

I TEMPI E LE FORME / 20

GRUPPO INTERSEZIONI

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I-Sorbonne); Sabrina Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/caroccieditore

www.instagram.com/caroccieditore

«Il coro disvela una legge segreta»

James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura

A cura di Fabiana Dimpflmeier

Introduzione di Fabio Dei

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca,
e con il contributo dell'Università di Pisa.

1ª edizione, gennaio 2023
© copyright 2023 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel gennaio 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1884-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

| | |
|---|----|
| Nota della curatrice di <i>Fabiana Dimpflmeier</i> | 9 |
| Introduzione. La legge segreta del <i>Ramo d'oro</i> di <i>Fabio Dei</i> | 11 |
| Parte prima Fonti e testi | |
| 1. <i>The Description of Greece</i> : Frazer lettore di Pausania di <i>Anna Anguissola</i> | 29 |
| 2. <i>Folk-Lore in the Old Testament</i> e la questione dell'ultimogenitura di <i>Alessandro Catastini</i> | 49 |
| 3. Frazer e Apollodoro di <i>Giulio Guidorizzi</i> | 65 |
| 4. La riscoperta mitologica dei Germani e il suo influsso in James G. Frazer di <i>Marco Battaglia</i> | 73 |

Parte seconda
Contesti e fascinazioni

5. Frazer e l'antropologia italiana di inizio Novecento. Il caso di Raffaele Pettazzoni
di *Fabiana Dimpflmeier* 91
6. Il *Ramo d'oro* in Germania e la nascita del metodo storico-culturale
di *Carlo Ferrari* 119
7. Zhou Zuoren, Jane Ellen Harrison, James George Frazer e l'eredità del mondo greco in Cina, con una appendice di documenti
di *Chiara Ombretta Tommasi* 135
8. Pavese il ritualista? Da Frazer ai falò
di *Francesco Padovani* 167

Parte terza
Lecture e lettori

9. Frazer e la fenomenologia della fiaba. Dai fratelli Grimm agli Inklings
di *Giacomo Scarpelli* 187
10. Dalla fiaba agli archetipi: lo sguardo antropologico nella poetica storica di Eleazar M. Meletinskij
di *Massimo Bonafin* 203
11. Storie dal bosco. Note sulla fortuna del *Ramo d'oro*
di *Domitilla Campanile* 219

Parte quarta
Alleanze e ripensamenti disciplinari

| | | |
|-----|--|-----|
| 12. | Freud e Frazer. Ripensare un'alleanza di <i>Alfredo Lombardo</i> | 243 |
| 13. | L'utilizzo delle opere di James G. Frazer nello studio del diritto romano di <i>Fausto Giunetti</i> | 251 |
| 14. | Frazer e la regalità romana di <i>Roberto Fiori</i> | 269 |
| 15. | Frazer dopo Descola di <i>Alessandro Simonetta</i> | 285 |
| 16. | Perché ce l'ho ancora con Sir James di <i>Pietro Clemente</i> | 327 |
| | Gli autori | 339 |

Introduzione

La legge segreta del *Ramo d'oro*

di *Fabio Dei*

I

Ancora Frazer

The Golden Bough di James G. Frazer è uno di quei classici che restano sempre “buoni per pensare”: un’opera che al di là di specializzazioni disciplinari, di scuole e paradigmi teorici, dell’alternarsi delle mode intellettuali, conserva la capacità di toccare corde profonde, di offrire alla lettura piste sempre nuove di ispirazione ed evocazione. È trascorso un secolo dall’uscita della sua edizione più famosa e tradotta in tutto il mondo, quella abbreviata del 1922; più di 130 anni dalla sua prima e ancora embrionale versione del 1890. Da allora l’opera è stata di volta in volta esaltata, disprezzata, rivalutata. Ha circolato con strani e tortuosi percorsi tra ambiti diversi della cultura: antropologia e storia delle religioni, studi classici e antichistici, filosofia, psicologia e psicoanalisi, e poi – e forse soprattutto – letteratura e critica letteraria. Di più: è una delle pochissime opere di erudizione che ha conosciuto un’ampia diffusione non solo tra gli studiosi e gli accademici ma anche tra un pubblico più ampio e “popolare”. La si può trovare negli scaffali specializzati delle librerie scientifiche così come nelle edicole delle stazioni. Un destino che, nella saggistica, è stato riservato forse solo alle opere di Darwin, Marx o Freud: tutti fondatori o “profeti” di grandi correnti di pensiero, cosa che invece Frazer non è affatto. Basti pensare che, almeno in campo antropologico, *Il ramo d'oro* era già in parte superato quando esce l’edizione abbreviata – sul piano delle metodologie di ricerca come su quello delle ipotesi teoriche. Nell’epoca d’oro della ricerca sul campo – dagli anni Venti agli anni Sessanta del Novecento, più o meno – gli antropologi considerano quel libro come l’imbarazzante retaggio di una fase protoscientifica della disciplina. Eppure, nel 1923, T. S. Eliot poteva parlarne come di ciò che «rende possibile l’arte nel mondo moderno» (Eliot, 1975, p. 175, trad. mia).

