. Che il problema-Freud fosse all'ordine del giorno lo dimostra del resto il continuo affiorare di interventi e analisi etnografiche che tentano di renderne conto, anche in ambito anglosassone. Ad esempio, nel 1966,

Beidelman offre un resoconto assai singolare della preminenza del bue nel simbolismo nuer. Il problema etnografico è il seguente: per quale motivo i tori vengono castrati prima del sacrificio?

Beidelman sostiene un parallelismo fra la castrazione e la subordinazione morale della sessualità maschile nuer ai valori sociali. Al centro è l'ambiguità della sessualità maschile associata alla "lancia". La lancia, come pene socializzato, e con cui avviene la castrazione, rappresenta gli aspetti aggressivi del pene e la soggezione delle donne. È il veicolo della morte con cui vengono rappresentati gli aspetti ideali dei valori agnatici. La castrazione del bue con la lancia crea un vero e proprio simbolo di ideale sociale, una sorta di trasfigurazione, tramite immolazione, nella ideale persona agnatica, cui sono ricondotte le relazioni cognatiche all'interno del processo segmentario della vita associata nuer.

Come si vede, il ricorso al simbolismo sessuale freudiano è pesante. Schneider (1967), seccamente, stigmatizzerà come particolaristica e idealistica la lettura di Beidelman, con il conseguente invito a elaborare più seri confronti comparativi pastoralisti africani, da cui si potrebbe facilmente evincere il carattere diffuso della pratica castratoria, sia per motivi di controllo sia per ragioni alimentari. A prescindere però dalla validità della interpretazione etnografica, v'è da notare che, entro le riflessioni britanniche, il simbolismo fallico e il sistema culturale di addomesticamento delle energie pulsionali non sono fondativi delle relazioni sociali, quanto operano a fini ricostruttivi. Il ricorso alla psicoanalisi ha il fine di rinforzare l'analisi delle relazioni sociali delle comunità etnologiche, più che fornire un meccanismo basilare di tipo sociogenetico; subordinare la dinamica del corpo alla dinamica sociale, in altre parole a «mettere Freud a testa in giù» (Douglas 1970a: 121).

Lo scontro con Leach non poteva essere più frontale. Di questa questione più generale la discussione non lascia traccia esplicita, quanto interna e nascosta. Leach azzerò il contenzioso più a monte con una mossa caustica, accettando l'accusa di volgarpositivismo, e liquidò la ricerca di attitudini psicologiche interne agli attori come

mere speculazioni su cause inaccessibili all'osservazione. Ciò non significa però che le considerazioni di Spiro vadano intese, per schieramento anti-leachiano, come intellettualistiche nel senso di Horton e Jarvie.

L'enunciato fondamentale di Spiro che si deve credere all'attore, indica essenzialmente una visione cognitivo/motivazionale del comportamento umano e sociale. È il punto di vista emico che lo interessa e il punto di vista motivazionale. Per Horton fra punto di vista "emico" e punto di vista "etico" (per riprendere una nota contrapposizione di origine lingusitica) non v'è affatto opposizione, data la generalità delle operazioni intellettuali, fondative rispetto quelle linguistiche. La convergenza con Horton è solo illusoria e Horton è più vicino, tutto sommato, a Leach che a Spiro. Per Spiro la religione ha una origine psicologica (per il tramite delle motivazioni individuali) e in ultima analisi sociologica, legata cioè a quella variabile indipendente che è la famiglia. Per Horton, invece, è un modo di pensare il mondo.

L'iniziale apparentamento fra Horton e Spiro non deve quindi ingannare: nonostante che entrambi siano critici verso l'equazione durkheimiana di società e religione, e concordino sull'interpretazione letteralista degli enunciati indigeni, si differenziano nettamente sull'autonomia della religione rispetto la società. Per Spiro si tratta di due variabili funzionalmente correlate; per Horton la religione è un sistema di pensiero chiuso e con scarse alternative, che non dipende dalla società anche se quest'ultima può determinarne modalità e sviluppi. La contrapposizione fra cognitivo come sistema intellettuale e cognitivo come processo secondario di razionalizzazione non poteva essere più clamorosa.

Con Leach la questione verte invece soprattutto sulla differenza fra pratica della religione (vera) e manipolazione della religione (funzionale).

Per Spiro è possibile una definizione minima di religione come interazione con realtà spirituali secondo modellazioni culturali. Anche Leach ricorre ad una implicita definizione minimale di religione, che coincide con una forma modellata di comunicazione fra dio e gli uomini. Le due proposte sono però divergenti totalmente: l'"interazione" presuppone la presenza di un soggetto agente, la

comunicazione rimanda ad una struttura impersonale di lessemi concettuali o di messaggi segnici. Leach si avvale, cioè, di un modello strutturalistico di comunicazione, ove il nucleo centrale è il problema di come pensare la congiunzione fra i due mondi; Spiro dà per scontate sia l'azione che l'interazione. Ne consegue che la contrapposizione più forte fra le due letture è fra un processo che presuppone soggetti capaci di scelte concettuali e una relazione di coppie concettuali fondative esse stesse dell'azione umana.

Il rovello sulla nascita virginale, per Leach, nasce proprio dalla percezione dell'anomalia da parte indigena a pensare un congiungimento uomo-dio, la cui soluzione finale è data dall'accettazione del dogma religioso della nascita virginale. In realtà, Leach non ha il coraggio di seguire sino in fondo Lévi-Strauss, ovvero di considerare la religione come un sistema di segni da ricondurre alle operazioni oppositive dell'intelletto. Ne dà una definizione in termini di "anomalia", di congiunzione/disgiunzione fra cielo e terra, ma tenta anche un approccio sociologico, assai vicino a quello elaborato da Lévi-Strauss nelle «Gesta di Asdiwal» (1958-59), dove il quadrato semiotico prodotto dall'idea di virginale rimanda all'opposizione fra società matrilineari e patrilineari (nonché più crudamente alla opposizione fra imperialismo cattolico e imperialismo protestante, tesi cui seguirà una serie di vivaci proteste cui egli non saprà fondamentalmente replicare); ma la soluzione è più abbozzata, quasi provocatoria, che argomentata; e in ogni caso non ci sarà altro seguito dimostrativo.

Il sospetto centrale di Leach è però che privilegiare il gioco delle differenze su quello delle somiglianze stia solo ripercorrendo la strada, antica e da evitare, del sovrapporre i pregiudizi occidentali sulle credenze etnologiche, in specie i pregiudizi degli etnografi: il forte accostamento fra Maria Vergine e Nascita Virginale dimostra la strutturale affinità fra i due casi e quindi la determinazione formale di uno stesso comportamento umano. Da questo punto di vista "Virgin birth" è il testo più vicino a *Totemismo oggi*: demistificazione critica di categorie etnologiche e proposizione di schemi di intelligibilità umana.

Tra Spiro e Leach, in ogni modo, avviene un dialogo in cui le domande appartengono a diverse provincie di significato. Spiro aveva in mente due avversari, i comportamentisti, denegatori dell'inconscio, nonché la fenomenologia Hallowell, in cui scorgeva un pericoloso slittamento verso il relativismo. Leach era invece sospettoso di qualunque inserimento della sfera dell' "agente" come clausola esplicativa per rendere intelligibile il comportamento nativo, sfera che l'autore leggeva direttamente come versione tipica del pregiudizio etnocentrico. Ma nel 1967 la questione delle "scuole" non emerge; la discussione avviene invece sulla tecnica della "dimostrazione etnografica".

### 11. *Prove etnografiche.*

Alle posizioni di Leach risponde quasi immediatamente Spiro (1968), e al suo intervento segue una lunga discussione sulle annate successive della rivista *Man* (v. anche Spiro 1972).

Il punto fondamentale che la discussione affronta è: quali sono le prove etnografiche a favore dell'una o dell'altra tesi? Si possono reperire argomentazioni capaci di disambiguare le diverse interpretazioni dei fatti? I contendenti ci provano; le conclusioni, si può anticipare, sono deludenti.

Questa parte si basa su di una minuta disputa empirica e sulle tecniche della dimostrazione etnografica. In generale i contendenti, per convalidare la bontà dell'interpretazione di un resoconto osservativo, ne indicano un altro, indipendente ma corroborante la tesi sostenuta nel primo.

Al centro della questione giace un problema squisitamente epistemologico, la natura e la qualità del "protocollo osservativo", in particolare la possibilità di leggere un dato osservativo in quanto oggetto empiricamente fondato, oppure comprensibile solo all'interno di un *frame*. E vale appena il caso di notare come la cosa ricalchi fedelmente l'opposizione, all'interno della filosofia della scienza postempiristica, fra verificazionisti e antiverificazionisti. Per l'economia del

discorso ci soffermiamo qui solo sulle diverse risposte addotte relativamente alla logica della giustificazione degli asserti empirici in discussione.

