

Alberto Mario Cirese

Altri sé

Per una antropologia delle invarianze

Sellerio editore
Palermo

Altri sé

Premessa 11

L'antropologia «non-fisica», ossia gli studi demo-etno-antropologici 15
1. Articolazione e criteri espositivi dell'antropologia «non-fisica» - 2. Evoluzionismo e antievoluzionismo - 3. Lo strutturalismo: un modo possibile di leggere i fatti - 4. Appendice sulla analisi lévistraussiana delle usanze melanesiane di Aurora e Lifu

A domande concrete, astratte risposte (proverbio del XXI secolo) 36

Per una antropologia post-anti-etnocentrica. Un voluto e polemico gioco di parole 67
1. L'etnocentrismo e il suo scopritore W.G. Sumner - 2. Folkways, mores e movimenti giovanili - 3. Il metro universale: Montaigne e Lévi-Strauss - 4. La torre di Babele e lo specchio in frantumi - 5. Morale laica e valori universali - 6. Le oggettualità soggiacenti come base di metalinguaggi universali (non-etnocentrici): l'esempio della parentela - 7. L'elementarmente umano, i razzismi e l'antropologia delle invarianze: le scelte culturali non sono infinite - 8. Ernesto De Martino, l'etnocentrismo critico, la passerella del varietà - 9. Logica della preferenza, tipi ideali, inconscio lévi-straussiano - 10. Tipi ideali ed esperimenti immaginari - 11. La mente umana: una o più? Magia e scienza. Lévy-Bruhl, Frazer, Lévi-Strauss - 12. Identità della logica e differenze psico-logiche - 13. Due torti non fanno una ragione - 14. Ancora sul metro universale

Simulazione informatica e pensiero 'altro' 103
1. Introduzione - 2. Diversità culturale, identità umana - 3. Simulazione: dal percorso lungo al percorso breve - 4. Il calcolo modulo *n* e l'eterno ritorno - 5. Conclusioni (provvisorie) - 6. Postilla

Modelli di comportamento e modelli teorici 122

Cirese, Alberto Mario <1921>

Altri sé : per una antologia delle invarianze / Alberto Mario Cirese. – Palermo : Sellerio, 2010.

(Nuovo Prisma / collana diretta da Antonino Buttitta ; 83)

EAN 978-88-389-2348-7.

1. Antropologia culturale.

301 CDD-22

SBN Pal0228037

CIP – Biblioteca centrale della Regione siciliana «Alberto Bombace»

Antropologia delle differenze, antropologia delle invarianze	134
Appendice I. Stralci	
1. Il relativismo culturale	149
2. La variabilità culturale non è infinita: limiti naturali e limiti storici delle scelte	151
3. L'«Ideologia tedesca» e le quattro condizioni prime delle società umane	154
4. Lavoro e fatiche d'amore: il caso Jivaro, la comparazione e le invarianze transculturali	157
Appendice II. Cinque autori e l'identità della mente umana	
1. E.B. Tylor: cultura, adhesion, sopravvivenze, variazioni concomitanti	169
2. Frazer e <i>Il Ramo d'oro</i> : note di memoria. Con una postilla sull'ombra e sulla luce	184
3. W.G. Sumner: «Folkways», «mores», etnocentrismo	191
4. Due note su Ernesto De Martino	213
4a. L'irripetibile e ciò che si ripete	215
4b. Storia, strutture, invarianze	219
5. Mie memorie ridestate dai cento anni di Lévi-Strauss	226
Chiave dei rinvii bibliografici	237
Indice dei nomi	249

Altri sé

Per una antropologia delle invarianze

... a fronte di una antropologia angosciata dal rapporto con misteriosi *altri da sé*, ce ne è un'altra che riflette sul difficile rapporto con *altri sé*

A.M.C., 1993

E.B. Tylor:
cultura, adhesion, sopravvivenze,
variazioni concomitanti*

1. Che a *Primitive Culture* di Edward Burnett Tylor divulgatamente si assegni il rango di un «classico» nel quadro degli studi demo-etno-antropologici, è certamente un fatto; e che quel rango sia pienamente meritato è – almeno per molti – altrettanto certo. Ma essere o essere giudicato un classico non è necessariamente antitetico all'essere lasciato o al restare «in soffitta», editorialmente almeno, se non addirittura conoscitivamente. Onde è che la traduzione italiana di *Primitive Culture* che oggi ci si propone di pubblicare a più di un secolo dalla prima edizione dell'opera (che fu in due volumi a Londra nel 1871, come è ben noto, e che a partire dal 1873 fu seguita da varie altre, di continuo riviste e corrette, mentre traduzioni tedesche, russe e francesi si ebbero già tra il 1873 e il 1876-78), questa così tardiva versione nostrana, dunque, potrebbe apparire o essere tanto inattuale quanto superflua o innecessaria.

2.1. Inattuale? Vero è che si potrebbe essere dell'avviso di Paul Radin quando, nel 1957, faceva sì riserva sulle insufficienze documentarie di Tylor e rifiutava quella che chiamò la sua «fraseologia evoluzionistica», ma d'altro canto nettamente affermava che «nessuna valida antropologia» può fare a meno di tre contributi tyloriani: «la sua dottrina dell'animismo, la sua teoria dell'adesione, il suo concetto di sopravvivenze». In tal caso – e senza neppure far ricorso al celebre «concetto di cultura» – due opere tyloriane assumerebbero valore di permanente attualità, decisamente scavalcando la distanza dall'ormai lontano evoluzionismo culturale ottocentesco in cui nacque o che espressero: da un lato il più oltre citato saggio del 1889 in cui Tylor configura la «teoria dell'adesione»; e dall'altro *Primitive Culture*, appunto, che al «concetto di sopravvivenze» ed alla «dottrina dell'animismo» dedica ben nove dei suoi venti capitoli.

Su opposta sponda si colloca, però, chi non solo rifiuti gli evoluzionismi culturali (come già Radin, mi pare), ma anche giudichi, di-

* 1981g. Abbozzo di introduzione a una traduzione italiana di *Primitive Culture* poi non pubblicata. Successivamente G.B. Bronzini pubblicò una traduzione quasi completa dell'opera: vedi Tylor 1985.

versamente da Radin, che quello tyloriano non può ridursi ad una quasi innocua «fraseologia». Fu già questo il caso, fin dagli inizi del nostro secolo, dell'anti-evoluzionismo e dell'anti-tylorismo dei diffusionismi europei o statunitensi di Graebner e padre Schimdt, o di Boas; ed anche se con motivazioni ed obbiettivi profondamente diversi, questo è stato poi il caso della rottura con l'evoluzionismo e con Tylor o Frazer operata tra le due guerre dal funzionalismo britannico, e più specialmente da Malinowski. Se quindi, ad esempio, si assume come definitiva ed irreversibile quest'ultima rottura, dal più al meno ci si troverà d'accordo con il giudizio di obsolescenza teorico-metodologica così come lo sintetizza o ricapitola nel 1968 G.W. Stocking quando da un lato dichiara che «a giudicare dai testi correnti Tylor ha poco da dire all'antropologia», e dall'altro ne indica (quasi in diretto contraddittorio con la lista di Radin) tre punti di irrimediabile invecchiamento: l'idea di animismo, che è sì basilare per la penetrazione conoscitiva della religione, ma non nei modi universali di Tylor; la nozione di sopravvivenza, che dura molta fatica a sopravvivere in ambito funzionalistico; e il «metodo comparativo», da cui ormai molto divergono i moderni metodi di comparazione.