Quale segreto racchiude dunque questo complesso testo? Quale incantesimo ci impedisce di lasciarlo a prender polvere negli scaffali più irraggiungibili delle biblioteche (o nei recessi meno visitati del web) e ci spinge invece periodicamente a rileggerlo e ripensarlo? Una risposta possibile a questa domanda è che *Il ramo d'oro*, sotto la maschera di un'opera scientifica, è in realtà un testo letterario, denso di suggestioni che vanno forse al di là della consapevolezza del suo stesso autore. Vi sarebbero, in altre parole, due diversi livelli del testo – forse persino tre. Un primo e più superficiale livello è costituito dall'intelaiatura teorica esplicitamente sostenuta da Frazer: l'idea dell'evoluzione del pensiero umano dalla fase della magia a quelle della religione e della scienza, e l'analisi della magia e del tabù come forme di un pensiero simbolico fondato sull'associazione delle idee per relazioni simpatiche. Un secondo livello è costituito dalla “trama” del libro: cioè il disvelamento del significato del duello rituale del lago di Nemi e della cruenta regola di successione al titolo di “re del bosco”. È il piano dell'opera che potremmo definire filologico: il metodo comparativo porta Frazer a una lunghissima catena di accostamenti fra tratti culturali che sono in contiguità storico-geografica o anche soltanto morfologica. Accostamenti che permettono di mettere a fuoco – attraverso una moltitudine di casi intermedi – le tematiche della credenza nell'anima esterna, dell'uccisione e della resurrezione dello spirito della vegetazione, delle feste del fuoco e così via, fino al chiarimento del significato del vischio (il presunto ramo d'oro) nella mitologia nordica di Balder. Se al primo livello è in gioco una generalissima visione dell'evoluzione del pensiero umano, del tutto speculativa, il secondo mette invece in gioco la passione frazeriana per la filologia, per la collazione di “fatti” etnologici, folklorici e storico-culturali; e si concentra sulla ricerca di “prove” in grado di dimostrare processi di circolazione o, talvolta, di poligenesi indipendente di tratti culturali simili.

2

Una legge segreta

Il terzo livello del testo, infine, è quello più specificamente narrativo o letterario. Nelle migliaia di pagine che compongono l'*editio maior* del *Golden Bough*, ma anche nelle centinaia dell'edizione abbreviata, il lettore perde facilmente il sentiero segnato dalle ipotesi teoriche (che rappresentano peraltro una intelaiatura minima e leggerissima) e anche da quelle filologico-comparative; e si trova immerso in una sequenza di “casi”, di storie, di im-

magini e suggestioni, che si collegano tra loro secondo nessi analogici. Vale a dire, secondo quelle stesse leggi della somiglianza e del contatto che per Frazer definirebbero il pensiero magico. È Wittgenstein, nei suoi appunti sul testo frazeriano, che sembra cogliere tale aspetto nell' aforisma che abbiamo usato come titolo di questo libro: «E così il coro accenna a una legge segreta»: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer» (Wittgenstein, 1967, trad. it. p. 29). E anche nel seguente passaggio, meno univoco di quanto appaia: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno mai essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse» (ivi, p. 28). Certo, il filosofo austriaco se la prende con la chiusura mentale di Frazer, con quella che gli appare nei suoi testi una «ristrettezza della vita dello spirito» (ivi, p. 23). Nell'accusa di essere selvaggio c'è però un doppio senso: rozzezza, etnocentrismo e provincialismo culturale, da un lato, ma dall'altro il tentativo di cogliere una forma di vita o di pensiero umano che non è affatto riducibile a quell'angusto provincialismo vittoriano. Un tentativo che passa non solo o non tanto dalle teorie evoluzioniste o dalle ipotesi filologiche esplicitamente sostenute da Frazer, ma dalla non dichiarata struttura del suo libro, guidato appunto da una "legge segreta". Una legge analogica, che afferma connotativamente ciò che viene invece negato sul piano denotativo: vale a dire la pervasività del pensiero magico nella vita umana, e non solo in quella "primitiva".

È certamente questo l'aspetto del *Ramo d'oro* che ha più attratto e persino affascinato gli artisti e gli scrittori modernisti che nei primi decenni del Novecento hanno usato a piene mani i materiali e le suggestioni frazeriane: da J. Conrad a D. H. Lawrence, da T. S. Eliot a J. Joyce (Vickery, 1973; Fraser, 1990); o, come mostrano in questo volume i saggi di Scarpelli, Padovani e Campanile, dagli Inklings a Pavese, dalla narrativa di genere a varie forme della cultura di massa. Non è la boria culturale o la "ristrettezza dello spirito" che tutti questi intellettuali vanno a cercare in Frazer: cioè il senso di superiorità di una civiltà che si ritiene unica depositaria della razionalità e deride (e opprime) tutte le altre, ma l'esatto contrario. Vi cercano, e sembrano trovarvi in abbondanza, i documenti di altre forme di vita possibili. In particolare, come nella psicoanalisi freudiana, trovano nel *Ramo d'oro* la possibilità di gettare uno sguardo su uno strato profondo dell'esistenza, "barbaro" ma al tempo stesso vitale e autentico, più vicino alle radici dell'essere di quanto lo siano le convenzioni culturali contemporanee o

“borghesi”. Inoltre, trasportando il comparativismo selvaggio di Frazer sul piano delle tecniche compositive letterarie, scoprono nuove modalità di accostamento dei materiali poetici o narrativi – quello che Eliot chiamava il “metodo mitico”, consistente in una giustapposizione di frammenti apparentemente irrelati, non concatenati cioè secondo criteri logici né secondo una semplice coerenza narrativa, ma dietro i quali si può indovinare l’emergere di pattern eterni e profondi. Così accade nell’ *Ulysses* di Joyce, dove le figure e i modelli del mito omerico appaiono in modo sotterraneo come la nascosta logica che tiene insieme gli episodi banali e inautentici della vita quotidiana nella Dublino contemporanea; e così accade nella Terra desolata, vero e proprio manifesto poetico del modernismo che, com’è noto, si appella esplicitamente al *Ramo d’oro* (oltre che a *From Ritual to Romance* di J. Weston, opera a sua volta integralmente frazeriana) persino nelle note a piè di pagina apposte dallo stesso autore.