Dal punto di vista storico Leach indica due tipi di resoconti che emergono fra fine secolo e inizio del Novecento: i resoconti di Spencer, Gillen e Roth, (seguiti da Frazer e Hartland) di tipo letterarista; poi un cambiamento di vedute dopo il 1913 (Warner 1937, Thomson 1933, Ashley-Montagu 1937, Stanner 1933, Kaberry 1936, 1939). Leach ricapitola in particolare quattro disconferme:

- l'ammissione indigena della copulazione animale come causa del concepimento;
- una diffusa mitologia mondiale relativa al concepimento magico di eroi ancestrali e dèi eroici;
- il nesso fra informatori uomini, concezioni animistiche e riti da un lato, e donne, contesti familiari e copulazione dall'altro;
- l'ambiguità delle risposte di Malinowski, dapprima sostenitore deciso della ignoranza nativa (1913, 1926b), poi più scettico (1932).

Come ci si comporta con due interpretazioni opposte su dati di ricerca empirica? Ci si rivolge sia ad altre prove empiriche sia a ricostruzioni logiche.

a) Strategia del ricorso diretto agli attori.

Tesi: per Kaberry (1968) gli indigeni sono concordi nell'affermare che solo con i missionari sono venuti a conoscenza del meccanismo biologico del concepimento e nessuno dei suoi cinquecento intervistati in diciotto mesi ha mostrato conoscenze fisiologiche sui fatti della procreazione. Monberg (1975) riporta analoghe considerazioni per i Belloniani della Polinesia.

Obiezione: si tratta di un problema di informatori, giacché le donne trobriandesi sono ben a conoscenza dei fatti e le loro risposte sono dovute alla circostanza che non volevano disilludere le aspettative dell'etnografo (Montague 1971, ma le notazioni erano già di Meggitt 1962).

Replica: le donne trobriandesi sanno che c'è correlazione fra coito e gravidanza, ma negano la relazione causale di paternità (Spiro 1968,

1972). C'è un inceppamento logico nel pensare il rapporto fra condizione necessaria e sufficiente. Sanno cosa sono i preliminari ma non le cause. Sanno che il seme serve come "grumo" per la crescita del bambino, sanno generalizzare ma non sempre arrivare a teorie deduttive implicanti connessioni causali (Schwimmer 1969).

Controreplica: l'indigeno conosce le modalità della riproduzione animale e per ragioni di buon senso non può non farvi ricorso analogico per i fatti umani (Leach 1968).

Contro-controreplica: il ricorso al buon senso rischia di sovrasemplificare la questione dato che vi sono casi in cui gli Aborigeni ricorrono al modello partenogenetico anche per gli animali (Knight 1975).

#### b) Strategia della rilevanza e della doppia verità.

Le affermazioni sono dovute alla irrilevanza pratica per i nativi di una elaborazione teorica del problema (Powell 1968). I Trobriandesi danno per irrilevante il problema della paternità fisiologica e il fatto procreativo, anche se sanno che è l'uomo ad "aprire la via" al concepimento e che le donne quando hanno le mestruazioni non possono concepire. Le conseguenze cui pensano sono altre, di tipo simbolico e sociale (Schneider 1968b), e non ci si deve stupire di trovarsi di fronte a mancanza di talune conoscenze specialistiche, non sempre omogenee nelle culture etnologiche, ma non assenti *in toto* come dimostra la consapevolezza del ruolo delle ovaie per la nascita negli animali (Burrige 1968). Gli indigeni possiedono due livelli di credenze: quelle basilari, quotidiane, utili nel commercio e nelle interrelazioni pratiche, implicite nel ragionamento, nel linguaggio e nelle azioni, e quelle mistiche con cui si esprimono in pubblico (Dixon 1968).

#### c) Strategia del cambio di paradigma.

La comprensione delle credenze indigene va intesa da altre prospettive, quelle della metafisica degli attori, dei loro miti, della verità sociale delle credenze, della dimensione dei tabù e dell'evitamento rituale, del sistema di parentela (Leach 1968, Needham 1969, P. J. Wilson 1969, Douglas 1969, Delaney 1986, Montague 1971). Il problema in ogni caso è quello di fissare gli specifici confini simbolici

delle credenze stesse rispetto la realtà sociale, senza cadere nel rischio di un eccesso di deduzionismo quale quello operato da Leach fra partenogenesi e matrilinearità e complesso mariano e patrilinearità dall'altro (Monberg 1975), o fra ideologia protestante e ideologia cattolica (Mac Gaffey 1969, Douglas 1969); e comunque va distinto tra piano universale e varianti locali (Tambiah 1990: 132, Van Dokkum 1997): In ogni caso l'avanzamento conoscitivo compiuto da Leach sta nel tentativo di anettere all'analisi antropologica la dimensione delle "metafisiche" culturali, sia etnologiche sia occidentali (Douglas 1970a: 219), cosa invece inammissibile per il Lévi-Strauss strenuo difensore dell'applicazione dello strutturalismo al pensiero oppositivo primitivo.

d) Strategia dei principi oppositivi (o della morale).

La discussione sulla partenogenesi soffre per la maniera in cui sono poste le opposizioni. Le teorie culturali sulla procreazione vanno ricondotte al principio universale da esse rappresentato e razionalizzato. Tale asse più profondo è quello dell'opposizione uomo/donna, in cui si incarna l'ambivalenza della sessualità nella storia dell'uomo. E, non casualmente, le risposte indigene più attendibili in fatto di conoscenze empiriche in questo ambito, come si vedrà oltre, sono quelle fornite dalle donne (M. Rosaldo 1984: 62 sgg.).

È difficile non rimanere impigliati, in specie nelle prime due strategie, nell'impressione della indecidibilità del problema protocollare. Probabilmente per le Trobriand l'ignoranza della paternità fisiologica non è supportata da sufficienti prove. Rimane però inconcluso il caso bellonese (Monberg 1975, Lukes 1982), rispetto cui continua a valere la medesima domanda: perché solo alle Trobriand o all'isola di Bellona avviene ciò e non in altre parti del mondo? La domanda sembrerebbe implicare la giustezza della tesi letteralista, ma può anche controflettersi e aprire ad una riconfigurazione inversiva.

Ritorniamo per un attimo ad un celebre esempio zande descritto da Evans-Pritchard (1937: 107 sg.): uno Zande addebita ad un atto di stregoneria il caso particolare che un certo granaio, un certo giorno,

in un certo modo frani. Egli sa che ci sono le termiti, che i pali di legno possono deteriorarsi e così via; egli cioè conosce tutte (o quasi tutte) le cause tecniche che possono aver causato il crollo. Epperò si domanda: perché proprio a me, e perché proprio qui e ora?

Questa domanda del "perché proprio qui e ora" può evidenziare tanto un problema di tipo esplicativo, quanto di significato e di importanza: nell'idioletto europeo, la dimensione del cognitivo/scientifico, in quello indigeno la dimensione di qualche significato più profondo della vita che a noi europei può, perlomeno in prima analisi, sfuggire. Posta in questa maniera, aveva ben ragione Horton ad unificare i due mondi sotto la rubrica comune dell'intelletto, solo che spostava la cosa tutta da un lato, quello dell'osservatore. E il dilemma rimaneva intatto.

Rianalizzando la sottile discussione, rimaniamo entro una forbice antinomica. Ogni prova addotta oscilla fra la convinzione che non si può non credere all'indigeno da un lato, e la convinzione che non si può attribuirgli un errore così grossolano. Ambedue i procedimenti si basano perciò su *frames* contrapposti e inconciliabili, in una sorta di conflitto di interpretazioni (S. Turner 1979 e 1980, Lukes 1982: 275 sgg). L'approccio cognitivo è perdente perché inevitabilmente porta ad attribuire agli altri contraddizioni sia deduttive sia induttive; l'approccio metafisico, che relativizza i sistemi di riferimento, ci trasporta in un universo garante dell'Altro, ma inconciliabile con il nostro. E probabilmente vi è un approccio morale che può portare più lontano e le indicazioni della Rosaldo vanno in questa linea.

La discussione dimostra comunque che gli strumenti dell'analisi simbolica possono essere applicati con ampia (forse troppo ampia) generalità, e in specie che essi non sono strettamente confinabili all'interpretazione di fenomeni quali il rituale e la credenza: la "funzione latente" della definizione "ampia" di "rituale" ci libera dal troppo delimitato dominio del nesso durkheimiano fra religione e proibizioni. Come dirà più tardi R. Firth (1973: 151),

la moderna antropologia sociale si caratterizza per aver compiuto, in termini molto più espliciti di prima, il riconoscimento della natura simbolica o delle qualità simboliche dei fenomeni studiati. La chiave [...] fu offerta da

Edmund Leach, che disse incisivamente che, a suo avviso, l'azione e la credenza rituali possono essere intesi come modi di formulazione simbolica concernenti l'ordine sociale.