È come dire che nulla o quasi resta di *Primitive Culture*; né, in questa prospettiva può salvarla il fatto che l'opera contenga quella che in genere viene considerata la prima formulazione del concetto «scientifico» o «antropologico» di cultura. Seguendo ancora Stocking, infatti, si può addirittura revocare in dubbio «l'assunzione che Tylor abbia 'inventato' il concetto di cultura nel suo moderno senso antropologico»; e ciò in base al fatto che, sempre secondo Stocking, «l'idea tyloriana di cultura manca di parecchi elementi che invece sono centrali nella moderna idea di cultura: integrazione funzionale, relatività culturale, significatività storica, determinismo comportamentale». E poiché si giudica che il mancato emergere di questi «elementi centrali» sta in stretta connessione con il comparativismo di tipo evoluzionistico, torna il punto che l'obsolescenza di Tylor è in sostanza la obsolescenza dell'evoluzionismo di cui fu portatore. Di maggiore interesse potranno trovare le opere tyloriane, concedeva infatti Stocking, alcuni antropologi che ora di nuovo volgono l'attenzione ai problemi dell'evoluzione umana; ma subito aggiungeva che, nel riconsiderare o rivalutare il peso storico e teorico di Tylor, occorre tener sempre presente l'assai diverso contesto in cui egli operò.

Ma se così stanno le cose, a che mai riproporre oggi un testo che risulta tanto 'datato', ed al quale certo non saprebbe ridare giovinezza, da solo, un altro convincimento di Radin, e cioè che a Tylor si deve se – «prima delle invasioni durkheimiana e psicoanalitica» –

l'antropologia britannica e statunitense «tanto a lungo è restata fedele ai fatti ed al senso comune»?

2.2. Potrebbe tuttavia esserci pur sempre una qualche ragione per cui tra noi si voglia o si debba ancora far ricorso a Tylor ed ai suoi più o meno invecchiati concetti. Ma diverrebbe per questo meno superflua o innecessaria la traduzione di *Primitive Culture*?

Ovviamente no, se per caso l'interesse si volgesse alla «teoria delle adesioni». Come s'è infatti accennato, posteriore alle prime tre edizioni di *Primitive Culture*, e senza riflessi nelle successive, è l'articolo del 1889 in cui Tylor ne tratta constatando che in un campione di tre-quattrocento popolazioni raggiunge indici statisticamente significativi la concomitanza o co-occorrenza o compresenza (*adhesion*, nella terminologia di Tylor) di varie istituzioni e costumanze matrimoniali o parentali (evitazione, tecnonimia, patri/matri-località o patri/matri-linearità, couvade, esogamia, cugini incrociati e paralleli, ecc.), e da ciò ricavando inferenze circa «la loro dipendenza da cause che agiscono su tutta la specie umana». Per giunta già da quasi un secolo (ed anzi nell'anno stesso della pubblicazione del testo inglese) questo scritto di Tylor è stato reso in italiano col titolo *Sopra un metodo per investigare lo sviluppo delle istituzioni sociali applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza*. Semmai verrebbe da chiedersi come e perché a così positiva tempestività di traduzione non abbia poi corrisposto tra noi una qualche effettiva notorietà (non dirò utilizzazione) dei concetti di questo scritto tyloriano, e del valore metodologico che persino alcuni avversari gli riconoscono (vedi nota finale sulle «adesioni» o concomitanze).

Dubbi sussisterebbero però anche se l'ipotizzato interesse si ostinasse a volgersi, nonostante ogni controindicazione, a concetti più strettamente propri di *Primitive Culture*: alla nozione di cultura ad esempio, cui soprattutto si deve, assieme all'altrettanto contestata idea di sopravvivenze, la fama di Tylor tra noi; o anche, per curiosità o interessi storici meno consueti, alla polemica che Tylor conduce contro le teorie «degenerazionistiche», sostenendo che la civiltà umana non è decaduta da inizi altissimi a condizioni di degenerazione (o magari al «peccato»), e invece progredisce e si sviluppa, pur se tra arresti e retrocessioni. Ma le quattro righe di *Primitive Culture* che formulano il suo «concetto di cultura» sono state ormai riprodotte decine e decine di volte fino alla sazietà; e per giunta fino dal 1970 è ormai disponibile in italiano tutto intero il capitolo iniziale di *Primitive Culture* che appunto con quelle celebri quattro righe si apre e che nel seguito contiene anche una prima enunciazione della nozione di *survi-*

val o *sopravvivenza*. Quanto poi alla polemica antidegenerazionista, c'è già dal 1972 la traduzione del secondo capitolo di *Primitive Culture* che appunto ne tratta; e nel 1980 vi si è aggiunta, oltre alla ritraduzione parziale di quel capitolo, anche la versione di alcune pagine su «sviluppo e declino delle civiltà» tratte dall'opera tyloriana che nel 1865 precede e in qualche modo prepara *Primitive Culture*. Se infine il tutto non bastasse, in ultima (o in prima?) istanza c'è vivaddio anche il testo originale; e se tra noi ne sono difficilmente reperibili le edizioni meno recenti, dal 1871 al 1929, la situazione è comunque migliorata da quando la riedizione del 1958 ha rimesso in circolazione l'opera (pur se con divisione in volumi diversa da quella delle precedenti edizioni, e con l'introduzione di titoli distinti che in qualche modo obliterano quello originario).

Anche accantonando l'obsolescenza, dunque, non sarà comunque un fuor d'opera la traduzione di un testo non irreperibile cui oggi, alla fin fine, si fa solo parziale e sporadico ricorso?

3.1. Queste, o simili a queste, credo sarebbero state le considerazioni e le domande che mi sarei proposto se avessi avuto parte (il che non è) nel decidere sull'opportunità o l'utilità di tradurre *Primitive Culture*; e tuttavia avrei votato per il sì.

Le ragioni? Una prima, anche se di per sé non decisiva, sta nel fatto che la inattualità di Tylor pare oggi assai meno incontestabile di quanto sembrasse quindici o venti anni fa, in area di ancora polemico antievoluzionismo. Ma le prospettive e le tematiche dell'evoluzionismo culturale, anche se messe al bando tra le due guerre sotto la diversa ma convergente spinta dei diffusionismi e dei funzionalismi, avevano già avuto una ripresa attorno agli inizi degli anni Quaranta, dando origine a quegli indirizzi che diciamo neoevoluzionisti (L. White, J.W. Steward, V.G. Childe ecc.); e questi indirizzi – per i quali Tylor non poteva ovviamente restare solo in soffitta, quale che poi sia il dibattito, anche critico, che s'intreccia con il suo modo di concepire l'evoluzione della cultura – hanno da tempo conquistato un posto assai più rilevante di quello che ad essi concedeva il ricordato accenno di Stocking. Retrospectivamente, infatti, ci si avvede che quel posto non era né inesistente né inconsistente perfino in quella stessa sede e in quegli stessi anni in cui, sulla base dei «testi correnti», Stocking giudicava che Tylor avesse ormai «poco da dire all'antropologia». Proprio in quella medesima autorevole enciclopedia in cui così si parlava di Tylor, infatti, compariva pure la voce *Culturology* di L.A. White che appunto da Tylor, «grande pioniere dell'antropologia inglese», prendeva le mosse, mentre già dal 1949 (e poi in seconda

edizione nel 1969) la prefazione di *La scienza della cultura* dello stesso White aveva assegnato a Tylor il merito di essere stato «il primo ad intuire (...) la prospettiva culturologica». Inoltre tra i «testi» dell'epoca c'era anche, dal 1967, la seconda edizione di *Theoretical Anthropology* di David Bidney, che certo non si colloca in quell'ambito che diciamo neoevoluzionistico, e che tuttavia di Tylor non tratta come d'un autore obsoleto, mentre proprio del 1968 (anche se posta in circolazione l'anno successivo) è quella storia della teoria della cultura di Marvin Harris, tradotta in italiano col titolo *L'evoluzione del pensiero antropologico*, in cui l'orientamento che l'autore denomina «materialismo culturale» non solo ampiamente coinvolge e discute quegli studiosi che diciamo neo-evoluzionisti, ma soprattutto dedica cospicuo spazio a Tylor. Ed è noto che Marvin Harris, se da un lato sviluppa un esame storico-critico che contestualizza e «data» l'opera di Tylor (per esempio facendo riserve sulla sua ancor persistente confusione tra capacità razziali e capacità culturali), dall'altro lato non congela però Tylor nel suo tempo, ed anzi polemicamente lo usa nel vivo del dibattito scientifico odierno. Basti qui ricordare la pagina di Harris sulla più o meno esplicita tendenza tyloriana a ridicolizzare le «usanze sciocche»: una tendenza che Harris, polemicamente appunto, rivaluta e riattualizza a correttivo culturale degli atteggiamenti che, «sotto l'influenza di una combinazione di relativismo culturale, di particolarismo storico e di funzionalismo sincronico», fanno considerare scorretto per un antropologo «esprimere pubblicamente giudizi sulla 'stupidità' relativa dei vari costumi primitivi e civili», concludendo poi con l'affermazione che «resta da dimostrare, comunque, che la nostra comprensione dell'evoluzione culturale venga aiutata da un atteggiamento di eguale rispetto per tutti i suoi prodotti».