3

Lo scenario postmoderno

Saremmo dunque di fronte a un Frazer teorico o accademico, campione di etnocentrismo e boria culturale, di ristrettezza dello spirito, di insipidezza e mancanza di immaginazione; e ad un Frazer “autore” che si contrappone nettamente al primo, egli stesso sciamano, capace di guidare il lettore in un inquietante viaggio agli inferi, verso dimensioni «sinistre e profonde» (l’espressione è sempre di Wittgenstein) dell’esperienza umana. Una distinzione, questa, che si può poi articolare volta per volta in riferimento ai principali ambiti della trattazione frazeriana. Prendiamo la religione o il mito: la teoria del “primo” Frazer è che si tratti del frutto di banali ed errate credenze riguardo il funzionamento del mondo, che dunque dovrebbero scomparire una volta affermata la visione scientifica. Ma il “secondo” Frazer, quando descrive pratiche religiose e tematiche mitologiche, ce le presenta come tutt’altro che banali: trasmette piuttosto il senso della loro pervasività nelle culture umane e il loro collegamento con aspetti molto seri della vita e delle relazioni sociali.

Ora, questa contrapposizione fra due diversi Frazer, uno (pseudo) scientifico, stupido e obsoleto, e l’altro letterario, immaginifico e sempre attuale, è certamente illuminante. Personalmente, mi sono avvicinato per la prima volta a Frazer nel quadro di una sua complessiva rilettura proposta da Pietro Clemente (1984) che si muoveva proprio in questa direzione; e

non ho potuto fare a meno di usare la distinzione fra il teorico e lo scrittore quando mi sono trovato a discutere dell'influenza del *Ramo d'oro* sulla cultura del Novecento (Dei, 2021). Tuttavia, penso anche che una dicotomia così netta fra questi due aspetti – una sorta di dualismo alla Dr. Jekyll e Mr. Hyde – rischi di essere in sé fuorviante. In fondo, Frazer era una sola persona: comprenderlo significa riuscire a pensare insieme la sua speculazione teorica, la sua passione filologica, il suo modo di scrivere.

Per capire meglio questo punto dobbiamo tener presente che la valorizzazione della dimensione letteraria è stata legittimata, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, dalla diffusione del movimento postmodernista, e dalla sua insistenza sul carattere retoricamente determinato di ogni conoscenza scientifica. In antropologia questa tendenza è stata particolarmente influente, forse più che in ogni altra disciplina sociale, come conseguenza della svolta interpretativa prima e di quella decostruzionista poi, sostenuta – quest'ultima – dal gruppo che si è riconosciuto nello slogan dello “scrivere le culture” (Clifford, Marcus, 1986). Polemizzando contro le etnografie classiche di tipo “realista”, che hanno il loro paradigma in Malinowski, il gruppo di *Writing Culture* ha posto le condizioni per un nuovo apprezzamento della precedente scrittura “romanzesca”, come quella frazeriana. L'autore premoderno, si potrebbe dire, viene riscoperto nel clima postmoderno. Le caratteristiche metodologiche e retoriche del *Ramo d'oro* possono apparire come efficaci alternative al piatto realismo contestualizzante di Malinowski e della sua intera scuola. Si possono valorizzare in quest'ottica l'uso esplicito e consapevole di tropi e modelli letterari – in particolare la metafora del viaggio che struttura *Il ramo d'oro* come *romance* di ricerca; l'ampio respiro comparativo e immaginativo, non condizionato dai limiti della contestualizzazione etnografica; la defamiliarizzazione del senso comune occidentale – contrapposta allo sforzo funzionalista di ricondurre ogni tipo di alterità al senso comune; e, soprattutto, la tecnica a *collage*, tanto disprezzata dai funzionalisti, che consente tuttavia di costruire testi non strettamente monologici, percorsi da una molteplicità irriducibile di voci che sfuggono al controllo dell'autore (Manganaro, 1992).

Nel bel mezzo degli anni Ottanta, una importante antropologa britannica, Marilyn Strathern, aveva sollevato esplicitamente questo punto in una Frazer Lecture e in un successivo dibattito a più voci sulla rivista “*Current Anthropology*” (Strathern, 1987). Pur riconoscendo quanto sia storiograficamente scorretto proiettare retrospettivamente su Frazer le preoccupazioni dei più recenti dibattiti, a questa autrice sembra che le riflessioni del postmodernismo consentano di vedere sotto una nuova luce proprio

quell'atteggiamento decontestualizzante che a Frazer era stato sempre rimproverato – si ricorderà la sprezzante battuta di Ruth Benedict (1934, pp. 54-5) sul fatto che Frazer rappresenta il soggetto umano come «una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla terra del Fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse». Afferma così Strathern (1987, p. 11): «è salutare pensare a Frazer perché è salutare pensare a ciò che i modernisti trovavano così sgradevole in lui – estrarre le cose dal loro contesto».

