4

Il mito in Frazer e nelle poetiche del modernismo

di *Fabio Dei*

4.1
L'approccio intellettualista al mito

La mitologia può esser forse definita come la filosofia dell'uomo primitivo. Si tratta del suo primo tentativo di rispondere a quelle domande generali riguardanti il mondo, le quali senza dubbio si sono imposte al pensiero umano fin dai tempi più antichi e continueranno ad occuparlo fino all'ultimo [...]. Circondati da misteri in ogni dove, siamo spinti come da un istinto invincibile a sollevare il velo che sembra celarli, nella speranza che, una volta tolto, si possa offrire alla vista la chiave di quel segreto che generazioni di ricercatori hanno cercato invano di scoprire. Si tratta di una ricerca senza fine, di un infinito susseguirsi di sistemi, mitici, filosofici e scientifici, baldanzosamente proposti e strenuamente difesi come fortezze costruite per l'eternità, che brillano per un attimo nello splendore di un arcobaleno e poi si dissolvono e dileguano (Frazer, 1993, p. 11).

Questo brano apre l'unico libro che James G. Frazer (1854-1941) ha dedicato specificamente al mito – un'opera tarda, composta alla fine degli anni Venti, che raccoglie e commenta miti sull'origine del fuoco, provenienti dalle più diverse culture, etnologiche, folkloriche e antiche. Quarant'anni dopo la prima edizione del *Ramo d'oro* (1890), l'opera che lo avrebbe reso famoso, Frazer ribadisce qui la sua concezione "intellettualista" del pensiero primitivo: come la magia e la religione, il mito è il frutto dello sforzo cognitivo di comprendere un mondo che si presenta altrimenti come misterioso e inesplicabile. È il risultato della riflessione intellettuale del "filosofo selvaggio", come già lo chiamava Edward B. Tylor nel lavoro fondativo dell'antropologia culturale evoluzionista, uscito nel 1871 (cfr. Tylor, 1985-2000). Per quanto ingenue, le congetture esplicative dei selvaggi sono razionali: per gli empiristi

Tylor e Frazer esse si basano sulle leggi psicologiche dell'associazione delle idee. Il mito, come la magia, è governato dai principi "simpatici", vale a dire da forme di pensiero analogico. Mentre la magia risulta in "credenze", che a loro volta fondano specifici "rituali", nel mito le analogie simpatiche assumono forma narrativa.

È vero che nella sterminata opera di Frazer, come sostiene il suo biografo Robert Ackerman (1987, p. 231), si trovano tracce di diverse teorie sull'origine del mito. Frazer apre talvolta alla teoria evemerista, che radica il mito in eventi o personaggi realmente esistiti: idea che applica ad esempio alla figura del dio Balder nella mitologia nordica, nell'ultimo volume del *Ramo d'oro*. Non mancano neppure accenni a una teoria "ritualista": l'ipotesi, cioè, che almeno alcuni miti nascano in relazione a pratiche rituali di tipo magico, come una sorta di commento o accompagnamento al rito stesso. Quando il rito decade, le figure e le narrazioni che vi erano integrate possono sopravvivere in modo autonomo, sotto forma di miti, leggende o fiabe. Come afferma Frazer (1973, p. 1023) ancora a proposito di Balder,

> il mito della morte del dio non era soltanto un mito, cioè una descrizione di fenomeni naturali fatta con immagini tratte dalla vita umana, ma nello stesso tempo una favola raccontata per spiegare come mai ogni anno si ardesse un rappresentante umano del dio, e si tagliasse il vischio con cerimonie solenni. Se non erro, la storia della tragica fine di Balder formava, per così dire, il testo del dramma sacro che si rappresentava ogni anno come rito magico per far splendere il sole, crescere gli alberi, prosperare i raccolti [...]. La favola apparteneva dunque a quella categoria di miti che si debbono integrare con un rituale: qui, come spesso avviene, il mito sta alla magia come la teoria sta alla pratica.