Con il che, ovviamente, non intendo dire che il neo-evoluzionismo o la culturologia o il materialismo culturale abbiano ragione; mi limito a constatare che essi paiono mostrare che l'inattualità di Tylor è forse essa stessa inattuale, se di Tylor in qualche modo è oggi costretto a riparlare o discutere anche chi a questi indirizzi si opponga.

3.2. Ma, come accennavo, le ragioni dell'attualità immediata non mi parrebbero di per sé determinanti (ed anzi potrebbero essere dubbie, visto un certo nostrano deficit di difese contro le efflorescenze o, quasi direi, gli esantemi culturali). Maggior peso darei alle più distaccate ragioni dei «classici»: per i quali mi pare valga la regola che, attualità immediata o meno, la eventuale «soffitta» debba essere quanto si può comoda, ordinata e frequentabile.

Tale sarebbe stata, se avessimo avuto l'idea e la forza di progettarla e realizzarla nel quadro della recente e non proprio ordinata valanga di traduzioni demo-etno-antropologiche, una complessiva e sistematica collana di «classici dell'antropologia»: sul tipo, per intenderci, di quella che Pietro Rossi ha curato per la sociologia, ma nel nostro caso necessariamente da spingere più addietro nel tempo, a ri-comprendere anche l'età positivista. In sede unica, e con criteri unitari, avremmo allora avuto più (o meglio) di quanto non ci abbia dato una serie di iniziative, per lo più meritevoli in sé, ma nel loro complesso disperatamente sparpagliate e, quasi si direbbe, occasionali: per fare solo qualche esempio più o meno contermini a Tylor, quel Frazer del *Ramo d'Oro* di cui dal 1950 si ristampa (ma senza dirlo chiaramente) la traduzione già pubblicata nel 1925; altrove, e solo nel 1970, Morgan di *La società antica*; in sede di nuovo diversa, nel 1971, Frazer di vari stralci da *Totemism and exogamy*; nel 1980 ancora Morgan di due capitoli dei *Systems of Consanguinity and Affinity*, che nuovamente sta in altro luogo rispetto al precedente (ma almeno si congiunge con alcuni già ricordati passi di Tylor, e con altri di Maine, McLennan e Lubbock); per non parlare poi dei luoghi e tempi sparsi in cui sono collocate le traduzioni di altri autori da Tylor più distanti o a lui antagonisti, come Boas o Sumner, padre Schimdt o Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Radcliffe-Brown ecc. (per tacere infine di reduplicazioni non sempre utili, se non addirittura dannose, come quella non felicemente toccata alla *Morfologia della fiaba* di Propp).

In questo quadro, come si vede, compaiono anche autori che molti o taluni giudicano «vecchi» al pari di Tylor (ad esempio Frazer, e persino Morgan); è perciò forse soltanto il frutto della dispersa occasionalità del nostrano tradurre il fatto che Tylor (nonostante il tempestivo precedente ottocentesco già ricordato) vi sia frammentariamente presente soltanto col poco che s'è detto. Non pare quindi inopportuno che una lacuna si colmi, per usare una frase fatta, e che *Primitive Culture* abbia nel disorganico quadro attuale un suo posto, pur se in modo necessariamente irrelato, così come di certo un posto preciso avrebbe ordinatamente avuto nella mancata collana di «classici» (forse anche estendendolo, oltre che al menzionato saggio metodologico del 1889, alle altre due opere tyloriane di maggior mole: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* del 1885, e *Anthropology* del 1881).

4. Ma in che senso ha senso dire che Tylor è un «classico»? Lo è per intenderci, *limitatamente* agli indirizzi evoluzionistici vecchi e nuovi, o

invece lo è *estensivamente* rispetto a tutto il quadro demo-etno-antropologico nelle sue varie ed anche contrapposte articolazioni evoluzionistiche e diffusionistiche, funzionalistiche e strutturalistiche, ecc.?

Per altro verso, poi, e qui per pura comodità forzando un poco le etichette che adotto, Tylor è un «classico» solo in quanto *pioniere* (come spesso s'è detto o si dice), e cioè solo in quanto iniziatore i cui errori si perdonano in nome dell'intuito e del coraggio che lo portarono in terre inesplorate; o invece lo è in quanto *padre* della scienza etno-antropologica (così, almeno nel 1923, lo definiva Radcliffe-Brown, certo non sospetto in materia), e cioè in quanto autore che ha posto saldi fondamenti senza i quali quella scienza non sarebbe? E in quest'ultima ipotesi, visto che pare che ogni figlio che si rispetti abbia da uccidere il padre e che ogni serio padre generi figli parricidi, di tanto padre ucciso sopravvive solo quello che se ne è introitato ammazzandolo, mentre il resto non è che svuotata carcassa cui garantire solo il noto rito della sepoltura secondaria; o invece quel padre conserva una sua autonoma e durevole vitalità, non foss'altro che per la esemplarità con cui (anche raccogliendo e saldamente organizzando spinte ed idee già presenti in altri, del suo tempo e prima) ha costruito il suo modello di una «etnografia razionale»?

In tutti e tre i dilemmi, se così posso chiamarli, propenderei per il secondo e più favorevole corno. E ciò, per dirla sbrigativamente, in ragione del fatto che per un verso Tylor ha identificato e basilarmente soddisfatto alcune delle condizioni concettuali di esistenza delle discipline demo-etno-antropologiche; per altro verso ha individuato alcune essenziali alternative metodologiche tra le quali oggi spesso ci dibattiamo; e infine ha avuto decisivo «peso» non solo e non tanto per ciò che della sua costruzione è o è stato considerato ancora saldo e durevole, ma anche e soprattutto perché quasi parrebbe che grandissima parte degli studi successivi si sia venuta costruendo proprio nel diretto ed esplicito dibattito con le sue posizioni.

Senza alcuna pretesa di dire cose particolarmente nuove o profonde (e tanto meno di scrivere un saggio su Tylor) vorrei rendere un po' meno nude (e puramente declamatorie) le tre motivazioni che ho adotto, avvalendomi anzitutto di due delle nozioni tyloriane più contestate: «sopravvivenze» e «cultura».

Prima di farlo, però, tento di scongiurare un possibile e insidioso equivoco. Sono persuaso, e non da ora, che nel discutere di un autore porti solo confusione o quasi, quella diffusa procedura che potremmo chiamare la «battaglia delle citazioni» e che sostanzialmente consiste nell'estrarre dai testi questo o quel passo, più o meno arbitrariamente decontestualizzato, col fine preconcetto di tirare l'ac-

qua a questo o quel mulino: nel caso di Tylor, ad esempio, per sostenere la tesi che egli fu «materialista economico» invece che «darwinista sociale», o viceversa. Sono però altrettanto persuaso che niente abbia a che vedere con questo arruffato battagliaire, e conoscitivamente sia invece assai corretto e fruttuoso, il metodo che direi categoriale: quello cioè di considerare i concetti dell'autore *nella loro costituzione logica*, identificando le assunzioni o le conseguenze che questa *necessariamente* comporta, anche quando l'autore ne taccia, e riconoscendo la eventuale *non-necessità* di assunzioni o conseguenze (ed usi) che invece l'autore dichiara (o pratica). È quanto appunto qui appresso cerco di fare, come già in altri casi (p. es. per Evans-Pritchard o per Gramsci).