“Contesto” era stata la parola d'ordine dell'antropologia moderna, da Malinowski in poi. Non si comprende un fatto culturale se non collocandolo nel suo contesto locale e specifico, cioè all'interno di una cultura particolare intesa in senso olistico – compatta e distintiva rispetto a tutte le altre. Ma noi sappiamo oggi che queste “culture” essenziali sono a loro volta invenzioni degli antropologi – che ne hanno accentuato relativisticamente l'autonomia e la peculiarità. L'incommensurabilità dei contesti era stata accentuata artificialmente dai grandi fondatori dell'antropologia moderna, che ci presentavano i trobriandesi, i nuer o i samoani come mondi a parte – un atteggiamento che si può almeno comprendere, dal momento che lavoravano in piccole realtà locali che erano state artificialmente isolate dalle politiche coloniali. Nel mondo globalizzato l'artificio non regge più: non si può in alcun modo parlare di una pluralità di contesti separati, bensì di una confusa varietà di processi di circolazione culturale che, incrociandosi con le realtà locali, danno vita a un caleidoscopio di differenze. Così, il mostro di Frankenstein potrebbe essere dopo tutto una metafora non troppo sbagliata della cultura globale contemporanea. Nel tentativo di studiarla e rappresentarla, la rigida contestualizzazione serve sempre meno, sia come modello di ricerca (stabilirsi in un villaggio e “cogliere” tutta la cultura che vi è depositata, nelle persone e nelle cose) che come principio di organizzazione del testo.

4

Autore, lettore e testo

Il che apre, osserva ancora Strathern, una nuova relazione fra autore, lettore e testo che recupera alcune coordinate frazeriane. I testi di Malinowski, come quelli di molti autori dell'età d'oro della ricerca sul campo, si fondano su un duplice distanziamento. Da un lato, il distanziamento tra lettore e

oggetto, visto che la cultura altra è costruita come un contesto radicalmente separato dalla cultura occidentale; dall'altro, quello tra lettore ed etnografo, visto che quest'ultimo «è stato là» (Geertz, 1988), vicino all'oggetto altro, e ne possiede una conoscenza diretta che per definizione è preclusa ai lettori. Questa duplice distanza fonda l'autorità etnografica dell'antropologo, che in virtù della sua esperienza esclusiva si pone come unico possibile mediatore fra i due contesti: gettate queste basi, il suo discorso può procedere a disinnescare la carica di alterità, mostrando come il contesto altro sia perfettamente sensato nei suoi propri termini (ciò che sembra strano e selvaggio è in realtà ordinato, ragionevole, e possiamo persino riconoscerlo come familiare). Le condizioni discorsive dei testi frazeriani sono simmetricamente inverse. In essi l'autore non rivendica, rispetto al lettore, una maggiore prossimità all'altro: autore e lettore condividono gli stessi riferimenti culturali, lo stesso punto di vista. La diversità culturale, d'altra parte, non è confinata in un recinto separato e protetto; si colloca piuttosto in un *continuum* articolato per grandi linee evolutive, ma trasversale rispetto a singole società o epoche storiche. Di conseguenza, il testo frazeriano non tende affatto a mostrare il buon senso rassicurante delle pratiche e delle credenze aliene: al contrario, tende a mostrare la continuità tra il nostro e l'altro, a sovvertire il senso comune e le conquiste della civiltà sovrapprendendole a elementi culturali "selvaggi".

Strathern mostra questa procedura testuale all'opera in un'altra grande opera di Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*. Nello studio di particolari sistemi religiosi non occidentali, la classica strategia realista e funzionalista è quella di circoscriverne il contesto, costruirli etnograficamente come "altri" e separati, e dimostrare poi che presentano gli stessi modelli di ordine e di senso della religione più familiare al ricercatore e ai suoi lettori, usualmente quella giudaico-cristiana. Frazer parte invece da un testo e una tradizione familiare e condivisa con i suoi lettori – la Bibbia; procede quindi a produrre una serie successiva di crepe in questo sapere ordinario, accostandone i diversi elementi a una moltitudine di fenomeni culturali somiglianti tratti da tutto il mondo e da tutta la storia. In questo modo, la coerenza del contesto originario esplose, e viene minata la sicurezza del lettore rispetto al proprio mondo ordinario, alle proprie categorie di senso comune. «Lettore e scrittore – osserva Strathern – condividono un testo: ma lo scrittore spinge il lettore a rendersi conto della disomogeneità del testo stesso, della sua multivocalità, del fatto che in esso coesistono fianco a fianco il selvaggio e il civilizzato» (Strathern, 1987, p. 107). Il risultato è che le "vecchie e familiari idee" del senso comune – il racconto biblico e la sua interpre-

tazione corrente nella cultura tardo-ottocentesca, nel caso di *Folk-Lore in the Old Testament* – sono, per usare l'espressione di Strathern, «esoticizzate»: «il mondo è visto come plurale, composito, pieno di diversi costumi, di echi risonanti dal passato. Il presente e l'ordinario mantengono tutte le pittoresche possibilità del folklore; allo stesso modo, si scopre che la civiltà riesce appena a dissimulare un intreccio di pratiche che appartengono a giorni più antichi ed oscuri» (*ibid.*).

Non si potrebbe sostenere che questa è tornata ad essere, a cavallo fra la fine del Novecento e l'inizio degli anni Duemila, la principale poetica di un'antropologia che non crede più nella essenzializzazione delle culture, e che non prende più come unità di ricerca l'isola, la "tribù", la riserva, il villaggio? E il cui obiettivo non è più familiarizzare l'Altro, ma per così dire alterizzare l'identità?

5

Ma non è solo letteratura...