Ackerman vede in ciò una certa indifferenza di Frazer verso la coerenza teorica; ma è più corretto dire che evemerismo e ritualismo si applicano a casi particolari di miti. Quando si impegna in definizioni generali del mito, Frazer torna costantemente alla prospettiva cognitiva o intellettualista, ribadita a distanza di decenni con le stesse espressioni: i miti come "rude filosofia" dei primitivi, come «errate spiegazioni dei fenomeni, sia della vita umana che della natura esterna, originate in quella stessa istintiva curiosità per le cause delle cose che, in stadi più avanzati del sapere, trova soddisfazione nella filosofia e nella scienza» (Frazer, 1921, p. XXVII, trad. mia) e così via (quest'ultima formulazione, relativa al mito greco, è contenuta nel saggio introduttivo all'edi-

zione inglese di Apollodorus, *The Library*, curata dallo stesso Frazer nel 1921 per la Loeb Classical Library).

Frazer mostra assai poca considerazione per gli sviluppi delle teorie sul mito, che in quei primi decenni del Novecento si allontanavano decisamente dall'impianto vittoriano. L'approccio psicoanalitico, ad esempio, gli resta sempre estraneo; quando Freud gli invia una copia di *Totem e tabù*, ne parla nella lettera a un amico come del «libro di uno psicologo austriaco o tedesco, che prende in prestito da me la maggior parte dei suoi dati e cerca di spiegarli per mezzo dei processi mentali, e in particolare dei sogni dei pazzi!» (Ackerman, 1987, p. 333). Inoltre, malgrado fosse stato amico e discepolo di William Robertson Smith, Frazer non è interessato al tema della funzione sociale dei complessi mitico-rituali e del loro radicamento in categorie del pensiero collettivo. Non apre alcun dialogo con la scuola francese, e si oppone aspramente quando questa tematica, con Robert R. Marett, fa il suo ingresso nell'antropologia britannica. Nel 1911 uno scambio epistolare con questo studioso si accentra proprio sul problema della priorità (logica e storico-evolutiva) del rito rispetto al mito e alla credenza. Marett aveva sostenuto quest'ultima tesi, affermando che «i primitivi danzano la loro religione prima ancora di pensarla» (Marett, 1909, p. 136). All'origine delle pratiche magico-religiose non vi sono errate inferenze cognitive ma performance sociali cariche di risonanze emozionali: un punto di vista che giustamente Marett fa risalire al Robertson Smith di *Lectures on the Religion of the Semites*. Frazer reagisce con decisione:

> [Robertson-Smith] non ha mai proclamato che "il rituale precede storicamente il dogma", [...] al contrario ha sempre considerato il dogma precedente al rito, e lo scopo ultimo delle sue ricerche era scoprire l'idea (il dogma, il mito o come volete chiamarlo, in breve il pensiero) su cui il rito è fondato. [...] Il rito selvaggio, per come l'ho studiato, mi sembra chiaramente portare impresso il segno della riflessione e dell'intenzionalità, non meno di qualsiasi azione degli uomini civilizzati (cit. in Ackerman, 1987, p. 227).

Sempre e ancora il filosofo selvaggio. Nella discussione con Marett, Frazer si dimostra ostinatamente incapace di comprendere la questione della dimensione sociale e delle basi inconsce del pensiero umano – i due grandi temi che accendono invece la cultura del primo Novecento e che trovano nell'analisi del mito, nella sua irriducibilità al *logos*, un terreno elettivo.