Ma l'equivoco da evitare può nascere proprio a questo punto: il tipo di esame condotto esige intrinsecamente che non se ne dilati con leggerezza la validità: se ad esempio risulterà riconfermato che le sopravvivenze tyloriane sono nozione *logicamente indipendente* dalle idee evoluzionistiche, ciò non consentirà in alcun modo di concluderne automaticamente né che Tylor non sia stato evoluzionista (o che il suo evoluzionismo sia tutto da ridursi ad una «fraseologia», per riprendere la valutazione di Radin), né che nell'uso tyloriano quella nozione non abbia avuto il valore di strumento per la costruzione del suo quadro dell'evoluzione della cultura. Di contro però, ed è ciò a cui tengo, non è lecito ritenere che un concetto sia in sé evoluzionistico per il solo fatto che è stato formulato ed usato in un quadro di idee evoluzionistiche. Ma veniamo al merito.

5.1. Anticipando un poco, e schematizzando molto, noterei subito che per la nozione tyloriana di «sopravvivenze» c'è e resta centrale un nodo di problemi che dirò intrinseci; e sono non solo e non tanto i problemi direttamente connessi al contenuto di quella nozione (ossia all'assunto che certi fatti culturali costituiscono una «semplice permanenza di abitudini antiche», e dunque forniscono attendibili indicazioni su passate «condizioni di cultura»); sono anche e soprattutto i problemi sollevati dalle presupposizioni o conseguenze teoriche generali che quel contenuto più o meno necessariamente coinvolge (diacronia/sincronia, poligenesi/monogenesi, progressivismo ed evoluzionismo, tanto per anticiparne nudamente i nomi). Ed è su questo importante terreno che prioritariamente (e quasi esclusivamente) si è svolto il dibattito, con valutazioni tanto divaricate quanto lo sono ad esempio il sì di Radin e il no di Stocking, già ricordati.

Ma non è tutto, mi pare. C'è anche, di per sé e nei suoi modi ed effetti, il fatto che Tylor *introdusse* quella nozione. Non certo dal nul-

la, come si sa e come tornerò ad accennare, ma certo compiendo anche una operazione concettuale che cambiò statuto ai suoi antecedenti più o meno diretti: ridefinì e rigorizzò infatti una meno precisa nozione corrente, sia perché la ridenominò con esplicita e significativa motivazione («sopravvivenze», come termine avalutativo, invece che «superstizioni», che è termine svalutante), sia perché la collocò differenzialmente in un più vasto quadro di concetti (bisognerebbe forse ricordare più spesso che, insieme alla «sopravvivenza», Tylor definì anche altri processi nel tempo che chiamò «degradazione», «modificazione» e «reviviscenza»).

Accanto al giudizio su *ciò che la nozione dice*, in sé e nelle sue implicazioni generali, un posto spetta dunque anche alla considerazione di *ciò che di fatto quella nozione ha fatto*, per il solo fatto di essere stata introdotta. E su questo punto – al di là o al di qua di pur essenziali separazioni su diacronie, progressivismi, evoluzionismi e via dicendo – credo si possa più generalmente consentire nel giudizio che la introduzione tyloriana della nozione di sopravvivenze ebbe il positivo e durevole effetto di assegnare o riconoscere senso e rilevanza storico-scientifico-culturale a momenti o elementi o aspetti o livelli del vivere associato che viceversa apparivano irrilevanti o insensati o addirittura mostruosi in precedenti o coeve prospettive di idee e di studio. Né potrebbe dubitarsi che un tale effetto, se vi fu, sia stato di per sé antropologicamente fondante.

A chiarimento sia pure sommario, guardiamo più da vicino qualcuna delle pagine in cui Tylor determina o illustra la sua discussa nozione.

5.2. Il contenuto concettuale della nozione di sopravvivenze, come si sa, è centralmente esposto in quelle due o tre righe del primo capitolo di *Primitive Culture* in cui Tylor ci dice che le «sopravvivenze» sono «procedimenti, costumi, opinioni e via dicendo» che, nati in certi stati della società, vennero poi trasportati dalla «forza dell'abitudine» in stati posteriori e ormai diversi da quello dell'origine, e che nel nuovo contesto assumono il valore di «prove ed esempi» di questa o quella «condizione di cultura» da cui le più recenti (e mutate) si sono poi venute sviluppando. E nelle righe immediatamente seguenti, a dare idea più intuitiva di ciò a cui pensa, Tylor ci dà un primo elenco di 'casi' di sopravvivenze: innanzi tutto il telaio a mano della vecchia del Somersetshire, che continua ad essere usato anche a cento anni dalla introduzione di più avanzati sistemi meccanici; e poi la decisione giudiziaria (ordalia) con la chiave e la Bibbia, i falò di mezza estate, e la cena dei morti alla festa d'Ognissanti

in Bretagna, che rinviano di centinaia o addirittura migliaia di anni all'indietro.

Con riserva di tornare sulla omogeneità/varietà degli esempi, e lasciando per un momento altre importanti osservazioni tyloriane che precedono o seguono, qui giovano subito alcune constatazioni più o meno immediate.

5.3. Chiaro è anzitutto che, se si afferma che certi fatti culturali presentano la caratteristica di essere restati in qualche senso immutati nel tempo, allora implicitamente ma necessariamente si afferma pure che possono esistere o esistono anche altri fatti culturali che nel tempo hanno avuto una diversa vicenda: o altrimenti come potrebbe parlarsi delle sopravvivenze in quanto categoria distinta di fatti? Fin da ora risulta dunque evidente (e il seguito lo confermerà) che nel quadro tyloriano le sopravvivenze sono *solo uno* dei possibili modi di essere dei fatti culturali nel tempo (Tylor infatti ci dice esplicitamente che la «semplice permanenza di abitudini antiche» è solo uno dei modi della transizione dei fatti culturali nel tempo. Accade anche che occupazioni un tempo serie ed essenziali siano poi divenute passatempi o sport, e che pratiche o comportamenti un tempo propri degli adulti, e poi da questi dismessi, continuino invece a vivere nel folklore infantile: è ciò che Tylor poco più appresso chiamerà «*degradazione*». Inoltre certi abiti di vita del vecchio mondo, pur se sorpassati, possono subire trasformazioni e adattamenti che, nel bene e nel male, li mantengono efficaci anche in situazioni (o contesti) profondamente cambiati: ed è ciò che Tylor chiamerà «*modificazione*». Infine le «sopravvivenze» (*survivals*) possono revitalizzarsi in «reviviscenze» (*revivals*): antiche idee e pratiche, già morte o morenti, più o meno d'improvviso, possono rifiorire e riprendere forza, come è appunto il caso, secondo Tylor, dello spiritismo che ai tempi tyloriani godette, come si sa, di una particolare voga o fortuna.

5.4 Chiaro è pure, più in generale, che di un fatto culturale può dirsi che è o non è una sopravvivenza solo se se ne ripercorre quella che con metafora biografica (e non necessariamente biologica) spesso si chiama la sua 'vita'.

È necessario cioè che conoscitivamente ci si muova lungo quell'asse che Saussure chiamò delle «successioni», e che quindi si assuma quella prospettiva diacronica o diacronistica che nello studio dei fatti assegna un ruolo importante se non addirittura esclusivo alla ricostruzione dei loro antecedenti nel tempo. Pur senza farne menzione, dunque, la nozione tyloriana di sopravvivenze porta in-

corporato, per così dire, il convincimento teorico-metodologico che Tylor espliciterà una pagina più avanti enunciandolo con le stesse parole di Comte, da cui lo derivò: «nessuna concezione può essere intesa se non attraverso la sua storia».