Queste considerazioni restano utili strumenti di lettura dei testi frazeriani. Rispetto agli anni Ottanta, tuttavia, credo sia possibile oggi rileggerle prendendo un po' di distanze dagli eccessi e dalle contraddizioni del post-modernismo. L'insistenza di quel movimento sugli aspetti retorico-letterari inevitabilmente implicati nella produzione del sapere storico o socio-antropologico era volta ad acuire la consapevolezza riflessiva dei ricercatori: in altre parole, pretendeva un maggior rigore epistemologico. Ma i suoi esiti attuali vanno spesso in una direzione del tutto opposta. Utilizzando una visione schematica delle tesi nietzschiane, foucaultiane o decostruzioniste sul rapporto fra sapere e potere, si indirizzano verso un nuovo univoco determinismo. Dal mito positivista della neutralità della scienza si è passati al mito simmetricamente opposto del carattere politicamente situato di ogni sapere: per cui qualsiasi criterio indipendente di validazione (verità, oggettività, corrispondenza, falsificabilità) non sarebbe altro che un sottoprodotto di forme di potere o di esercizio dell'egemonia (Pluckrose, Lindsay, 2020). Da qui una deriva ideologica che innesca un progressivo declino delle scienze umane (Dei, 2020; 2022). Così, se vogliamo salvaguardare il loro *status*, faticosamente costruito nel corso del Novecento, non possiamo che invertire la marea post-qualcosa e cercare di ancorarle a rigorosi criteri di razionalità. Il che spinge a prendere un po' più con le molle l'accostamento tra letteratura di invenzione e scienze umane e sociali, e l'idea

“decostruzionista” che spinge a una lettura interamente retorica di queste ultime, senza porsi il problema delle “prove” e della “verità” (naturalmente anche la letteratura di finzione aspira a “rappresentare” la realtà e a conseguire una “verità”, ma lo fa in modi diversi, e stabilendo con il lettore un diverso “patto”, Ginzburg, 2022).

Tornando allora a Frazer, non possiamo prendere alla lettera le affermazioni di Northrop Frye (1957, p. 142), secondo il quale *Il ramo d'oro* lavorerebbe su relazioni formali fra modelli estetici e non su relazioni empiriche fra dati di fatto; per cui non avrebbe alcuna importanza l'effettiva realtà storica o etnografica dei fatti che racconta e delle connessioni che traccia. Un punto di vista che risuona molto bene con quello di Wittgenstein (1967, trad. it., pp. 23-4): «potremmo benissimo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi potremmo escogitarci tutte quelle possibilità». Il che significa sostenere che Frazer è guidato da considerazioni morfologiche, cioè estetiche, per quanto mascherate da connessioni empiriche o fattuali. Per il filosofo austriaco, questa è la chiave di lettura della problematica delle feste del fuoco di Beltane, che occupa tutta la seconda parte delle *Note sul “Ramo d'oro”*. Non sono i dati empirici (storici, filologici) che ci suggeriscono l'origine di queste feste da antiche cerimonie culminanti in un sacrificio umano: bensì è l'«immensa probabilità» (ivi, p. 47) della connessione tra la forma delle feste e l'idea di sacrificio umano (una probabilità che «è già presente nella nostra anima») a spingerci a cercare “prove” storiche e filologiche di questa connessione. Ciò è dimostrato da una sorta di esperimento mentale che Wittgenstein ci invita a fare: il senso di “sinistra profondità” (cioè un'impressione estetica) che suscita in noi il resoconto delle feste del fuoco non scomparirebbe se l'ipotesi della loro origine sacrificale fosse empiricamente smentita. (In realtà, per il modo congetturale in cui quella ipotesi è costruita, cioè con il riferimento a realtà antichissime e non direttamente documentate, una definitiva smentita empirica non è possibile: cosa potrebbe valere come “smentita” dell'idea che i primitivi credevano nella magia? Si potrebbe anzi dire che questa idea è interna al nostro stesso concetto di magia).

Bene, tutto questo ci aiuta a capire le “impressioni estetiche” suscitate dalla lettura del *Ramo d'oro*: ma non dobbiamo neppure dimenticare che Frazer non faceva *fiction* e non si “inventava” tutte quelle usanze. Dal suo punto di vista, esponeva dei “fatti” supportati da fonti ben precise. *L'editio*

maior non è oggi più molto letta: ma è bene ricordare che una buona metà dell'opera consta di note a piè di pagina, e che la bibliografia occupa un intero volume finale. L'influenza che l'opera ha esercitato sui suoi contemporanei, e specialmente su scrittori, artisti e critici letterari, dipende dalla convinzione che si tratti di un lavoro scientifico, non finzionale: che parli cioè di realtà della vita umana, non di modelli estetici. Noi oggi potremmo mettere in discussione molta di quella fattualità, sostenendo ad esempio che sono state le fonti a *inventarsi* i fatti. Non mancheremmo di ragioni possibili, sapendo bene quanto le rappresentazioni degli "usi" e delle "credenze" degli "stranieri" o del "popolo" sono state modellate – dagli autori antichi e classici, come dai folkloristi romantici o dagli etnologi coloniali – secondo pregiudizi e forme correnti dell'immaginario. Nondimeno, sono le uniche possibili fonti di cui disponiamo, o di cui Frazer poteva disporre. Qui possiamo apprezzare il reale significato del suo accumulo di fatti, che alla sensibilità moderna appare eccessivo, troppo enciclopedico e in definitiva inutile. Frazer accumulava fonti e dati non tanto, come si dice talvolta nei manuali di storia degli studi, per supportare con maggior forza una certa teoria, quanto per costruire *descrizioni* più credibili. L'allineamento di *exempla* da tempi e luoghi così diversi non risponde a una logica di dimostrazione di ipotesi o corroborazione teorica: piuttosto, serve a superare l'intrinseca limitatezza di ciascuna fonte. Gli intrecci tra le molteplici versioni delle feste del fuoco, delle credenze nell'anima, del complesso del dio morente ecc., i temi e i motivi che ritornano costantemente in una miriade di configurazioni diverse, vogliono per lui dimostrare la verità (o almeno "l'immensa probabilità") di questi aspetti della vita e della cultura umana. Noi potremmo oggi decostruirli tutti, e dire ad esempio che le presunte credenze primitive nella magia non sono fatti, e che siamo piuttosto di fronte a un'enorme costruzione orientalistica, a un "Occidente" che, almeno da Erodoto in poi, costruisce gli "Altri" come credenti nella magia – un po' come si è sostenuto che non esiste l'antropofagia ma una lunghissima tradizione di rappresentazione dei selvaggi-come-cannibali (Arens, 1979). Ma la molteplicità delle fonti pone un limite allo scetticismo, per così dire. Il ritornare degli stessi temi, sempre e dappertutto, mostra qualcosa di molto profondo e radicato: se anche non fosse "la cosa in sé" (le credenze primitive ecc.), Frazer avrebbe comunque scoperto ed evidenziato la presenza di pervasive forme dell'immaginario che rappresentano in sé un dato antropologico di fondamentale importanza.