Già a metà degli anni Cinquanta infatti Leach (1954: 34-35) affermava:

Le società non possono mai essere in equilibrio. La discrepanza è in relazione al fatto che quando le strutture sociali sono espresse in forma culturale, la rappresentazione è sempre imprecisa rispetto a quella offerta dalle precise categorie che il sociologo, in quanto scienziato, pretenderebbe impiegare. Io sostengo che queste incongruenze nella logica dell'espressione rituale sono in ogni caso necessarie al corretto funzionamento di ogni sistema sociale [...] Gli individui possono sostenere e di fatto sostengono idee contraddittorie e incoerenti su questo tema, e ciò può avvenire senza impaccio o imbarazzo alcuno per la forma stessa in cui le loro idee sono espresse. La forma è la forma culturale; l'espressione è l'espressione rituale.

La conclusione è quindi che tecnica e rituale, profano e sacro, non denotano dei tipi di azione sociale ma gli aspetti di quasi ogni tipo di azione. Se la tecnica ha conseguenze materiali, in termini di misurazione e previsione, il rituale è un'affermazione simbolica che ci "dice" un qualcosa degli individui coinvolti nell'azione.

Pertanto il rituale nel suo contesto culturale è un modello simbolico, rispetto cui i termini tecnici impiegati dall'antropologo per spiegarlo costituiscono un altro schema simbolico (Ibid.: 47):

I due sistemi simbolici hanno un qualcosa in comune, una struttura comune [...] Il rituale rende esplicita la struttura sociale. La struttura che è simboleggiata nel rituale è il sistema dei rapporti "pertinenti", socialmente sanzionati fra individui e gruppi sociali.

Ma accettando questa estensione del simbolico, il rapporto fra simboli, religione e dati osservativi viene a collassare. Le obiezioni di Spiro sono di due tipi:

- a) le credenze degli indigeni sono da ritenersi vere;
- b) non sussiste il rapporto che Leach indica fra religione animistica trobriandese e religione cattolica europea.

Spiro si esprime con molta precisione concettuale addossando alla soluzione del primo anche la soluzione del secondo punto: si possono trarre conclusioni circa le credenze personali degli attori sociali a partire dalle loro credenze culturali? E ciò va esposto nel seguente altro modo: si tratta di una inferenza etnografica o di un fatto etnografico?

La soluzione di Malinowski è che si tratta di un fatto empirico cui corrisponde un fatto culturale inseribile in una visione culturale del mondo (animistica appunto). Per Spiro invece è un fatto psicologico: l'ignoranza è motivata dal desiderio di negare la paternità fisiologica, e il conflitto risolto dalla cultura altro non è che il conflitto edipico per cui il bambino odia il padre, ma supera questo odio con la credenza nel padre sociologico, giungendo ad una nuova alleanza amicale con il padre, e con ciò a relazioni sociali ego-integrative.

Da ciò deriva la sua netta opposizione ad intendere come teologia ciò che è solo complesso emozionale. Leach, per Spiro, compie un madornale errore quando accosta la figura della Vergine alla partenogenesi. Per i cattolici la nascita non-procreativa, ossia che Gesù non ha genitori umani, è un evento unico e straordinario, mentre per i trobriandesi l'affermazione dell'ignoranza della paternità fisiologica è attribuita ad un evento ordinario che pertiene ad un sistema di credenze diffuse e sociali, afferenti a norme esplicative sociali più ampie e condivise.

Per Spiro, se si seguisse Leach, dovremmo ammettere che il cristiano, che conosce il meccanismo biologico del concepimento, non può "credere" realmente che Gesù sia nato da una vergine, il che invece è falso. Di contro Leach, proprio puntando su questo fatto, afferma che il trobriandese non può non fare affermazioni metaforiche e/o teologiche.

Si tratta di capire se il diniego di Spiro a comparare i due contesti sia valido. Un punto a suo favore sta nel fatto che Leach, nonostante le cautele espresse sulla nozione di "verGINE" (termine, accanto a quello di "ignoranza", tutt'altro che univoco), tende a concettualizzare la "nascita virginal" come complesso derivativo dall'interpretazione del padre come "affine" (Blu 1966). Tale termine discende da una definizione analitica di affinità come relazione sussistente fra categorie di persone, e non tra individui, che implica una nozione di struttura di

alleanze perpetue fra segmenti societari, e così pregiudica l'intera analisi della "paternità sociologica" trobriandese (Holy-Stuchlik 1983: 32-33). Da questo punto di vista, dunque, Leach adopererebbe un concetto analitico preinterpretato, di stampo britannico, rispetto cui Spiro avrebbe buon gioco a far valere la sua nozione di famiglia come insieme di relazioni (non preinterpretate) che legano i membri della famiglia umana di base. Ma anche Spiro giace sul letto di Procuste delle obiezioni: la sua immagine di famiglia deriva – si potrebbe replicare – dalla forma nucleare moderna. E il circolo vizioso consumerebbe così il suo percorso, concludendosi infruttuosamente.

La comparazione, però, può procedere per altre vie, non analitiche. Non v'è dubbio infatti che il mito cristiano si riferisce ad un evento "straordinario", quello australo/oceanico ad un evento "ordinario". Bisogna però comprendere se i due siano variazioni contestuali diverse di problemi universali. La più recente discussione ha optato per una comparazione relativa alle credenze cognitive sulla nascita virginale, e per una comparazione relativa ai principi che la strutturano. La prima tendenza si avvale a) della grammatica delle credenze, la seconda del rinvio al b) problema della sessuazione.

a) Iniziamo dalla prima, che prende alla lettera la questione rimandando ad una serie di "rompicapi": perché a volte le donne danno alla luce i figli, quando non sembra esservi stata copulazione (ad esempio, dopo la morte del marito e così via)? Oppure, perché alla copulazione non segue sempre una nascita? Perché le donne brutte che non stimolano particolarmente l'uomo hanno figli? Tale punto implica necessariamente di riferirsi alle conoscenze indigene (espresse in credenze aventi valore di verità) riguardo alla copulazione sia tra gli animali sia tra gli uomini. Su questo versante, Van Dokkum (1997) offre una sofisticata grammatica strutturale delle credenze sulla partenogenesi (australiana, trobriandese e cristiana), sulla base dell'assunzione che esse non sono solo un problema relativo alla diversità delle culture, ma un autentico problema conoscitivo. Non va perciò indagata la letteralità o meno della enunciazione nativa ma il problema stesso del concepimento, quale esso risulta per l'osservatore indigeno che non trova adeguate prove per generalizzare in termini causali il rapporto fra copulazione e nascita.

Torniamo al problema animale/uomo. Gli indigeni conoscono bene gli animali e i modi del loro riprodursi, ma non accettano che ciò valga per gli umani. I cristiani sanno come si riproduce l'uomo, ma lo negano per il caso di Gesù. Per i cristiani è inaccettabile che un dio provenga dalla copulazione, per gli australiani è inaccettabile che un uomo nasca alla stessa maniera in cui vede la luce un animale. Si tratta di due eccezioni rispetto a regole e ad asserti cognitivi di tipo più generale. Tali eccezioni si possono comparare e convergono entrambe sul problema di una nascita virginale, rispetto cui i tre sistemi di credenze stabiliscono regole cognitive di variazione contestuale.

La soluzione, universalistica, in termini di grammatica profonda ammette quindi l'unicità del problema teoretico e la variazione culturale della sua "soluzione". Rinverdisce in certa maniera gli assunti cognitivistici di Spiro ma lascia invariato il rapporto fra lessemi e metafisiche influenti delle concezioni indigene del mondo. Riduce ad un *unicum* l'intera problematica al livello della definibilità concettuale del contenuto delle credenze, di cui però si mette in luce il solo carattere implicativo e deduttivo. Il suo pregio è l'"anticonfessionalismo", certo, cioè il fatto che non bisogna "intendere" come un indigeno per credere a quello che crede; il limite è una concezione vero-funzionale degli asserti, di tipo metalogico.

b) Si può invece puntare sul tipo di principi universali di senso che sottostanno alle rappresentazioni sociali dal punto di vista dell'attore, e allora la comparazione passa a identificare i componenti della nascita virginale, cioè i soggetti della "sessuazione". Per giungere a tale fondamento la via maestra è quella dell'analisi del rituale.

M. Rosaldo (1984: 62) invita Leach a passare dalle teorie culturali sulla procreazione ai principi che pongono in gioco il rapporto uomo/donna, e in particolare rimanere avvertiti che 1) le donne sono universalmente associate alla nascita e alla cura degli infanti, 2) i loro corpi rappresentano il luogo della prima nascita biologica, 3) sono destinate alla preparazione del cibo, mentre, di contro, 4) l'uomo risulta associato alla caccia e alla guerra, cioè al lato distruttivo della convivenza.