5.5. Due tacite ma decisive presenze, dunque, nelle poche righe in esame: l'assunzione di una prospettiva diacronistica come presupposto necessario; e la pluralità dei modi di essere nel tempo dei fatti culturali come conseguenza altrettanto necessaria. E dal congiungersi del presupposto e della conseguenza comincia anche a intravedersi qualcosa d'altro: e cioè che la stessa logica interna della formulazione della nozione di sopravvivenze richiede che alla prospettiva diacronica (verticale per così dire) sia in qualche modo associata una prospettiva (orizzontale) che pure parrebbe o incompatibile con la prima o comunque estranea al pensiero tyloriano. Voglio riferirmi, come è evidente, all'asse delle «simultaneità» (sempre con Saussure), e cioè a quella prospettiva sincronica o sincronistica che ricerca la spiegazione dei fatti non nella ricostruzione dei loro antecedenti nel tempo, ma invece nelle relazioni che li legano in ogni situazione (o anzi 'sistema') in cui sono compresenti. Ma è cosa da vedere meglio più oltre.

Qui invece, a estrarre quanto si può dal breve passo in esame, va sottolineata una significativa assenza. Come è facile vedere, infatti, la determinazione tyloriana del contenuto concettuale della nozione di sopravvivenze non contiene alcun rinvio esplicito a due pur decisi orientamenti ideali di Tylor: il *progressivismo* – se così posso chiamare quella forma forte di diacronismo che ritiene che, nel tempo, il passaggio al 'dopo' costituisca di norma anche un passaggio al 'meglio', pur se poi non senza arresti o regressi – e l'*evoluzionismo*, ossia quella forma ancora più forte di diacronismo, in genere anche progressivistico, che concepisce il passaggio al 'meglio' (o comunque al 'dopo') da un lato come uno sviluppo da forme elementari e indistinte a forme più complesse e articolate, e dall'altro come un cammino svolgentesi lungo una successione ordinata di 'stadi' (e non semplicemente, di 'stati') di cui ciascuno è conseguenza più o meno necessaria e unilineare dei precedenti.

5.6. Vero è che il silenzio a livello esplicito non significherebbe di per sé molto: potrebbero esservi infatti legami logicamente necessari, anche se taciuti o ignorati, come s'è già visto accadere nel caso del rapporto tra sopravvivenze e diacronismo. Vero è pure che delle sopravvivenze Tylor fece chiaramente un uso evoluzionistico; ed an-

zi le sopravvivenze (come è stato notato) furono uno degli strumenti principali della sua costruzione e del suo «metodo comparativo». Ma si sa che è sempre buona norma esaminare se non vi sia luogo a distinguere tra l'uso di uno strumento e la sua intrinseca natura concettuale; e se allora si guarda senza fretta e senza pregiudizio alla nozione tyloriana di sopravvivenze ci si avvede facilmente che al silenzio che si riscontra a livello esplicito si accompagna la mancanza di legami a livello soggiacente. Quella nozione infatti né presuppone il progressivismo o l'evoluzionismo, né li implica come sua necessaria conseguenza: che c'è mai di necessariamente progressivistico o evoluzionistico nell'idea che certi fatti culturali costituiscano permanenze nel tempo? Le sopravvivenze tyloriane, insomma, sono certamente una nozione che tra i suoi presupposti richiede la diacronia; ma non per questo sono una nozione evoluzionistica, per la stessa ragione per la quale, se ogni evoluzionismo è diacronistico, non perciò ogni diacronismo è di per sé evoluzionistico.

5.7. L'indipendenza dell'idea tyloriana di sopravvivenze dalla concezione evoluzionistica (già da tempo notata, anche se poi forse non sempre adeguatamente rammentata) trova conferma nell'andamento delle linee di demarcazione che corrono tra quanti accettarono quell'idea, magari riformulandola, e quanti la respinsero: quelle linee infatti non coincidono con la separazione tra chi accetta un qualche evoluzionismo e chi invece lo rifiuta.

Che le cose stiano così, già basterebbe a dircelo il fatto che non furono certo evoluzionisti molti studiosi – da Rivers a Sapir, o da Radin a Bidney o Herskovits e perfino a Heidegger – che accettarono in qualche sua forma la idea tyloriana di sopravvivenze. Ma a confermare il punto, ed a chiarirne le ragioni, giova forse il raffronto tra le posizioni rispettivamente assunte da padre Schmidt da un lato e Malinowski dall'altro. Ambedue furono decisamente contro l'evoluzionismo, e critici di Tylor. Eppure padre Schmidt incluse senza particolari riserve le sopravvivenze nel suo elenco delle fonti storico-documentarie dell'etnologia; Malinowski invece la respinse, tra l'altro col famoso esempio della carrozza a cavalli che è sì superata dai più moderni mezzi di trasporto, ma che comunque ha tuttora una qualche sua «funzione» (magari solo romantico-turistica), e dunque non 'sopravvive' ma 'vive'. Analogamente nel campo del folklore, così direttamente investito dall'idea tyloriana di sopravvivenze, tanto Van Gennep o Marinus quanto Vittorio Santoli sono non-evoluzionisti (o anti); tuttavia Santoli, come riaccennerò, se ne avvalse, mentre Van Gennep e Marinus non pare vi facciano molto ricorso.

Non basta dunque essere contro l'evoluzionismo per essere contro le sopravvivenze. Ed ove ne occorresse una riprova, si pensi al fatto che Malinowski critica la nozione non nella formulazione che ne aveva dato l'evoluzionista Tylor ma in quella di Goldenweiser, che egli stesso dichiarò di aver scelto perché non-evoluzionista.

È agevole allora riconoscere che la differente posizione rispetto alle sopravvivenze coincide con la diversa posizione nei confronti della diacronia, che alcuni accettano ed altri rifiutano indipendentemente dalla comune condanna dell'evoluzionismo. Padre Schmidt (o più in generale la scuola «storico-culturale» di cui egli rappresentò solo uno dei rami) sta nel quadro dei diffusionismi, così come vi sta Vittorio Santoli (pur senza aver nulla a che fare con la biblicheggiante idea del «monoteismo primitivo» di padre Schmidt); ed ogni diffusionismo è già di per sé diacronistico, non foss'altro perché il cammino dei fatti culturali nello spazio non può non svolgersi anche nel tempo, sempre richiesto da ogni spostamento spaziale; ogni ricerca di centri o di aree di diffusione comporta dunque una ricerca degli antecedenti temporali. Malinowski invece si colloca, addirittura come iniziatore, sul versante dei funzionalismi, come del resto vi stanno in qualche modo anche Van Gennep e Marinus; ed ogni funzionalismo esclude o almeno tende a rimuovere la diacronia a favore della prospettiva sincronica giacché ritiene che la spiegazione dei fatti vada ricercata nelle relazioni che collegano 'funzionalmente' (in un qualche senso del termine) i fatti compresenti in ciascuna situazione data. Chiaro è dunque che si può buttar via l'evoluzionismo senza per questo buttar via la diacronia, ed anzi rifiutando l'evoluzionismo proprio perché tratta male, o maltratta, la diacronia considerandola in sé (e non in quanto evoluzionistica) un modo illusorio ed erroneo di spiegare i fatti, e sostituendole l'esclusività più o meno effettiva della sincronia. Ed alle sopravvivenze tocca la sorte della diacronia. Sarà sorte positiva, o almeno non pregiudizievolemente negativa, quando si accetti la diacronia: le sopravvivenze valgono comunque ad attestare un cammino nel tempo che esse non obbligano a concepire progressivisticamente né tanto meno evoluzionisticamente. Sarà invece sorte negativa se si respinge la diacronia, dato che nella sincronia ogni elemento, quali che ne siano l'età e la vicenda nel tempo, ha sempre una sua qualche funzione 'attuale' rispetto allo stato del sistema in cui si trova inserito.