Insomma, la valorizzazione di Frazer da parte dei critici letterari e degli antropologi postmoderni è stata utile e illuminante. Ma oggi dobbiamo

ricordare, per quanto ovvio, che l'autore del *Ramo d'oro* non era né uno scrittore di invenzione né un critico letterario, bensì un antropologo e un classicista. Lavorava su fonti etnografiche e filologiche per rappresentare i modi, diversi ma ricorrenti, in cui gli esseri umani in differenti tempi e luoghi hanno affrontato alcuni grandi temi dell'esistenza: la morte e la rinascita, il potere, la disuguaglianza, il rapporto con il mondo naturale e con le sue grandi forze generatrici e distruttrici. Anche poeti e artisti hanno affrontato gli stessi temi, certo: ma con strumenti diversi. E non sarebbero stati così influenzati da Frazer se non avessero visto in lui il peso della "scienza", cioè la capacità di descrivere certe oggettive *realità* della vita culturale. Allo stesso modo, non sarebbero stati attratti da Freud se lo avessero considerato soltanto, come pretendeva Wittgenstein (1966), un inventore di "meravigliose rappresentazioni" mascherate da leggi scientifiche, o un costruttore di nuovi miti (ivi, trad. it. p. 137; Moore, 1955, trad. it. p. 350).

6

La persistenza di Frazer e il campo umanistico

Torniamo allora alla domanda sulle ragioni della permanente, o periodicamente rimontante, fortuna di Frazer. Wittgenstein, Frye o Strathern ci mettono sulla pista di una lettura connotativa del *Ramo d'oro*, o di una sua fondamentale letterarietà. Ma ciò non può essere inteso nel senso che si tratta di un *romance* mascherato da trattato scientifico. Il testo resta un classico fondativo delle scienze umane – in una accezione del termine che tiene insieme antropologia, storia e studi classici, nonché etnografia e filologia, dimensioni oggi troppo spesso separate. Se sentiamo ogni volta il bisogno di sfogliare le sue pagine è perché pone – in modo chiaro, fascinoso, profondo – problemi che per le scienze umane sono ancora cruciali e tutt'altro che risolti. Mi riferisco sia a problemi generali sia a una pluralità di tematiche particolari e specifiche. La questione della magia e del pensiero magico, intanto. È una questione che l'antropologia moderna ha tentato di dismettere dalla propria agenda, considerandola di per sé ingenua o eccessivamente speculativa – rispetto a una teoria che ha invece messo sempre di più al centro gli aspetti socio-politici delle forme di vita umane. E certamente è stata dismessa la spiegazione frazeriana della magia come sistema cognitivo volto alla comprensione del mondo, errato ma in definitiva razionale. Eppure, come i fantasmi, i problemi frettolosamente dismessi senza risoluzione finiscono per ritornare. Così, l'idea frazeriana delle leggi

analogiche della somiglianza e del contagio come base della magia si ripropongono sempre di nuovo in ogni teoria del simbolismo. Da Mauss a Durkheim, da Malinowski a Lévi-Strauss o a de Martino, si è tentato di dar conto in modo più complesso del funzionamento del pensiero magico, del rapporto fra “credenze” e riti, fra dimensione cognitiva, affettiva ed esistenziale – ma si è continuato ad assumere un concetto di magia basato sui rapporti di somiglianza e di contiguità. Con il cosiddetto neointellettualismo degli anni Sessanta e Settanta si è perfino riabilitata l’idea frazeriana della magia come “visione del mondo” razionale, sulla base di indirizzi epistemologici postempiristi che rileggevano i rapporti fra “dati” e teoria in modo da render possibile il riconoscimento della razionalità della magia e un suo raffronto con quella della scienza (Jarvie, Agassi, 1967; Horton, 1967). Più di recente, la cosiddetta “svolta ontologica” è tornata a ragionare sulle categorie di animismo, feticismo e totemismo (si veda il saggio di Alessandro Simonica in questo volume): lo ha fatto in un’ottica lontanissima da quella di Frazer, scettica verso un’idea di universale razionalità umana che per quest’ultimo, fedele nipotino di Locke e Hume, resta un pilastro inamovibile; ma dimostrando comunque che quelle nozioni, frettolosamente abbandonate dal funzionalismo e dallo strutturalismo, continuano a nascondere profonde problematiche antropologiche.