Tali fatti esprimono una fondamentale opposizione fra il dare la vita (procreare) e prendersi la vita (distruggerla). Questi due principi vincolano e organizzano le espressioni culturali in maniera universale e la loro messa in opposizione concettualizza i sessi negli ambiti culturali. L'asimmetria nello status fra uomo e donna sta nell'antitesi fra uccidere e allevare figli, correlativamente a quella fra attività culturale e crescita naturale. (I casi di donne che tolgono la vita derivano la loro esistenza come inversione del modello generale). L'opposizione fornisce i termini culturali in cui concettualizzare e razionalizzare l'asimmetria sociale. Gli uomini con la loro intenzionalità bellica trascendono il biologico, le donne e l'allevamento dei bambini insieme connotano e garantiscono la naturalità della costituzione sessuata della donna. Se la sessualità costituisce problema per gli umani, come è estensivamente verificabile, la gerarchia sessuale offre il modo per istituire un ordine adeguato.

Oltre al problema del come una donna diviene madre, bisogna infatti capire come è che un uomo diviene padre. D. Knight (1975: 91-92) parte da questo aspetto, quando cita Leach sul problema delle teorie procreative indigene relativamente alla sua ricerca sul campo presso i Wik-mungkan australiani.

La tesi di Leach sulla presunta negazione della paternità fisiologica da parte indigena si basa sulla convinzione che gli antropologi non hanno adeguatamente riconosciuto che gli indigeni enunciano affermazioni teologiche. E siccome gli Aborigeni riconoscono il modo con cui gli animali si riproducono, essi devono anche comprendere la riproduzione umana. Knight è d'accordo con Leach, però obietta – assieme a Spiro – che non si possono inferire credenze circa gli uomini da credenze circa gli animali. Le credenze umane sugli animali non sono necessariamente identiche con le credenze sugli esseri umani. Si possono fare affermazioni teologiche non solo su uomini e donne ma anche su animali. Ad esempio presso i Wik-mungkan, vi sono credenze simili sulle “volpi volanti” (pteropodi, o mammiferi chiroterteri di grandi dimensioni, con larga apertura alare e coda rudimentale), etnoclassificati come particolari tipi di uccelli per la loro “stranezza”: non sembrerebbero uccelli, perché hanno orecchie, bocca e denti,

eppure volano. Nei termini della Douglas si potrebbero ben definire "anomalie". (In maniera simile l'emù: non vola, ma posa le uova, ha becco, manca di orecchie e denti, e quindi è considerato un uccello. Ancora una anomalia, che ha a che fare con l'etno-tassonomia del marsupiale.) Per gli indigeni, le femmine pteropode (a differenza dei maschi che possiedono due orifici, ano e pene) possiedono il solo orificio anale, sono considerate a/vaginate, non sono mai state viste in stato di gravidanza, per cui i piccoli o nascono dall'acqua oppure dal ventre del Serpente Arcobaleno.

Tra uomini e maschi pteropodi da un lato, e donne e femmine pteropode si istituisce una stretta correlazione come fra polo di tabù e non tabù, sacro e profano, iniziazione e non iniziazione; più in generale, fra cultura e natura.

L'etnografia dei Wik-mungkan sembrerebbe dar torto a Leach, in quanto anche per una specie animale viene postulata una nascita virgine. I rituali di iniziazione presentano però aspetti che ci costringono a ripensare tale iniziale conclusione. In questi riti avviene infatti un'interessante situazione. Gli iniziandi sono identificati come volpi volanti rosse, gli iniziati sono volpi volanti nere, ed i primi sono allontanati bruscamente dalle donne e in una spettacolare messa in scena viene simulata la loro nascita per il tramite dell'ano degli anziani.

Presso gli indigeni infatti gli uomini sono considerati sacri, le donne appartengono invece alla dimensione profana, tanto che è loro interdetta la partecipazione diretta ai riti. I primi solamente passano per i riti di iniziazione e sono introdotti nelle conoscenze esoteriche; le donne possiedono invece solo conoscenze di tipo profano e quotidiano; il che, come si ricorderà dal dibattito sulle prove etnografiche, era una circostanza cruciale nelle argomentazioni anti/letteraliste.

Si diceva che l'etnotassonomia delle "volpi volanti" potrebbe convalidare la tesi letteralista. In realtà invece il rituale dice qualcosa di più, relativamente alla "nascita" come processo del "divenire padri". La ritualizzazione di quella che potremmo definire il dogma della "nascita anale" spiega il perché essi negano che le volpi volanti femmine siano placentate e perché dicono che queste creature hanno il solo orificio anale. Non v'è ragione di avere una vagina per dare la

vita; è sufficiente il ventre del Serpente Arcobaleno. Il rito esprime una costellazione di asimmetria sessuale netta: gli uomini negano che le donne abbiano controllo completo sulla riproduzione, le donne possono dar vita ai bambini, ma sono gli uomini che li fanno “veramente nascere”, cioè divenire adulti.

In a) l'accettazione della credenza alla lettera conduce alla credenza partenogenetica, estendendo le considerazioni di Spiro ad un più vasto ambito struttural-cognitivo; in b) l'asimmetria uomo/donna viene rinforzata dalla tassonomia zoologica e produce l'effetto di ribadire il carattere teologico delle credenze australiane.

In conclusione, anche con questi ulteriori avanzamenti conoscitivi, la situazione non si distacca di molto dalla precedente discussione Spiro/Leach. Vi sono innovazioni di operazioni interpretative, ma fondamentalmente continuano a fronteggiarsi le due antiche posizioni. Solo che con la lettura rituale e con il ricorso all'identificazione dei principi costitutivi della “nascita virginale” il terreno dell'esegesi ha affrontato il livello della ricerca di concetti e principi non/analitici, e non preinterpretati. Da questo punto di vista l'opposizione uomo/donna risulta molto più ricca e meno contraddittoria di quella meramente cognitiva, e foriera di maggior intelligibilità dei fatti affrontati. È stato obiettato che anche l'opposizione uomo/donna può essere considerata come preinterpretata e che l'accezione di Leach di “maternità” deriva dalla concezione europea di intendere la femminilità. Che la nozione di maternità e, quindi, di “verginità” sia un campo semantico da ricondurre alla sessualità femminile entro un più largo sistema di categorie culturali, è posizione largamente sostenuta nella letteratura antropologica, sia femminista che non (Hastrup 1993: 45), che da tempo insiste sulla natura culturale delle differenze sessuali; ma, presa per sé, questa posizione non dista molto da quella di Leach. Più dibattuta è invece la questione riguardo al modo in cui intendere il rapporto fra maternità e verginità, se relativo alla differenza uomo-donna in termini di differenza in ultima istanza biologica, oppure se tutta quanta da iscriversi nell'episteme occidentale del rapporto agente/agito come discorso di dominio costitutivo maschile sulla donna/oggetto, rispetto cui anche l'accezione della Rosaldo rientre-

rebbe in una accettazione acritica di “differenza sessuale” (Strathern 1987: 288 sgg., Del Valle 1993: 21 sgg.). Da questo punto di vista, allora, lo stesso pensare al rapporto fra donna e natura, e uomo e cultura, come paradigmi esplicativi cadrebbe per intero nel pregiudizio etnocentrico – e su questo punto Leach avrebbe potuto essere d'accordo – però di tipo maschile (ma anche nel pregiudizio di *gender*) – e ciò Leach non avrebbe avuto il coraggio di sostenere. Pensare ad un rapporto uomo/donna, come esorta la Strathern, in termini di relazioni concrete sia nei rapporti intrasessuali sia extrasessuali, implica una riconsiderazione delle strutturazioni concettuali implicite nelle analisi e nelle teorie antropologiche in modo fortemente decostruttivo che mira a scuotere la fondazione stessa del pensare antropologico, individuando una matrice etnocentrica assai più profonda di quanto lo strutturalismo stesso ci ha abituato a riconoscere, quella del “parto maschile” dell'antropologia moderna.

## 12. *L'agente e la persona.*

Come mostra la sfida estrema lanciata dal femminismo antropologico poststrutturalista, il dibattito sulle prove etnografiche indica un vero e proprio contenzioso sui più generali quadri di riferimento teorici a disposizione dell'antropologo, e lo slittamento maggiore infatti verte proprio sulla nozione di “cultura”; se per essa debba intendersi una concezione allargata di rete comunicativa, o ristretta di sistema cognitivo. Nel primo caso entra a far costitutiva della cultura l'autorappresentazione dei soggetti nelle loro reciproche interrelazioni, nel secondo solo il livello delle proposizioni descrittive e normative del gruppo sociale. La posizione di Spiro afferisce a questo secondo versante e su di essa bisogna soffermarsi.