4.2
Dal rito al romanzo

L'analisi delle teorie di Frazer sul mito potrebbe dunque chiudersi qui, se non fosse per una palese contraddizione: il fatto, cioè, che proprio quei nuovi indirizzi si basino largamente su materiali frazeriani, in particolare sul grande repertorio del *Ramo d'oro*. Occorre qui introdurre una distinzione tra l'autore e il suo testo, o se vogliamo tra il Frazer teorico e il Frazer scrittore. Il primo è impegnato a formulare ipotesi speculative (per sua stessa ammissione, fragili e provvisorie) sull'origine dei fenomeni culturali; tratta magia e mito come errori intellettuali, ingenui e illusori sforzi eziologici, e li colloca in una fase arcaica e superata dello sviluppo evolutivo. Il secondo si immerge invece nella messe dei dati storico-etnografici, o per meglio dire in una fitta trama di narrazioni che si collegano tra di loro secondo una logica che non coincide con le asserzioni teoriche, e anzi per certi aspetti le smentisce. Basta sfogliare le pagine del *Ramo d'oro*, in particolare le sezioni sui pericoli dell'anima, sulle uccisioni sacrificali, sul complesso del dio morente, sulle feste del fuoco, per rendersi conto che nella struttura del testo le performance rituali godono di un'assoluta centralità. La complessità drammatica dei riti e dei miti che li accompagnano è tale da lasciare sullo sfondo le "idee" o "credenze" che in teoria dovrebbero fondarli. Inoltre, se nella loro enunciazione discorsiva le "credenze" possono sembrare futili errori o illusioni, i complessi mitico-rituali appaiono qualcosa di esistenzialmente molto profondo, legato ai grandi misteri della vita e della morte, della fecondità e della sterilità, del rapporto tra individuo e gruppo. È il punto che era stato colto da Wittgenstein nelle sue note di lettura del *Ramo d'oro* degli anni Trenta e Quaranta. Da un lato il filosofo ironizza sull'intellettualismo frazeriano: «Frazer sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore», scriveva, e accostava il suo pensiero a quei passi dei libri per le scuole elementari dove si dice che Attila intraprese le sue guerre di conquista perché credeva di possedere la spada del dio del tuono (Wittgenstein, 1975, p. 28). Ma, al tempo stesso, Wittgenstein percepisce tutt'altro che futilità nel modo in cui Frazer tratta e assembla i suoi materiali. Vede in essi un carattere di "sinistra profondità", come si esprime a proposito delle feste del fuoco scozzesi di Beltane; e commenta il duello del lago di Nemi, con cui si apre il *Ramo d'oro*, notando che «qui avviene qual-

cosa di strano e di terribile», che evoca il concetto di «maestà della morte» (ivi, pp. 19 ss.). Nelle descrizioni dei riti (nelle profondità del testo, potremmo dire) vi è molto di più e di diverso rispetto alle opinioni teoriche di superficie: qualcosa di non riducibile alla banale razionalità di infantili selvaggi, e al tempo stesso qualcosa di presente, tutt'altro che confinato a un'epoca evolutiva ormai superata. Non si tratta solo di una forzatura esteriore del testo, beninteso. Sono le stesse immagini frazeriane a veicolare con grande forza questo senso, come quella ricorrente che descrive il mito e la magia come «un vulcano che ribolle sotto i nostri piedi», e i progressi razionali come le onde dell'oceano, lievi increspature sull'immota profondità degli abissi (metafore telluriche non dissimili da quelle che Freud usa, negli stessi anni, per descrivere il rapporto tra coscienza e inconscio).

«"E così il coro accenna a una legge segreta": ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer», nota ancora Wittgenstein (ivi, p. 29). È, in effetti, questa legge segreta che sembra affascinare i lettori di Frazer nei primi decenni del Novecento, nel clima che possiamo genericamente chiamare modernista (Manganaro, 1990). Un fascino che non tocca tanto gli antropologi, volti in quegli anni verso differenti prospettive – la ricerca sul campo e la teoria sociale essenzialmente. Essi vedono nell'impianto di Frazer, nel suo evoluzionismo e nel suo comparativismo di amplissima scala, l'imbarazzante retaggio di una fase preistorica della disciplina. Sono altri campi intellettuali a sfruttare le risorse frazeriane: in particolare la psicoanalisi, la filologia antica e classica, la letteratura e la critica letteraria. Nell'ambito degli studi classici, ad esempio, il *Ramo d'oro* è il decisivo ispiratore della scuola cosiddetta "ritualista" di Cambridge. Si tratta di un gruppo di ellenisti (Jane E. Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, Arthur B. Cook) le cui opere principali appaiono nella seconda decade del Novecento. Il nucleo del loro pensiero è che il dramma greco ha origine non da una creazione estetica "pura", ma da un più vasto complesso mitico-rituale: in particolare, dai riti magici di fertilità e di rinnovamento, praticati nel quadro del culto di un dio morente. I ritualisti usano palesemente il testo di Frazer contro il suo autore (il quale polemizzerà a tratti con loro, parlandone come di «scrittori moderni che, per una curiosa limitazione di prospettiva, restringerebbero la finalità dei miti al rituale»; Frazer, 1921, p. XXVII). Essi "primitivizzano" la religione greca, che radicano in stati emozionali collettivi e in pratiche cerimoniali che ben poco hanno a che fare con la rifles-