Ma, soprattutto, colpisce la persistente capacità dei testi frazeriani di portarci con immediatezza all’interno di una moltitudine di aspetti specifici dell’espressività mitico-rituale delle culture umane. Quando si riduce il ruolo di Frazer nella storia degli studi al suo impianto evoluzionistico o alle sue deboli teorie generali, si dimentica che ogni sua pagina apre piste specifiche, suggerisce direzioni di approfondimento e comparazione dotate di una propria autonomia. Sarebbe difficile farne un elenco esaustivo: potrei citare l’idea dell’anima come oggetto interno o esterno al corpo, la vasta fenomenologia del tabù, della purezza e dell’impurità, i riti della regalità, il raccolto come uccisione dello spirito della vegetazione, il tema del capro espiatorio, le feste del fuoco come purificazione, il complesso del dio morente... Tutti temi che non hanno mai perso centralità nell’antropologia e nella storia, e che è d’obbligo pensare a partire da Frazer. E poi, a una scala ancora più ridotta (mi limito ad alcuni esempi dal primo volume dell’*editio maior*): l’uso magico di parti del corpo come il sangue e i capelli, l’estrazione dei denti come rito di iniziazione, i re della pioggia, le tecniche magiche per influenzare la crescita delle piante, l’uso di amuleti fatti di ossa umane, gli spiriti degli alberi e dell’acqua e le loro manifestazioni folkloriche, il matrimonio sacro, il simbolismo del fuoco... Ciascuna di queste tematiche,

così come molte altre che emergono dal *corpus* frazeriano, potrebbe rappresentare in sé un capitolo di una generale grammatica del pensiero e della pratica mitico-rituale. E ciascuna di queste si è inserita in molti modi e prospettive diverse nella ricerca e nel dibattito dell'antropologia, della storia culturale e delle religioni, degli studi classici e antichistici.

Ecco allora cosa sono ancora oggi le opere di Frazer: una grande enciclopedia, un repertorio percorso da centinaia di proposte, spunti, accostamenti comparativi che non hanno mai esaurito le loro suggestioni, la loro capacità di innescare percorsi di ricerca e di comprensione. Mi concedo solo un esempio. Mi sono trovato di recente a riflettere su uno degli aspetti che più hanno colpito l'opinione pubblica italiana (e non solo) riguardo al "distanziamento sociale" imposto dalle norme di contrasto alla pandemia da COVID-19, specie nei mesi più duri del 2020: l'impossibilità di celebrare riti funebri e di rendere omaggio ai corpi delle persone morte nei reparti di isolamento. Tema che potrebbe essere accostato a un'altra, sia pur completamente diversa, assenza dei corpi nelle pratiche del lutto: quella dei migranti morti nel Mediterraneo durante disperati tentativi di traversata. Ho compulsato alcuni classici dell'antropologia sul rapporto fra il lutto e la materialità dei cadaveri, ripartendo necessariamente da Frazer. Non *Il ramo d'oro*, questa volta, ma un'opera considerata minore, *The Fear of the Dead in Primitive Religions*, testo di una serie di conferenze tenute a Cambridge negli anni 1933 e 1934 (Frazer, 1933-36). È un testo che devo riconoscere di aver sottovalutato in passato, parlandone come di un «album di illustrazioni di credenze e pratiche tratte dagli inesauribili quaderni di appunti etnografici di Frazer, e organizzate secondo la provenienza geografica» (Dei, 2021, p. 85). Sì, certo, è così: niente di paragonabile alla complessa struttura dell'opera maggiore. Eppure, basta aprire le prime pagine e ci si ritrova immersi in una dimensione inaspettata: con l'aria distaccata di chi espone stupide superstizioni primitive, Frazer in realtà ci afferra e ci porta molto in profondità rispetto al senso comune, verso connotazioni decisamente inquietanti (nel senso freudiano: al tempo stesso familiari e terrifiche) delle concezioni della morte e del rapporto con i morti (il *nostro* rapporto, non solo quello dei "selvaggi"). La base della sua trattazione è la diffusa presenza, in numerose culture tradizionali, di un senso di timore o terrore nei confronti dello spirito dei morti. Le cerimonie funebri sono spesso volte ad allontanare le anime dei defunti, a farle partire per un "altro mondo", a separarle dagli spazi quotidiani della vita. Tuttavia, a questo sentimento se ne affianca uno opposto, che esprime «rispetto e affezione per le anime dei defunti» (Frazer, 1933-36, trad. it. p. 109), che si cerca di trattenere, di non

lasciar sfuggire dall'ambito della casa e della comunità. Ora, la compresenza di questi due diversi atteggiamenti non appare a Frazer una contraddizione, o uno schema evolutivo a due fasi: si tratta piuttosto di una ambivalenza costitutiva dei riti del cordoglio e del lutto. Anzi, i riti possono esser letti proprio come l'elaborazione di questa fondamentale ambivalenza fra l'irresistibile attrazione a trattenere i cari defunti, vissuti come parte di sé, o persino ad andarsene insieme a loro; e, dall'altra parte, la necessità di allontanarli per tornare a vivere. Ernesto de Martino svilupperà successivamente questa idea nelle sue ricerche sul lamento funebre, individuando con maggior precisione il dispositivo attraverso il quale il rito elabora l'ambivalenza: in una sua prima fase il rito *mima* il furore della pura disperazione e la pulsione dei sopravvissuti a seguire i loro cari nella morte; ma questo furore viene controllato per mezzo di categorie culturali, e riportato in una seconda fase all'imperativo del distacco e al riaprirsi delle possibilità della vita. In Frazer però c'è un ulteriore importante elemento che de Martino prende meno in considerazione: il rito consiste principalmente in concrete azioni che si fanno sui cadaveri. C'è una materialità delle pratiche del cordoglio, non fatte soltanto di "credenze" negli spiriti o di espressioni verbali: e al centro di essa è il corpo, il suo trattamento, la volontà di conservarlo oppure di distruggerlo, o pratiche apparentemente bizzarre come quella della doppia sepoltura (che era stata già evidenziata da Robert Hertz).