Il quadro teorico cui si riferisce l'autore è piuttosto complesso. Innanzi tutto egli riprende le tesi della scuola di “cultura e personalità” relative all'importanza della formazione della “personalità” per la comprensione della genesi culturale; recepisce l'importanza del lascito maxweberiano relativo alla nozione di “azione intenzionata”, assimila alcuni temi della rivoluzione cognitivista nelle scienze socia-

li di quegli anni, e recupera il concetto di “ambiente comportamentale” proprio di A. I. Hallowell. Quest’ultimo in particolare è importante perché attraverso la sua opera matura il concetto di “persona” che tanta importanza svolgerà negli anni ’80.

Di contro all’assunto di Radcliffe-Brown per il quale l’oggetto di studio dell’antropologia sociale è l’essere umano come persona e “la persona è un complesso di relazioni sociali” (1952: 194), Hallowell (1955: 75 sg.) sostiene un concetto di persona quale consapevolezza del sé e dell’orientamento umano verso il mondo. Tale consapevolezza ha una gittata transculturale e mobilita l’autopercezione, l’interpretazione degli oggetti, le coordinate spazio-temporali, la direzione motivazionale e quella normativa. La tesi fondamentale è che le descrizioni della nostra esperienza sono – per lo meno in parte – costitutive di ciò che esperiamo, per cui tra cultura e sé si istituisce un processo di costituzione circolare: la cultura costituisce l’ambiente comportamentale umano ma permette anche una azione mirata e intelligibile.

Spiro non accetta l’intera lezione fenomenologica di Hallowell che vede negli “orientamenti di base” il modo in cui il sé costruisce il suo mondo, e si vuole cautelare dal rischio del collasso delle immagini individuali su quelle collettive. Nel 1982, ritornando sull’Edipo trobriandese, e nel 1984, ricapitolando la questione, continua ad opporre la dimensione preculturale delle emozioni, frutto dei processi di socializzazione della prima infanzia, alla sfera delle autentiche rappresentazioni culturali della realtà.

La cultura – sostiene - è un sistema cognitivo pubblico, incardinato su un insieme di proposizioni descrittive e normative che, codificate in segni collettivi e non privati, costituiscono le rappresentazioni condivise, e quindi collettive, e tradizionali, in quanto eredità sociale acquisita tramite processi di inculturazione, da individuare entro schemi esplicativi. La cultura perciò non consiste di emozioni, ma non consiste nemmeno di pensieri: entrambi sono patrimonio dei singoli. Per questa ragione si può “apprendere” la cultura di un gruppo sociale, ed è ciò che permette all’antropologo di conservare uno status privilegiato di osservatore, senza cadere in dinamiche irreversibili di indigenizzazione. Solo una volta apprese, le proposizioni fon-

damentali trovano il loro posto nella mente e divengono patrimonio privato: l'incorporazione delle proposizioni culturali avviene primariamente a livello cognitivo, poi avviene l'internalizzazione delle stesse quale parte del sistema motivazionale individuale.

Per Spiro l'errore di Hallowell sta nella mancata distinzione fra piano dell'espressione individuale e piano della costituzione culturale: al primo livello appartiene il modo in cui l'individuo rende esplicita l'immagine del suo sé, al secondo invece è attribuibile il modo in cui si formano e si oggettivano quelle tipiche autorappresentazioni del sé ideale che tessono un vero e proprio rapporto di isomorfismo con la visione culturale del gruppo sociale cui è interessato l'antropologo.

Qui senz'altro Spiro traduce in termini antropologici le due sottoistanze del Super-Io freudiano, ovvero la "coscienza morale" e l' "Io ideale", rilette in forme proposizionali tradizionali e pubbliche. Ad essere universale pertanto non è la semplice autoriflessione del sé, che coincide in fondo con la stessa distinzione astratta fra soggetto ed oggetto esterno; lo è invece la distinzione fra autorappresentazione e autorappresentazione ideale, che vive ed opera in termini tensivi in ogni società, modellando sentimenti e moralità. Perciò le inferenze traibili dalle rappresentazioni culturali sono differenti da quelle del sé singolo, come è dimostrato dal fatto che non tutti gli attori sociali hanno ego autoriflessivi. Ne consegue che dall'osservazione del comportamento umano possiamo dedurre solo il rapporto mezzi/fini proprio del singolo. I modelli culturali non possono essere dedotti dall'osservazione di casi individuali.

Ma chi sono i contraddittori di Spiro?

L'oggetto iniziale della disputa non è certo, o per lo meno non semplicemente, Leach (la polemica con Leach in certo senso tende ad autonomizzarsi per *vis* polemica), ma la versione interpretativistica delle correnti americane, *in primis* C. Geertz e le "etnopsicologie", quali nipotini estremistici di Hallowell, con una critica che anticipa di molto le note polemiche degli anni '80 su questo tema.

Vediamo come è che Geertz (1966: 141) tenta di definire la nozio-

ne di “religione”, in un saggio – ricordiamo – pubblicato nello stesso volume in cui vede la luce quello di Spiro, qui tradotto.

Una religione ... è: 1) un sistema di simboli che agisce 2) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della 3) formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del 4) rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici.

Si possono qui solo sommariamente indicare i punti cruciali che discendono da tale definizione. La religione collega *ethos* e *Weltanschauung*, stile emotivo e stile concettuale; ed è quindi sia un modello con cui si descrive il mondo, sia un modello d'azione. Essa si basa su disposizioni motivazionali e su stati d'animo; le disposizioni religiose coincidono con gli orientamenti cosmologici, e si appoggiano su credenze che ricavano il loro fondamento ultimo dall'accettazione di un'autorità, da cui dipendono le prove di validità e la credenze sul mondo e non viceversa. Le motivazioni e gli stati d'animo sono fuse a un livello disposizionale che non è predicibile: «come non c'è un'unica specie di motivazione che si può chiamare pietà, così non c'è un sol tipo di stato d'animo che si possa chiamare adorante» (Ibid.: 149).

Non si poteva esprimere una visione più antitetica rispetto a Spiro, che affermava il carattere universale e sottostante della dinamica psicologica e in particolare negava la coincidenza fra stati d'animo (emozioni) e motivazioni. Nel 1966, ancor prima che nel più celebre saggio del 1974 (“From the native's point of view”) l'interpretativismo era già nato come teoria antropologica.

Gli stati d'animo e la descrizione della persona (come dimostra la comparazione fra Marocco, Bali e Giava) sono per Geertz il ponte per passare da una cultura all'altra:

Il concetto di persona [...] è un veicolo eccellente per mezzo del quale esaminare l'intera questione di come procedere nell'indagare la mente di altre persone. ...[Si] può ragionevolmente affermare che un concetto di questo tipo esiste in forma riconoscibile in tutti i gruppi sociali [...] Ma almeno un

qualche tipo di idea di cosa sia un essere umano, in contrapposizione ad una roccia, un temporale o un dio, è, per quello che posso vedere, universale (Geertz 1974: 75).

Il trucco non sta nel non entrare in una sintonia di senso troppo stretta con il proprio informatore. [...] Il trucco sta nel capire cosa loro stanno facendo» (Ibid.: 74).

Le “etnopsicologie” sono quelle visioni culturali, teorie, congetture, classificazioni, assunzioni e metafore – assieme alle nozioni implicite che si incorporano nelle istituzioni sociali – che trovano la loro base su topiche psicologiche. Esse sono giudizi sulla natura della persona e del suo rapporto con il mondo; e contengono indicazioni e vincoli circa i modi in cui le persone dovrebbero agire, sentire e cercare successo e felicità nella vita (Heelas-Lock 1980: 3). Il cuore del progetto sta nella convinzione che l’analisi antropologica parta da una concezione mediata della persona per comprendere un popolo, rispetto cui le emozioni svolgono insieme il ruolo di modello e modellato in maniera costitutivamente contestuale.

Gli strumenti di approccio non sono né l’analisi causale né quella funzionale, ma la costruzione di un ponte empatico del sentire linguisticamente mediato ed oggettivato in comportamenti osservabili, tramite la procedura del riconoscimento (wittgensteiniano) delle forme di vita ad opera delle “somialianze di famiglia” e dei “giochi linguistici”. Le conseguenze sono di lunga gittata: la costruzione dei concetti antropologici avviene a partire dalla natura e dal grado di somiglianza e differenza fra i vari fenomeni che intuitivamente sembrano avere profonde rassomialianze (cfr. R. Rosaldo 1975: 20).