sione razionale; e negano l'autonomia delle forme estetiche classiche, tardive rielaborazioni i cui principali contenuti non sono creati dalla fantasia del singolo autore ma da complessi rituali, appunto, collettivi e irriflessi (cfr. Ackerman, 2002).

Questa linea d'analisi si espanderà ben presto ad altri settori della filologia e della critica letteraria. Si fa largo l'idea che gli stessi complessi mitico-rituali che informavano il rituale antico, e che l'arte classica riproduceva o per così dire commentava, siano sopravvissuti alla rivoluzione cristiana e al Medioevo, ripresentandosi nella cultura popolare europea; e quindi, attraverso questa, abbiano alimentato le matrici che danno vita, in forme modificate ed estetizzate, alla letteratura moderna. Il libro forse più rappresentativo di questo approccio è *Indagine sul Santo Graal. Dal rito al romanzo*, uscito nel 1920 a opera di Jessie L. Weston – studiosa di letteratura medievale che vede nel ciclo del Graal l'anello di congiunzione tra gli antichi culti magico-religiosi di fertilità e le moderne forme dell'epica e della narrativa (cfr. Weston, 1994). Nelle leggende del Graal si parla della ricerca di un oggetto sacro in grado di restituire la salute o il vigore fisico a un re malato o ferito; un'infermità collegata a una calamità che colpisce il suo regno, come una siccità che distrugge la vegetazione e rende la terra desolata. La ricerca dell'eroe ha alla fine l'esito di guarire il re e restituire la fertilità alla terra. Weston ritiene evidente la somiglianza con i culti della natura attorno ai quali si accentra il *Ramo d'oro*, e cerca di sostenere la sua tesi in due modi. Da un lato, attraverso un'interpretazione degli elementi del *romance* come simboli della sessualità, della fecondità, degli spiriti della vegetazione; dall'altro, cercando di ricucire ipoteticamente i passaggi storici che legherebbero queste narrazioni medievali alla cultura arcaica descritta da Frazer, indagando le relazioni tra le religioni primitive, quelle antico-orientali, quelle classiche e il cristianesimo.

L'approccio di Weston sembra oggi per molti aspetti ingenuo (volendo, i riti di fertilità si possono leggere dietro qualsiasi simbolismo, e la loro ricerca ossessiva porta a evidenti forzature). Tuttavia, l'idea chiave di questo approccio è rimasta viva nella critica letteraria novecentesca ben oltre la metà del secolo, rappresentando il nucleo del lavoro di autori come Northrop Frye, Stanley E. Hyman, John B. Vickery. Il primo, nel suo influente *Anatomia della critica*, scrive che «*The Golden Bough* è nato come opera di antropologia ma ha avuto una maggiore influenza sulla critica che non nel suo specifico campo, e questa potrebbe essere la prova che si tratta proprio di un'opera di cri-

tica letteraria» (Frye, 1969, p. 142). Frye intende dire che Frazer lavora più su relazioni formali ed estetiche che non su reali percorsi di evoluzione o diffusione storica dei tratti culturali. L'oggetto centrale del capolavoro frazeriano è «il contenuto rituale del teatro popolare [...], cioè il rituale archetipo da cui sarebbero derivati logicamente, ma non cronologicamente, i principi strutturali del teatro», e, tramite questi, gli stessi generi letterari moderni (ivi, p. 143). Gli altri autori ricordati sviluppano questo tema sia indagando i molti modi in cui la letteratura modernista si appropria di temi frazeriani, sia analizzando lo stesso testo del *Ramo d'oro* come una forma di scrittura immaginativa (Hyman, 1962; Vickery, 1973; Meletinskij, 1993). Un *romance* esso stesso, insomma, che si sviluppa più secondo la logica del mito che secondo quella del pensiero scientifico – un apprezzamento che Frazer non avrebbe certo gradito.