Nota sulle «adesioni» e sulle «variazioni concomitanti». Pare evidente il (positivo) legame metodologico che lo studio delle «adesioni» statisticamente significative di Tylor ha con il metodo delle variazioni concomitanti configurato da John Stuart Mill nel 1843 (e poi ripre-

so con incrementi da Durkheim nel 1895, e più di recente ridiscusso da Nadel: vedi J. Stuart Mill 1968, L. III, cap. VIII, par. 6, pp. 2392 sgg.; E. Durkheim 1963, cap. VI; S.F. Nadel 1974, cap. IX); mi pare anche che a questo legame in qualche modo rinvii R.H. Lowie quando (a p. 82 di *The History of Ethnological Theory* del 1977, come ricorda Angioni 1974, p. 123) attribuisce al metodo di Tylor il merito di aver sostituito «il concetto metafisico e arcaico di causa col concetto matematico di funzione» (che è genericamente quello del variare di un elemento col variare di un altro, con conseguente possibilità di inferenze non puramente arbitrarie sui rapporti tra le variabili: accenna indirettamente al punto anche Ph.K. Bock 1972. A relazioni «funzionali», pur se in senso forse un po' diverso da quello di Lowie, si riferisce anche Herskovits quando delle adesioni parla come del fatto che «due aspetti culturali apparentemente irrelati» mostrano invece di essere «associati» e di avere tra loro «relazioni funzionali» (Herskovits 1955, p. 140; cfr. Hultkrantz 1960, p. 24).

Quanto osservato già mostra che (come anche per le sopravvivenze) non c'è necessario legame tra la teoria tyloriana delle adesioni e le prospettive evoluzionistiche: indicativi in questa direzione sono anche il «catalico impatto» che il saggio tyloriano del 1889 ebbe sull'antevoluzionista Boas (Stocking 1968, p. 217), ed il «qualcosa di vero» che (pur tra critiche durissime) nella teoria delle adesioni scorsero anche diffusionisti come Graebner e Schmidt (cfr. Schmidt 1949, pp. 31, 49, 62: di mezzo c'è ovviamente anche l'analogia tra le adesioni di Tylor ed i complessi o costellazioni o fasci di tratti culturali del diffusionismo).

Quanto alle obiezioni, fondata sembra, anche se di per sé non radicalmente demolitiva, quella subito mossa al saggio di Tylor da Francis Galton (cfr. Driver 1968, p. 183; Stocking 1968a, p. 175; Angioni 1974, pp. 122-24): in effetti l'attendibilità dei risultati applicativi può essere inficiata dai casi in cui la compresenza di istituzioni in una qualche popolazione deriva da diffusione e non da nascita plurima e convergenza (ogni caso di monogenesi e diffusione vizia la significatività statistica, ove lo si concepisca o lo si adoperi con rigide assunzioni poligenetiche; ma non è detto che non si possano introdurre correttivi, oltre al fatto che parrebbe un po' forte attribuire a diffusione la tanto estesa presenza di fenomeno come la distinzione tra cugini paralleli e cugini incrociati, la matrilinearità, e decine di altre modalità dei meccanismi di coniugio e di discendenza).

Fondamento ha pure l'obiezione che la significatività statistica delle concomitanze o adesioni ottenuta da Tylor può essere viziata dal

fatto che il campione di tre-quattrocento popolazioni da lui assunto non era «casuale», come a rigore avrebbe dovuto essere. Lo ricorda Leach 1977, pp. 615-16, che dal fatto però ricava la non necessaria conclusione che l'antropologia ha da restare nell'ambito di una non meglio precisata «filosofia», rinunciando ad ogni pretesa di «scienza»: oltre al palese *non sequitur* rispetto alle premesse, andrà pure osservato che ci sono modi di derivare «scientificità» da Tylor diversi da quelli di Harris, cui nel caso specifico Leach si oppone: e vista l'ammirazione per Lévi-Strauss che Leach esprime altrove (1973, p. 14) varrà la pena di ricordare che *Le strutture elementari della parentela* non solo riprendono dal saggio tyloriano sulle adesioni l'importante concetto dell'alternativa tra «sposarsi fuori o esser fatti fuori» (come potremmo tentar di tradurre «*marrying-out and being killed-out*»), ma si aprono anche con una lunga citazione da *Primitive Culture* in cui è contenuto il concetto tyloriano che «se ci sono leggi in qualche settore, debbono essercene dappertutto» (Lévi-Strauss 1969, pp. 88 e 9; Tylor 1889, p. 25).

Del resto la menzionata conclusione di Leach in qualche modo contrasta con il suo stesso riconoscimento che lo studio di Tylor sulle adesioni ha rappresentato «una pietra miliare nella storia del pensiero antropologico, poiché inaugurò l'uso formale delle statistiche numeriche dell'analisi dei tratti culturali non materiali in una prospettiva comparativa» (Leach 1977, p. 616): che è ribadimento del diffuso consenso che quello scritto di Tylor stia alle origini della «analisi quantitativa della cultura» o del «metodo comparativo statistico», poi realizzato tra l'altro da Human Relation Area Files di G.P. Murdock (Hultkrantz 1960, p. 85; Harris 1971, pp. 158, 214). Inoltre Nadel 1974, pp. 241-42, segnala le «adesioni culturali» di Tylor come uno dei «pochi concetti assolutamente propri» elaborati dalla «scienza sociale». Né del tutto trascurabile mi pare il fatto che proprio nello studio sulle adesioni Tylor introduca i termini ed i concetti di «tecnonomia», «cugini incrociati», «esogamia locale» (1889, pp. 5, 20, 27).

Tutta la questione però richiederebbe di essere approfondita: tra l'altro varrebbe la pena (almeno dal mio punto di vista) di dissolvere certe diffuse confusioni tra quantificazione e messa in forma logica, e di portare al dunque certe inconseguenze per cui si pretende alla scientificità ma contemporaneamente ci si rifiuta ad ogni tentativo di sottrarre alla pura opinabilità i dati e le costruzioni di tipo antropologico.

Frazer e *Il ramo d'oro*: note di memoria.
Con una postilla sull'ombra e sulla luce*

Per Frazer conservo anzitutto una ricorrente memoria visiva (e viola): i due volumi del *Ramo d'oro* – Einaudi, Pavese, De Martino... – collocati come *livre de chevet* in una stanza reatina che non molto dopo sarebbe rimasta vuota. Frazer era lì, credo, in ragione di uno dei pochi echi (se non fu l'unico) che in Italia suscitò il centenario della sua nascita: il *Ricordo* che Giuseppe Cocchiara ne scrisse nel 1954 per *La Lapa*, la rivistina che in quella stanza appunto ebbe il suo centro nei primi due anni del suo triennio di vita. Ma più oltre, per quel *livre de chevet* non so quanto davvero letto, al ricordo visivo si associa la sensazione di aver operato allora – mole e statura a parte – il confronto tra due universi. A fronte dell'identità degli oggetti (etnografici, diciamo) stava la diversità profonda nel modo di assumerli. Da un lato erano parti o momenti d'un proprio mondo specifico (molisano in quel caso), che tentava di dire qualcosa agli altri o per gli altri solo attraverso il parlare di sé, per tutti, e non d'altri o d'altro. Di contro, per Frazer, oggetti assunti proprio in quanto non propri (o meglio, in quanto non più tali): e significativi inoltre perché colti in una prospettiva di comparazione che a ciascuno parla perché gli parla di altri. Se la memoria non inganna (ma spesso sottilmente lo fa, come spero insegnino gli amici seri della storia orale), legherei a quell'accidentale e squilibrato confronto uno dei primi intendimenti di una non trascurabile distinzione categoriale: quella tra l'universale individuato e la dispiegata ragione, se posso usare espressioni ora fuori dall'uso (e qui forse resuscitate a sproposito, per ambedue gli autori). Estetico e logico dunque, più o meno nel senso crociano che già allora m'era (più o meno) noto. Ma a quel minimo incidente tra intellettuale e visivo sarei tentato di collegare un'opzione in appresso più chiara: e cioè che gli studi dei quali ci occupiamo debbano muoversi in prospettive generalizzanti. Nomotetiche cioè (e non idiografiche), come solo in seguito ho imparato a dire (su piano ovviamente diverso dall'opposizione crociana, ma non senza possibilità di non confuse intersezioni).