Il punto non si può qui affrontare appieno, ma è in gioco la natura stessa dell’antropologia. Se il meccanismo della comprensione sta nella istituzione di continui “ponti linguistico/concettuali” fra zone di reciproca – ma parziale – convergenza o coincidenza fra significati indigeni e significati dell’osservatore (occidentale), ne discende la necessità di operare un profondo ripensamento sulle categorie fondamentali dell’antropologia, individuando ove la precomprensione occidentale proietta la sua ombra sull’Altro e offre risposte a domande incomprensibili ai nativi. È in questo spazio che si situa quell’at-

teggimento “decostruzionista”; tipico degli ultimi due decenni, e spina al fianco di molta parte dell’attuale dibattito teorico ed etnografico. Nella seconda metà degli anni ’70 inizia questo percorso che si caratterizza per un passaggio radicale, in molte correnti di ricerca, dalla critica al paradigma del sistema della parentela al paradigma dell’“attore razionale” prima, e poi, con virulenza maggiore, a quello della “persona” (Simonicca 1993b), per concludere con quello del *gender*. In ogni caso, a risultare fondamentale in questo passaggio è la critica ad una accezione del comportamento umano imperniato sull’idea di un individuo “onnisciente” che si articola in diversi momenti: un’attenzione maggiore per la pluralità dei soggetti nell’incontro etnografico, l’autoanalisi delle operazioni proprie del ricercatore, il carattere linguistico dei resoconti.

Spiro non è irriflessivo di fronte alle nuove tendenze e svolge ampia autocritica sui limiti che provengono da una ingenua identificazione fra “cultura” e “personalità”, tipica della scuola kardineriana da cui egli stesso proviene (v. ad esempio gli scritti raccolti in Spiro 1987). Ciononostante non può fare a meno di ritenere che le correnti etnopsicologiche soffrono di due insormontabili limiti: il determinismo culturale particolaristico e il relativismo culturale normativo. Entrambi gli effetti sono tributari di una concezione confessionalistica delle “credenze”, intese come meccanismi che rimandano ad un fondamento fiduciario delle conoscenze, comprensibili come tali solo a chi vi partecipa, e quindi destinate a corrodere alla radice la possibilità di un discorso oggettivo sulle culture e di un soggetto osservativo capace di comprendere e spiegare il comportamento umano.

Il collasso che Spiro intravede fra mente individuale e mente sociale corre parallelo alla conseguente indiscernibilità posta da Geertz (1964, 1966, 1975, 1976) fra ideologia, religione, senso comune, arte e cultura, intesa quest’ultima come “sapere locale” che trova in se stesso il proprio fondamento, senza averne per questo piena consapevolezza. La critica corrente a Geertz è di intendere la religione come un ambito privo di referenti esterni; in ciò egli è accomunato a

quelle correnti “fideistiche” che sulla base di una certa lettura di Wittgenstein tentano di comprendere la religione come un discorso autofondantesi, non riducibile a cause esterne, ma ancorato a forme di vita o a disposizioni primarie verso l’esistenza umana (Winch 1964, 1987, Phillips 1976, 1986a).

### 13. *Qualche riflessione finale*

Fornire un resoconto analitico adeguato dell’agglomerato snodo di ricerca che si colloca a cavallo degli anni ’60 e ’70, è compito di lunga lena, del tutto inadatto ai limiti di una introduzione. Se si punta invece l’accento sulle domande del tempo collegandolo con il lascito che le risposte successive si incaricheranno di riconfigurare, è esercizio utile interrogarci sull’eredità dei discorsi di allora, passando da una mera ricostruzione ideale ad un ripensamento ancor oggi fruttuosamente conoscitivo.

Iniziamo dai punti caldi della opposizione fra intellettualisti e simbolisti, due strategie di ricerca antropologiche che nella ricerca comune di una propria fondazione teoretica concludono con una reciproca neutralizzazione.

I simbolisti partono dalla crisi dell’empirismo antropologico britannico e elaborano una prospettiva propria, inserendosi in una profonda corrente che percorre tutto il Novecento tesa ad attribuire validità e autonomia alla “immaginazione”, quale facoltà capace di operare con rigore analitico e ricostruttivo nello studio etnologico, più e meglio del ricorso all’intelletto induttivo; e senza dubbio il mentore permane A. Whitehead (1938, 1958), la cui presenza e influenza sinora non è stata forse sino in fondo esplicitata, ma i cui termini decisivi sono stati fatti propri, più o meno consapevolmente, da intere generazioni di antropologi: basti pensare alle nozioni di “modi di pensare” o di “simbolismo”. Gli intellettualisti, d’altro canto, ripropongono un uso sofisticato della logica dell’intelletto che, sulla scia della critica popperiana all’induttivismo ed entro le più generali tendenze postempiristiche della filosofia della scienza, avanzano soluzioni relative alla comprensibilità dell’Altro in termini di catene esplicative.

Horton è un caso emblematico. Egli parte dall'assunzione bioevolutiva della unitarietà dei processi conoscitivi umani, quali meccanismi capaci di offrire gli schemi esplicativi per la comprensione e il dominio della realtà, rispetto cui il linguaggio e la simbolizzazione (sia credenziale sia sociale) rappresentano dimensioni derivative. La critica all'empirismo induttivista si coniuga così con le tesi popperiane della priorità dei "problemi conoscitivi" rispetto la semplice osservazione del dato o la sua trascrizione linguistica. In particolare il linguaggio sembra essere il grande assente nell'opera hortoniana. E non è cosa di poco conto, se solo si pensi ad uno dei maggiori problemi derivanti dalla ricerca sul campo, ossia la comprensione e la "traduzione" degli enunciati nativi, per la cui interpretazione le strategie simboliste apparivano più duttili e meno aprioristicamente sospette, tanto da divenire uno dei maggiori luoghi di transito nella ricostruzione etnografica. Insomma, dal punto di vista della ricerca sul campo, l'intellettualismo appariva troppo farraginoso e implicato nelle questioni epistemologiche proprie della scienza occidentale, per poter essere un armamentario utile per l'etnografia.

Altra grande assente nell'opera hortoniana è la differenza fra "nativo" e "osservatore": ciò che dicono i Kalabari coincide con ciò che di essi dice l'antropologo che li studia con la conclusiva ipostatizzazione di una "mente kalabari" (operazione su cui Leach è stato sempre feroce critico). Il che altro non è che il corollario diretto della postulazione di un identico processo di "formazione della teoria", che accomuna il "selvaggio" e "noi" (Ross 1971): non problema da sottoporre a controllo empirico, ma modello conoscitivo da cui partire per comprendere, appunto, il pensiero tradizionale, capace di operare, come il "nostro", con la distinzione essere animato/essere inanimato, agente/agito, parola/cosa.

Se il simbolismo ben presto trova vie, sia pur differenziate, e nuove risorse tramite ricchi prestiti dal coevo strutturalismo francese, l'intellettualismo, nonostante la sua apparente consonanza per i temi della cognizione, non può non confliggere con quest'ultimo per la pervicace perseveranza a ritenere per fondativo il modello dell'agente conoscitivo e morale.

Da questo punto di vista la forza delle argomentazioni hortoniane e intellettualistiche in generale sta in un sistema di nessi fra agente umano, agente sovranaturale e causa esplicativa. Ciò che rende intelligibili gli eventi è l'attribuzione causale, e quest'ultima coincide con la dimensione dell'*agency*, di cui l'uomo rappresenta il prototipo fondamentale. La teoria perciò spiegherà i vari ambiti degli eventi osservati, a seconda dei contesti attuali in cui la mente indigena è impegnata a trascorrere da dimensione naturale a causa naturale, e da dimensione sovranaturale a causa sovranaturale. L'identificazione finale fra religione e pensiero tradizionale è perciò consequenziale, non nel senso durkheimiano di un rapporto fra un *prius* e un *posterius*, ma nella identificazione di una piattaforma mentale coestensiva all'uomo tradizionale. Horton rifiuta la dicotomia sacro/profano quale sequenza storica direzionata, per accettare solo la sincronia di un pensiero che opera tramite "rappresentazioni collettive".

La risposta simbolista diparte invece dall'assunto che il "dire" appartiene non tanto alla sfera dell'interesse conoscitivo, quanto alla sfera del "dire come", ovvero del significare. Abbiamo visto diverse "varianti" di questo significare, anche se fra ricostruzione etnografica e punto di vista nativo sussiste una tendenziale coincidenza, a prescindere dal fatto se il nativo sia più o meno consapevole. In ogni caso, però, permane il generale motivo della riconduzione dei "simboli" alla costituzione sociale delle credenze e delle azioni, garante della unitarietà della comunità studiata, nonché, va riconosciuto, un'idea essenzialistica di "mente simbolica".

Epperò, ambedue le correnti ristanno sempre su una esigenza compartecipata, e su uno sforzo identico, ossia la possibilità che si possa ricostruire l'insieme della vita associata e delle rappresentazioni collettive come un tutto organizzato, sia pur nelle due versioni di quadri concettuali o quadri simbolici di integrazione, come mostra la questione, all'ordine del giorno, della "mente selvaggia", in termini teorici e in termini operativi di ricerca sul campo.