4.3
Il "metodo mitico"

Ma torniamo agli anni Venti. Frazer e Weston si ritrovano accomunati nelle note di quella che è forse l'opera poetica più famosa dell'intero Novecento, *La terra desolata* di Eliot. Il poeta definisce qui il *Ramo d'oro* come «un lavoro antropologico [...] che ha influenzato profondamente la nostra generazione» (Eliot, 2006). *La terra desolata* è in effetti non solo piena di simboli legati ai riti di fertilità e al ciclo del Graal, ma è soprattutto composta secondo una modalità che rimanda alle strategie ampiamente comparative e intertestuali di Frazer. Sia Eliot che Frazer lavorano montando ritagli di altri testi, tratti dalle epoche e dalle culture più diverse, estratti dal loro originario contesto e disposti in un nuovo ordine (nel caso di Eliot si spazia dai simboli religiosi classici a quelli cristiani, dal buddismo all'induismo, dal linguaggio biblico a quello dantesco a quello shakespeariano e così via). A tenere insieme il tutto c'è solo la metanarrativa del *romance*, il viaggio e la ricerca, la morte e la rinascita.

Interessa qui soffermarsi su questa tecnica di montaggio intertestuale e di libera sovrapposizione dei contesti perché Eliot la definisce esplicitamente come "metodo mitico". Si tratta di una nozione che introduce in una recensione del 1923 all'*Ulisse* di Joyce, nella quale definisce implicitamente anche la propria stessa poetica:

Nell'usare il mito, nel costruire un continuo parallelismo tra la contemporaneità e l'antichità, Joyce segue un metodo che altri seguiranno dopo di lui [...]. È semplicemente un modo di controllare, ordinare, dar forma e significato all'immenso panorama di futilità e anarchia che è la storia contemporanea. [...] La psicologia [...] e il *Ramo d'oro* hanno contribuito a render possibile ciò che era impossibile ancora pochi anni or sono. Invece del metodo narrativo, possiamo usare adesso il metodo mitico: e questo, io credo seriamente, è un passo importante nel rendere il mondo moderno possibile per l'arte (Eliot, 1975, p. 175, trad. mia).

Il metodo mitico sovverte il senso comune e le comuni concezioni della storia; frammenta l'ordine del quotidiano, facendo intravedere profondi crepacci di senso sotto la sua superficie. L'antropologia e la psicologia (o per meglio dire la psicoanalisi) smascherano i contenuti latenti, mostrano gli strati arcaici e irrazionali dentro lo stesso pensiero moderno e "civilizzato" (come detto, l'inconscio freudiano e la magia frazeriana funzionano secondo le stesse regole analogiche e giocano lo stesso ruolo mettendo a nudo il "primitivo" dentro di noi). Al tempo stesso, però, il metodo mitico lascia trasparire un nuovo ordine: dietro l'inautenticità del contemporaneo (il "panorama di futilità e anarchia") si profila una struttura archetipica, lo stesso "ritmo tragico" dei riti di fertilità, di morte e di resurrezione.