* 1984c, con qualche ritocco e con qualche nota in più. Aggiungo anche una *Postilla sull'ombra e sulla luce*.

Ma Frazer? Tra candore e insipienza, credo d'aver subito tutto intero il fascino della mole immensa dei fatti e del loro raffronto (indiscriminato?) su scala ecumenica. Di qui il desiderio (soddisfatto solo parecchi anni più tardi) di avere piena disponibilità, in proprio, dell'edizione maggiore del *Golden Bough*, completa ovviamente di quel prezioso dodicesimo volume che reca bibliografia ed indici di cose luoghi e persone. Per intanto, di biblioteca in biblioteca, sulle orme, di chi era andato «sulle orme di Pausania». Ai libri posseduti si aggiunse solo la riduzione francese della *Paura dei morti*, caoticamente caricata in valigia assieme al corso di Saussure, alla etnografia di Mauss, al libro di Popper contro lo storicismo, alla fonologia di Troubetzkoi (ossia Trubeckoi, nella traslitterazione francese di allora), alle strutture della parentela di Lévi-Strauss, al libro sul totemismo di Van Gennep, e non so più cos'altro. Ma c'erano pure, e mi parevano in certo modo congeniali con Frazer, le prime due parti francesi della *Confessione dei peccati* di Raffaele Pettazzoni: rassegna universale anch'essa, e anch'essa in qualche modo all'origine dell'idea che per un certo tempo ebbi dei compiti spettanti a chi studiasse il lamento funebre (come allora tentai di fare, finché De Martino non me ne privò).¹ E l'idea era che analoga rassegna ecumenica dovesse effettuarsi anche per questo tema specifico. Di qui centinaia e centinaia di schede e di appunti, dall'antica Mesopotamia all'Amazzonia o dalle Dodici Tavole all'Australia. Un frazerismo provinciale e sprovveduto, insomma (ma forse non proprio un induttivismo grezzo: ripensandoci, non mi pare che Frazer lo stimolasse; e poi nel quadro c'erano pur sempre Croce e Gramsci, con in più Vidossi, Santoli, Pettazzoni, De Martino, Toschi, Cocchiara). Comunque, questioni teoriche a parte, della sproporzione tra intenti e capacità mi fece di colpo convinto, lo ricordo bene, il gesto con cui Vinigi Grottanelli, nel vecchio Museo Pigorini, alto su Piazza del Collegio Romano, mi additò tutt'attorno le pareti zeppe di libri fino al soffitto.

Non saprei dire quante volte (Molise, Sardegna, dislivelli interni ecc., tra il 1951 e il 1963) m'è accaduto di usare documentariamente Frazer, di solito assieme a Van Gennep: un uso a modo di re-

¹ Segnalo ora, 2009, che chi voglia potrà trovare in rete all'indirizzo <amc-pianto.blogspot.com> un documento in cui raccolgo le più che mille pagine restate sparse o inedite che dal 1944 al 2000 ho dedicato al tema *Il pianto funebre dal cordoglio rituale australiano alla nenia di Amatrice*. Alla vicenda fa misterioso cenno, scorrettamente obliterante, Clara Gallini nella ristampa di *Morte e pianto rituale* di Ernesto De Martino (Torino, Bollati Boringhieri, 2000; vedi le pp. XXVII-XXVIII). Per altri accenni alla mia travagliata vicenda con De Martino vedi *Le due note* a lui dedicate in questo stesso volume.

pertorio, o di enciclopedia specialistica, che mi pare costituisse in quegli anni una routine demologica professionalmente ovvia, quando si uscisse dal campo della poesia popolare. E – per dirla con le distinzioni disciplinari del tempo – mi pare che allora Frazer sia stato strumento piuttosto dei folkloristi che non degli etnologi, più direttamente coinvolti nella polemica antievoluzionistica quale la conduceva il ramo viennese della scuola storico-culturale (così De Martino chiamava il diffusionismo di padre Schmidt, a ben sottolineare che non fu l'unico).

Se ne dovrà concludere che gli studi folklorici italiani di quegli anni si attardavano nell'evoluzionismo? Può darsi. Ma a parte l'obsolescenza dell'idea che l'evoluzionismo sia una macchia etico-scientifica da cui dichiararsi immuni, segnalerei la fallacia di una inferenza del tipo «usavano Frazer, e dunque erano evoluzionisti».

A livello del filtraggio che la memoria fa delle cose di ieri, mi sembra infatti che, in campo folklorico, il ricorso a Frazer (o a Tylor) avesse in qualche modo l'intento o la funzione di mantenere fermo il legame genealogico tra folklore, etnologia e storia delle religioni (intesa quest'ultima al modo di Pettazzoni). Il che, come è evidente, non comporta di per sé l'accettazione delle tesi-chiave dell'evoluzionismo.

Semmai il punto è quello della prospettiva diacronica, comune sia all'evoluzionismo sia a quegli orientamenti diffusionistici che, in materia di poesia popolare, erano fortemente presenti nella demologia italiana già dall'Ottocento, per continuare poi indipendentemente da padre Schmidt (D'Ancona, Nigra, Rubieri, e poi Barbi, Vidossi, Santoli, ecc.). Si aggiunga che negli anni in questione ebbe rilievo il tema (gramsciano e diacronico) della politica culturale della Chiesa studiato attraverso i fatti folklorici (fu merito di Vittorio Lanternari aver individuato questo filone di ricerca).² Non pare allora incomprensibile che, sulla comune base diacronica, l'uso di Frazer convivesse con la lunga tradizione diffusionistica (il che vale anche per Tylor: *sopravvivenze* è concetto diacronico, ma non perciò automaticamente evoluzionistico, come mostra la sua utilizzazione da parte di padre Schmidt, diacronista, e il suo rifiuto da parte di Malinowski, sincronista). Quanto poi al tema gramsciano, in qualche modo gli risulta pur remotamente congeniale tanta documentazione frazeriana che, a ragione o a torto, indica l'esistenza e la persistenza dei fatti precristiani al di sotto della cristianizzazione, ed anzi al suo interno (in ma-

² Vedi il mio omaggio a Vittorio Lanternari novantenne (2008b).

teria di documenti si può in certa misura prescindere dai quadri teorici entro cui sono collocati).

Ciò che forse si spiega un po' meno è la convivenza pacifica tra il ricorso a Frazer e quello a Van Gennep³ (entrato effettivamente nei nostri studi ad opera soprattutto di Paolo Toschi). Con Van Gennep infatti siamo già sulla sponda sincronistica dei funzionalismi, e cioè al discrimine tanto con l'evoluzionismo classico quanto con i diffusionismi. Il che non mancava d'essere percepito: tra l'altro già fin dal 1934 Giuseppe Vidossi ci aveva informati del funzionalismo praghese di Bogatirëv e Jakobson. Tuttavia, col senno del poi, direi che la presenza di Frazer era in qualche modo effetto (o causa?) di una percezione non piena del salto teorico rappresentato dalle prospettive sincronistiche (e soprattutto dall'antropologia sociale britannica).

Parlo ovviamente per me. A scusante (se ne trova sempre qualcuna) addurrei il fatto che, pur se da diverse sponde, tanto Frazer quanto Van Gennep hanno atteggiamento comparativistico; e comparativisti sono anche i diffusionismi. Parrebbe allora che la non conflittualità della compresenza di autori e indirizzi divergenti poggiasse soprattutto sul valore diacritico che la comparazione, pur internamente diversificata, assumeva verso l'esterno, e cioè nei confronti del non-comparativismo (o dell'anti-comparativismo) della storiografia del tempo. Comunque direi che personalmente fu anche grazie a Frazer (o, se piace, per sua colpa) che si consolidò l'idea che gli studi demo-etno-antropologici non debbano perdere l'ancoraggio della comparazione.