Alla metà degli anni '60, la religione costituisce un rinnovato oggetto di studio, proprio per la sua caratteristica, di derivazione durkheimiana, di coniugare problematiche comuni alle due strategie

di ricerca e, insieme, a collegare i due grandi temi dell'intelletto e dell'emozione. Da questo punto di vista, come abbiamo tentato di dimostrare, sono delle tematiche comuni a caratterizzarsi per indizi problematici, che in definitiva finiscono per ruotare attorno ad un preciso punto, l'emozione. Sia il simbolismo sia l'intellettualismo, nelle varie versioni, sia lo strutturalismo, lo transitano.

A partire dalla concezione strutturalistica che l'emozione è solo conseguenza dei processi cognitivi, le nozioni di "mediazione" di Lévi-Strauss (1949, 1962a), "anomalia" in Douglas, e "liminalità" in Turner concettualizzano la vasta dimensione dell'energia e dell'affezione. È la ricerca e la dimensione dell'"energetica" ad affannare maggiormente i protagonisti del dibattito per lo meno su due campi di riferimento:

- l'unificabilità della visione indigena della realtà;
  - il rapporto fra individuo e gruppo sociale;
- campi, entrambi, di forte spessore per una fondazione autonoma dello studio dell'Altro.

Quali sono i punti forti della fuoriuscita dai dilemmi dell'epoca?

Sarebbe miope induttivismo rifugiarsi nella convinzione che sia la ricerca etnografica per sé a garantire innovazioni o svolte di quadri interpretativi; più da vicino, sono i rapporti con altre scuole di pensiero e con altre tradizioni di ricerca scientifica a permettere ulteriori avanzamenti. E sono da citare per lo meno due grandi filoni di ricerche, la linguistica e la psicologia cognitivista.

Non v'è dubbio che gli studi di psicologia interculturale e cognitivisti hanno fornito una robusta accelerazione nella discussione sulla "mente selvaggia". Gli assunti hortoniani e jarvieani, ma anche di Goody, invitano ad intendere i mondi etnologici in maniera non primitiva o residuale rispetto la "mente occidentale", ma al tempo stesso manifestano un interesse - oggi forse discutibile - per il funzionamento unitario del pensiero, laddove le tendenze cognitivistiche odierne invitano a studiare le singole competenze ed abilità di pensiero. L'idea che il funzionamento della mente possa intendersi come un sistema di codifica e decodifica di informazioni ha ampliato il modo di vedere le

rappresentazioni e resi avvertiti del loro carattere costruttivo a partire da schemi mentali. La "rivoluzione cognitivista", sia essa ancora sostenibile *in toto* oppure no (come sembra invece più plausibile sostenere) ci ha abituato a vedere il mondo come "costruito".

Questa risposta possiamo definirla come post-strutturalista e suona in maniera forte, azzerando gran parte della disputa, con la riconduzione della natura del "simbolo" all'ambito delle categorie dell'osservatore. Abbiamo già accennato che il 1975, anno della traduzione inglese del volume di Sperber (1974), può essere considerato come uno spartiacque nel rinnovamento degli studi francesi e britannici.

Le tesi fondamentali dello studio di Sperber si basavano sui seguenti assunti:

a) il simbolismo è una concrezione intellettuale tipicamente occidentale che proietta sulle culture e sulle società altre il proprio modo di interessare le relazioni significative che legano i vari aspetti della realtà sociale;

b) esso va inteso in maniera tecnica, alla stregua cognitivista e chomskiana, quale meccanismo concettuale umano basato su un particolare funzionamento della mente;

c) così inteso, è uno spostamento dell'attenzione ("focalizzazione") da un'immagine, il cui referente in termini di traccia mnestica è assente, ad un'altra immagine presente nell'enciclopedia dell'attore (ad es., "il leone è il re degli animali") in qualche maniera associata alla prima, che viene rievocata.

La conclusione, drastica, è che il simbolismo si presenta come un lavoro autofagico della mente su se stessa, una rielaborazione su immagini di secondo grado; perciò per dar conto delle azioni umane, non v'è bisogno alcuno di ricorrere alla nozione totalizzante di "significato". La gente si comporta come si comporta, senza bisogno alcuno di ricorrere ad interpretazioni esegetiche o native. Il significato è assente e il simbolismo si autosimbolizza da se medesimo. Anzi, ogni volta che si dà un'interpretazione, quest'ultima non solo non spiega nulla, ma diviene essa stessa parte del circuito simbolico che si vuol comprendere, secondo rimandi riflessivi che creano una sorta di rin-

vio continuo e infinito a nuovi significati. Non ci si deve quindi stupire se l'analisi del simbolico si trovi spesso a lavorare con associazioni di immagini individuali, e l'etnografo diviene indigeno associando una pratica nativa a quella della sua infanzia (Sperber 1974: 143-144).

Per Sperber quindi il simbolismo è un meccanismo cognitivo che si basa sull'associazione "scorretta" di immagini e il suo destino è sempre quello di essere idiosincratico. La soluzione è l'azzeramento totale del binomio oppositivo durkheimiano sacro/profano, con conseguente negazione di un particolare campo "simbolico" distinto da quello "profano", secondo una traiettoria completamente oppositiva rispetto l'antropologia "moderna" con cui Leach e lo stesso Firth pensavano potersi risolvere le antinomie della "mente selvaggia".

Analoga sorte sembra incorrere all'altra corrente, l'intellettualismo, ad opera di P. Boyer. Anche quest'ultimo (1993, 1994) diparte dall'impostazione cognitivista della psicologia contemporanea e si oppone alla tesi neointellettualistica di Horton che considera la tradizione, al pari della scienza, un tentativo di rappresentazione teorica del mondo dal punto di vista di un insieme sistematico di idee. Se per Horton la teoria è un insieme esplicito di proposizioni esplicative integrate e consistenti tra loro, Boyer obietta che la maggior parte delle credenze che l'etnologo raccoglie, lungi dal poter essere tradotte in una serie di proposizioni o di asserzioni, risultano invece indivisibili in numerosi enunciati e atti singoli, sparsi, a volte tra loro incompatibili; di più, evidenziano una congerie di situazioni di enunciati personali, spesso contrastanti fra di loro.

Duplici e convergenti la critica al simbolismo e all'intellettualismo da parte cognitivista: in un caso l'attenzione posta sul meccanismo dei dispositivi associativi della mente porta a concludere sull'ineliminabile idiosincrasia interpretativa da parte dell'antropologo che osserva; nell'altro, la focalizzazione sulle forme discorsive degli enunciati indigeni conclude sull'impossibilità di reperire un insieme coerente di credenze costitutive di una cultura.

Da questo punto di vista l'impegno dell'ultimo Leach (1976) a ridonare unitarietà ai modelli integrativi dell'antropologo registra, con la sua svolta compiutamente semiotica alla fine degli anni '70, un

inefficace tentativo di formulare la strumentazione dell'interpretazione etnografica all'altezza del binomio metafora/metonimia, come processi retorico/comunicativi, e dell'indigeno e dell'etnografo: il meccanismo esplicativo dell'azione magica come scambio (erroneo) fra associazione per metafora ed associazione per contatto, ad esempio, ridona senso all'azione rituale, ma è costretta ad ammettere un sistema linguistico/semiotico universale, altrettanto aprioristico, quanto le precedenti categorie contestate dall'autore. Leach ricorre alla semiotica della comunicazione ma è costretto ad ipostatizzare una dimensione onnicomprensiva, reificata, di linguaggio, capace sì di evitare la dimensione del soggetto razionale occidentale, ma non di riguadagnare la specificità della dimensione "empirica" dell'etnografia, che gli stava tanto a cuore.

Gli è che la situazione complessiva degli anni '80, e poi '90, era profondamente mutata, e all'ordine del giorno non era più la costituzione della "mente primitiva", ma la possibilità di estendere ad un'intera cultura i dati prodotti nel corso della ricerca etnografica. Il punto stava (e tuttora sta) nel comprendere come i linguaggi usati dall'etnografo e le modalità complesse con cui si perviene alla descrizione dell'Altro possano essere abilitati a trascorrere da un'oggettivazione descrittiva alla loro "generalizzazione" per un'intera cultura o comunità.

Più in generale, lo scontro è sull'assunto di fondo antropologico se nella ricostruzione di una forma di vita si possa operare in direzione idiografica o generalizzante (nomotetica). La risposta, negativa, sia pur nelle due forme diverse di attribuzione di impossibilità, di Sperber e Boyer, suona con un inevitabile risultato "idiosincratico" della ricerca sul campo: siano il portato conclusivo le idiosincrasie dell'etnografo o gli enunciati personali dei nativi, in entrambi i casi il problema che risulta è la difficile posizione dell'incontro etnografico, la pluralità delle visioni che i nativi hanno del loro mondo, l'inevitabile coinvolgimento dell'antropologo nel suo lavoro di ricerca. In ogni caso, sembra preclusa la possibilità di raggiungimenti sintetici sul mondo etnologico studiato.