Insomma, *La paura dei morti* è effettivamente un libro costruito in modo schematico, come successione di "casi etnografici" ripresi dalle più svariate fonti. Apparentemente, i casi dovrebbero rafforzare un'unica tesi centrale (il timore o l'attrazione per i morti, e la relativa ambivalenza). In realtà, ognuno è diverso dagli altri ed evidenzia peculiarità e dettagli che non sono mai banali. Prese dai contesti più svariati, le fonti si combinano per comporre una sorta di unica grande grammatica simbolica relativa alla morte e al trattamento dei morti. Sfilano davanti al lettore, quasi di passaggio, grandi tematiche antropologiche: l'incarnazione dei morti nei bambini, il loro ritorno in cerimonie annuali, l'incorporazione del loro "spirito" negli oggetti che hanno posseduto – per citare anche qui solo alcuni esempi, in cui è immediato ed evidente il nesso con le tematiche "moderne" della parentela spirituale, della Grande Festa e della concezione ciclica del tempo, delle reliquie, degli oggetti "d'affezione" o "transizionali". Frazer è così: anche non al suo meglio, propone repertori inesauribili organizzati in modo apparentemente piatto e compilativo, dai quali emergono però costantemente indizi di dimensioni più profonde, scorci di abissi inquietanti, pratiche di dissodamento del linguaggio e del senso comune. Indizi,

scorci, pratiche che possono aver ispirato (e continuano a farlo) la letteratura e l'arte: ma che sono fatte in definitiva per le "scienze dello spirito" e continuano a nutrirle.

Uso questa espressione così vaga e desueta – *scienze dello spirito* – perché è forse l'unica in grado di riunire i diversi campi di studio che, sotto il segno di Frazer, si confrontano e si intrecciano nei saggi di questo volume: dall'archeologia al diritto, dalla filosofia alla storia, dalla critica letteraria alla psicoanalisi, oltre che all'antropologia, agli studi classici e antichistici e alla storia delle religioni. Sono in parte saggi di storia degli studi, che indagano le "influenze" frazeriane nei più diversi ambiti della cultura novecentesca e contemporanea; ma anche contributi di studiose e studiosi che ripartono da Frazer per affrontare una serie di tematiche del tutto attuali. L'obiettivo del convegno da cui il volume nasce (*James George Frazer ottant'anni dopo*, Università di Pisa, 7-8 maggio 2021) era per l'appunto quello di recuperare una dimensione di confronto non tanto interdisciplinare, quanto – se posso dir così – predisciplinare: l'idea cioè di un campo umanistico ampio e senza confini di cui Frazer è emblema, e che si è andato progressivamente perdendo con la parcellizzazione delle discipline e gli eccessi di specialismo. Non sta a me dire se ci siamo riusciti. Certo, è almeno l'inizio di un dialogo: i tratti comuni e i fili rossi che intrecciano i contributi sia pur così diversi, lasciano intravedere possibili futuri percorsi di ricerca condivisa.

Riferimenti bibliografici

- ARENS W. E. (1979), *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropofagy*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001).
- BENEDICT R. (1934), *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston-New York (trad. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1974).
- CLEMENTE P. (a cura di) (1984), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10.
- CLIFFORD J., MARCUS G. E. (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2001).
- DEI F. (2020), *Beyond the Field: Ethnography, Theory, and Writing in Anthropology*, in V. Matera, A. Biscaldi (eds.), *Ethnography: A Theoretically Oriented Practice*, Palgrave Macmillan, London pp. 395-415.
- ID. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Carocci, Roma.

- ID. (2022), *La teoria, il risentimento e il declino delle scienze umane*, in “Rivista di antropologia contemporanea”, 2, 2, pp. 167-96.
- ELIOT T. S. (1975), *Ulysses, Order and Myth*, in Id., *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. by F. Kermode, Faber & Faber, London, pp. 175-8.
- FRAZER R. (ed.) (1990), *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, Palgrave Macmillan, London.
- FRAZER J. G. (1933-36), *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 voll., Macmillan and Co., London (trad. it. *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Longanesi, Milano 1978).
- FRYE N. (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969).
- GEERTZ C. (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Polity Press, Cambridge (trad. it. *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990).
- GINZBURG C. (2022), *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Quodlibet, Macerata.
- HORTON R. (1967), *African Traditional Thought and Western Science*, in “Africa”, 37, pp. 50-71, 155-87 (trad. it. *Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna*, in A. Simonicca, F. Dei, a cura di, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce 1998, pp. 134-219).
- JARVIE I. C., AGASSI J. (1967), *The Problem of the Rationality of Magic*, in “British Journal of Sociology”, 18, pp. 55-74 (trad. it. *Il problema della razionalità della magia*, in F. Dei, A. Simonicca, a cura di, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 189-212).
- MANGANARO M. (ed.) (1992), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton.
- MOORE G. E. (1955), *Wittgenstein Lectures in 1930-33*, in “Mind”, 64, pp. 1-27 (trad. it. *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in Id., *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 325-59).
- PLUCKROSE H., LINDSAY J. (2020), *Cynical Theories*, Pitchstone Publishing, Durham.
- STRATHERN M. (1987), *Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology*, in “Current Anthropology”, 28, 3, pp. 251-81.
- VICKERY J. (1973), *The Literary Impact of “The Golden Bough”*, Princeton University Press, Princeton.
- WITTGENSTEIN L. (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1982).
- ID. (1967), *Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough*, Hrsg. von R. Rhees, in “Synthese”, 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1975).