«Riuscirò infine a mettere ordine nelle mie terre?», si chiede l'io narrante-Re Pescatore nella *Terra desolata*. In sostanza, per Eliot e per i modernisti l'autenticità può essere solo riconquistata attraverso un viaggio di ricerca a ritroso verso le origini dell'identità morale umana – indietro, molto più indietro rispetto alle origini che la società borghese riconosce, quella del pensiero razionale-scientifico e quella della rivelazione cristiana. Un'altra cosa che Eliot attribuisce a Frazer è di aver «esteso la coscienza del pensiero umano in un abisso di tempo oscuro e remoto, mai esplorato prima» (cit. in Vickery, 1973, p. 243, trad. mia); e anche qui l'apprezzamento tradisce nella sostanza le intenzioni (ma non il testo) dell'autore del *Ramo d'oro*. Nel suo limpido razionalismo ottocentesco, quest'ultimo intendeva mostrare l'illusorietà delle religioni rivelate e minare l'autenticità del cristianesimo, trattandolo come uno tra i molti e tardi culti legati all'arcaico complesso mitico-rituale del dio che muore e rinasce per la fertilità della terra (tanto che per alcuni commentatori il *Ramo d'oro* si configurerebbe come una sorta di contro-Bibbia; cfr. Fraser, 1994). Eliot accoglie questa vertigi-

nosa retrocessione delle origini, ma la usa per dare nuova forza al cristianesimo stesso, per rivitalizzare il suo contenuto di verità. Cosicché, si potrebbe dire che Frazer e il metodo mitico rendono possibile nel mondo moderno non solo l'arte ma anche la religione.

Dunque, nei primi decenni del Novecento le suggestioni ritualiste del testo frazeriano hanno decisamente la meglio sulle opinioni intellettualiste del suo autore (Dei, 1998). L'integerrimo razionalista, che ironizza bonariamente sugli errori speculativi del filosofo selvaggio, si trasforma nella visione dei suoi estimatori in un viaggiatore del lato oscuro; anzi, il suo stesso pensiero viene interpretato come "mitico", basato più su corti circuiti analogici che non su concetti chiari e distinti. Da parte sua, sir James tenne ferme le sue posizioni fino alla morte, avvenuta nel 1941, ma con un linguaggio e un impianto teorico ancora ottocenteschi, non in grado di inserirsi nei dibattiti contemporanei – tanto meno in quelli antropologici. Per la sistematica rivendicazione di un approccio cognitivo al mito bisognerà aspettare i lavori di Lévi-Strauss, ma in uno scenario epistemologico ormai incommensurabile, molto lontano dal lago di Nemi.

Bibliografia

ACKERMAN R. (1987), *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (2002), *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, New York-London.

DEI F. (1998), *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce.

ELIOT T. S. (1975), *Ulysses, Order and Myth*, in Id., *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. by F. Kermode, Faber and Faber, London, pp. 175-8 (1st ed. 1923).

ID. (2006), *La terra desolata*, a cura di A. Serpieri, Rizzoli, Milano (ed. or. 1922).

FRASER R. (1994), *Introduction*, in J. G. Frazer, *The Golden Bough: A New Abridgment*, Oxford University Press, Oxford, pp. IX-XXXIX.

FRAZER J. G. (1921), *Introduction*, in Id. (ed.), *Apollodorus' The Library*, 2 voll., Loeb Classical Library, Heinemann, London.

ID. (1973), *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1922).

ID. (1993), *Miti sull'origine del fuoco*, Xenia, Milano (ed. or. 1930).

FRYE N. (1969), *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1957).

HYMAN S. E. (1962), *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writer*s, Atheneum, New York.

MANGANARO M. (ed.) (1990), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton.

MARETT R. R. (1909), *The Threshold of Religion*, MacMillan, London.

MELETINSKIJ E. M. (1993), *Il mito: poetica, folclore, ripresa novecentesca*, a cura di G. Lanoue, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1976).

TYLOR E. B. (1985-2000), *Alle origini della cultura*, 4 voll., Edizioni dell'Ateneo-Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma (ed. or. 1871).

VICKERY J. B. (1973), *The Literary Impact of "The Golden Bough"*, Princeton University Press, Princeton.

WESTON J. L. (1994), *Indagine sul Santo Graal. Dal rito al romanzo*, Sellerio, Palermo (ed. or. 1920).

WITTGENSTEIN L. J. J. (1975), *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano (ed. or. 1967).