La questione però non è così lineare come sembra a prima vista.

Da un punto di vista generale, infatti, si può notare che i lasciti del simbolismo e dell'intellettualismo sono un po' più complessi.

Riflettendo sui limiti della prima stagione dell'antropologia cognitiva statunitense e ricollegandola alle critiche dei simbolisti, Keesing (1987: 376) mestamente nota:

Dove i simbolisti trovano coerenza e strutture sistematiche, i cognitivisti sono pronti a trovare nei loro dati contraddizioni, costruzioni alternative e parziali coerenze, variazioni contestuali.

Senz'altro le coordinate del rapporto fra simbolismo e cognitivismo statunitense sono diverse rispetto la tradizione britannica. Se il simbolismo britannico verteva essenzialmente sulla traducibilità sociale dei simboli, quello americano trovava la sua forza fondamentale nella ricostruzione della vita indigena in termini di "rete di significati" unificati e coerenti, afferenti alla nozione emica di "persona": e da questo punto di vista, senz'altro il maggior rappresentante del "simbolismo" è C. Geertz. Sull'altro fronte, se l'intellettualismo britannico fondava la logica della ricostruzione storiografica entro il processo del pensare esplicativo, sul versante statunitense il cognitivismo insisteva sulla riconduzione degli enunciati linguistici nativi ad una definizione lessematica ed analitica direzionata alla ricostruzione di *folkmodels* contestuali. Se per Horton il punto di vista era quello di Piaget e Popper, per gli americani la linea da seguire era Sapir e la linguistica descrittiva. Se per i simbolisti britannici la base era Whitehead, per gli americani erano Schutz e Wittgenstein. Dunque linee di genealogia intellettuale diversificate, epperò convergenti su di un punto: come passare dalla "memoria episodica" alla "memoria semantica", come superare la molteplice e spesso irrelata compresenza di discorsi nativi per raggiungere quei "significati condivisi", quella sfera olistica minima, che in ogni caso permettono la stessa definibilità di una comunità come oggetto di interesse antropologico. Nei termini di I. Signorini (1991), come non far cadere l'etnologo nella trappola dell'Asino di Buridano, stretto tra la prepotenza della molteplicità degli enunciati individuali e la costituzione comunitaria di un gruppo sociale.

Si ricorderà che Spiro si domandava, rispetto le credenze sulla “paternità fisiologica”, se esse fossero un fatto o un’inferenza etnografica. E la domanda era posta bene, cruciale. Leach vi rispondeva ricorrendo all’inferenza da parte dell’etnografo circa una sorta di sillogismo teologico; Spiro negava che si potesse inferire da un fatto di ignoranza una teoria dogmatica. In ambedue i casi, però, la discussione verteva sulle inferenze dell’etnografo. Lo stesso Horton procedeva in questa maniera quando traeva dall’osservazione tutta quelle serie di inferenze che lo conducevano a concludere sulla presenza sostantiva di una “mente kalabari”. Analogo discorso potrebbe valere, naturalmente, per i Nyoro di Beattie o (*sit venia verbis*) per i Nuer di Evans-Pritchard. Un po’ più complessa è la faccenda se si ammette una molteplicità di visioni del mondo entro uno stesso gruppo sociale e una serie di diverse inferenze proprie dei nativi: il che conforta senz’altro l’accanirsi del dibattito sulla nascita virginale sul valore da dare agli asserti maschili o femminili tra gli informatori.

L’antropologia cognitiva insiste su questa molteplicità di fonti, da cui però deve trarre anche nuove riflessioni quando si trova a dover trattare l’atipico, il marginale, l’elemento *fuzzy* o categorialmente liminale; in una parola, a cercare la connessione dell’intero, riportando l’eccezione alla regola. Il simbolismo ha il problema opposto, quello di preservare una visione globalmente coerente del mondo dalle variazioni delle visioni individuali dei nativi.

Ciò che è da notare è che in tal modo si consuma un vero e proprio mutamento di prospettiva: dalle strategie di ricerca incentrate sull’interna coerenza dei mondi etnologici si trascorre alla ridefinizione del ruolo e della funzione che giocano le singole *Weltanschauungen*, sia individuali sia di sottogruppi, entro una più avvertita consapevolezza delle molteplici maniere in cui operano le tensioni fra sfera degli individui sociali e orizzonte generale di appartenenza identitaria. E per tali motivi, si diceva, appunto, che la questione non è lineare, o risolvibile con l’assunzione delle ragioni di uno degli schieramenti.

Riprendiamo, per concludere, la prospettiva particolare che lega la religione al travagliato trapasso di questi ultimi decenni. Se negli anni

'60-'70 essa tendeva a coincidere con la questione della "mente selvaggia" e quindi con l'intera estensione delle culture etnologiche, nei decenni a venire essa è divenuta sempre di più un tema specifico e circoscritto, senza per questo cessare di tessere rapporti con le tradizioni precedenti di ricerca. Anche qui fra vecchio e nuovo simbolismo, così come fra vecchio e nuovo intellettualismo, vediamo orizzonti comuni che continuano ad intersecarsi in maniera complessa. Si possono chiamare "eredità" di temi, questioni di "senso", ristrutturazioni concettuali o ricerca di forme sociali, secondo le preferenze di appartenenza a scuole di pensiero. In ogni caso, accanto alle innovazioni, persistono nodi ineludibili, ogni volta da riattraversare. La novità dei quadri interpretativi e le nuove conoscenze etnografiche reimpongono dati e connessioni, ma i nuclei antropologici delineati al momento della fondazione dell'antropologia non vengono mai meno.

Sul campo simbolista la ricerca della rete dei significati di una cultura permane come condizione di fondo. Basti pensare che uno dei lasciti del simbolismo sfocia nel considerare la religione come un modo particolare di interpretare i significati nativi dal punto di vista dei grandi problemi dell'umanità (il male, la sofferenza, la morte), come mostra la linea interpretativa di Geertz (1966). Persino per l'ultimo Horton la religione è il modo in cui un gruppo associato riesce a trovare una via specifica alla ricerca di un senso complessivo dell'esistenza tramite un pensiero sintetico generale (ossia la tradizione) (Horton 1993: 386 sg.). Le due risposte rimandano alla difficile nozione di "tradizione", oggi largamente problematica o per lo meno polisemica, oltre che foriera di pesanti contrapposizioni ideologiche; si può certo continuare a sostenere che la religione è comprensibile da parte occidentale solo entro le coordinate filosofiche entro cui essa è nata (Ciattini 1997: 17 sg.), ma non si può con ciò eluderne le dimensioni più profonde con un appello a criteri universalistici di razionalità.

Il lascito intellettualistico e cognitivistico non è meno forte, anche al livello degli studi sul rituale.

Ad esempio Boyer sottolinea l'importanza dei processi di categorizzazione umana in cui le rappresentazioni religiose si svolgono secondo

un meccanismo di inclusioni in classi secondo «generi quasi naturali», sulla base di *scripts* che connotano (in maniera cognitiva, e non culturale) gli esseri religiosi in termini di “esseri pseudo-naturali”. Di più, secondo Lawson e McCauley (1990) il meccanismo dell’azione rituale deve il suo intimo sviluppo a stampi logico/linguistici soggetto/oggetto, in cui l’attribuzione di particolari qualità rende alcuni esseri quali agenti soprannaturali. Basti qui solo notare il ritorno della nozione di “agente”, pur entro il quadro di riferimento del tutto diverso della linguistica chomskiana, che tanto aveva attratto Horton.

È evidente che non si tratta di meri parallelismi o di semplicistiche somiglianze. Diverse sono soprattutto le tradizioni di ricerca, sia extra- sia intra-antropologiche, che negli ultimi due decenni sono entrate in campo. Probabilmente non è più la situazione degli anni '50 in cui i popperiani della London School of Economics attaccano la cittadella antropologica nell'intento di donarle nuovi fondamenti epistemologici (battaglia, tra l'altro, persa, ma non solo in ambito antropologico). Né quella degli anni '60 in cui a fronteggiarsi sono da un lato lo strutturalismo e dall'altro il wittgensteinismo. L'attuale stagione vede piuttosto continui inserimenti di quadri etero-disciplinari in campo antropologico, sui cui esiti siamo ben lungi dal poter sensatamente tentare un bilancio. Siano o no “generi confusi”, si tratta nondimeno di notare come gli avanzamenti e i “prestiti” da altre discipline da un lato spingono la ricerca verso ambiti sempre più circoscritti e specialistici, rispetto cui la “religione” diviene un campo di studi da analizzare entro contesti determinati; dall'altro però stanno ad indicare come la vecchia *querelle*, squisitamente antropologica, rito/mito, tutt'altro che superata, continua a scavare sotterranea, pur entro nuovi percorsi e nuove prospettive.