Ma quale comparazione? Ancora una nota diaristica frazeriana. Proprio alla vana ricerca, nel *Ramo d'oro*, di persuasivi riscontri al gioco di Ozieri, collegherei il chiarirsi per me dell'idea di una comparazione strutturale che operi tra logiche interne e soggiacenti, e non solo tra forme estrinseche o funzioni esterne.⁴

Di proposito ho lasciato da parte questioni teoriche più impegnative: vorrebbero un lungo discorso qui fuori luogo. Non posso però passare sotto silenzio la meraviglia con cui mi avvidi che due degli strumenti concettuali impiegati da Lévi-Strauss nel trattare il totemismo – metafora e metonimia – stanno in sostanziale corrispondenza con le due modalità della magia simpatica che Frazer identificò: che il simile agisca sul simile (ed è, più o meno, la metafora), e che le cose prima

³ Su Van Gennep vedi 1973a, *ad vocem*.

⁴ Il gioco di Ozieri, gli auguri di Caggiano, il trasferimento della malattia dall'uomo alla pianta, il furto cerimoniale del concime hanno forme e funzioni assolutamente diverse tra loro, ma assolutamente identica è la loro logica soggiacente: vedi 1962b.

congiunte conservino rapporto anche se poi separate (ed è in qualche modo la metonimia). Ho spesso pensato che la convergenza non sia irrilevante. Certo vi è una enorme distanza tra il diacronismo (evoluzionistico) di Frazer e il pancronismo (strutturalistico) di Lévi-Strauss; e sarebbe difficile negare che, nei confronti diretti, quest'ultimo abbia spesso la meglio (come ad esempio mi pare accada, nel *Pensiero selvaggio*, a proposito del totemismo concezionale).⁵ Ma quel sia pur parziale coincidere cui accennavo sembra indicare che al di là del Frazer intento a configurare più o meno discutibili stadi di sviluppo delle capacità umane di usare la mente, c'è anche un Frazer che in alcuni momenti teorici nodali opera su più duraturo piano formale.

Comunque a me non riesce di dare valore solo storico o addirittura archeologico alla spiegazione frazeriana della differenza tra pensiero 'primitivo' e pensiero 'civilizzato'. Mi pare invece che quella sua ipotesi occupi uno dei posti logicamente possibili. Si può spiegare infatti quella diversità con la differenza dello strumento mentale (è, dal più al meno, il prelogismo di Lévy-Bruhl). Ma quando si voglia tener fermo il postulato dell'identità della mente umana, come appunto fanno sia Frazer che Lévi-Strauss? In tal caso le differenze nei risultati delle operazioni mentali possono spiegarsi solo in base a differenze nei modi d'uso dello strumento: ed è appunto quanto dicono sia Frazer sia Lévi-Strauss, pur se poi l'uno parla di un uso inadeguato e l'altro invece di applicazione a diversi livelli del reale. Sul piano della accettabilità, come è chiaro, le due ipotesi non si equivalgono, soprattutto ove intervengano valutazioni etico-politiche. Ma la legittimità teorica è davvero diversa?⁶

*Postilla sull'ombra e sulla luce**

Raccomanderei ad un lettore che non conoscesse nulla di Frazer la lettura, per prima cosa, dell'ultimo capitolo e cioè dell'addio a Ne-

⁵ Vedi la nota sulle usanze melanesiane di Aurora e Lifu in questo stesso volume.

⁶ Sull'argomento vedi i paragrafi 2.9 e 2.11 dello scritto *Antropologia non fisica* in questo stesso volume.

* Aggiungo qui la trascrizione, leggermente revisionata, di una parte del mio intervento alla trasmissione radiofonica di Radio RAI *Il Paginone*, condotta da Giuseppe Neri, che nel 1990 dedicò una puntata della rubrica «Il dibattito» alla ristampa del *Ramo d'oro* a cento anni dalla prima edizione originale. Alla discussione parteciparono, oltre a me, Alberto Sobrero e da Firenze Pietro Clemente, Fabio Dei, Alessandro Simonicca. Devo la riscoperta di questo intervento alla registrazione che allora ne fece Francesco Valeri, mio studente in quegli anni, che l'ha messa cortesemente a mia disposizione, insieme a quelle relative al mio ultimo corso universitario, che nel 1990-91 intitolai *Contro il pensiero 'altro'. Dal prelogismo di Lévy-Bruhl al pensiero selvaggio di Lévi-Strauss* (se ne veda la menzione che ne faccio nello scritto su Lévi-Strauss che chiude questo volume).

mi, con questa idea della storia dell'umanità, nella quale sarebbero intrecciati tre fili: uno nero della magia, uno rosso della religione, uno bianco della scienza. Per Frazer questo è uno dei punti importanti. Secondo me l'accostamento magia – scienza è qualcosa che ha peso, non sul piano delle constatazioni particolari, ma su quello del metodo generale.

Se leggiamo questa frase, possiamo vedere come tremi, nel fondo di tutta questa sua costruzione, qualcosa che possiamo forse sentire come immediatamente moderna:

Seguiterà in un prossimo avvenire il grande movimento che per secoli ha lentamente alterato il complesso del pensiero? O sarà forse possibile una reazione che intralci il progresso o anche distrugga molto di quello che si è già compiuto? Per seguire la nostra allegoria, quale sarà il colore della trama di cui i fatti stanno ora intrecciando i fili sul telaio del tempo? Bianca o rossa?

Scienza, cioè, o religione?

Noi l'ignoriamo. Una pallida e vacillante luce illumina le parti già ordite, il resto si nasconde nella nebbia, nell'ombra, nel buio.

E questo, si badi bene, Frazer lo scrive al culmine di un'opera che ha tentato di mettere ordine razionale in questa congerie di fatti che appaiono molto spesso, e soprattutto allora apparivano, stoltezze, folie, inganni, trappole.

Dunque in qualche modo c'è una tensione, che forse non è estranea al positivismo nel suo nucleo stesso, come ci dice l'immagine di una luce – quella della conoscenza – che va continuamente allargando e dilatando il proprio cerchio, ma che pure continuamente sente intorno a sé il cerchio d'ombra che la circonda, e che è tanto più grande.⁷ Direi che il positivismo è un po' meno rozzo e schematico di come spesso viene immaginato quando si polemizza.

E possiamo riconoscere al suo interno contemporaneamente, secondo me, quattro spinte: primo, questo atteggiamento generale per cui Frazer e tutto l'evoluzionismo stanno impiantando un'antropologia che è un'antropologia della specie umana tutta, in quanto distinta dalla totalità della natura. Un'ambizione enorme, che poi si è venuta spezzettando e si sono prodotte le monografie per le quali, per chi ha studiato le Trobriand tutte le soluzioni sono nei tro-

⁷ Ricordiamo anche l'immagine di Dante: «Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra / son giunto, lasso, ed al bianchir de' colli», *Rime*, 44, 1-2.

briandesi, e per chi ha studiato gli Nzema tutte le soluzioni sono Nzema. Un punto che ci torna oggi, quando abbiamo tutta intera la specie umana chiamata a confrontarsi con i problemi della natura e dell'ambiente.

Secondo, il grande tema dell'identità della mente umana, su cui non mi soffermo, e che provoca la reazione di Lévy-Bruhl con il prelogismo, ma anche la contro reazione di Lévi-Strauss con le questioni sul pensiero selvaggio.

Terzo, il rapporto magia – scienza. Ed evitiamo magari il termine 'magia', perché noi con la magia intendiamo dell'altro, ma occupiamoci della distinzione categoriale che esiste nelle cose tra operazioni sul reale e invocazioni di forze esterne al reale.

Quarto, la spiegazione della magia simpatica con le modalità del simile che agisce sul simile e delle due parti che quando siano state in contatto lo restano, e che non accidentalmente è diventata poi, nella terminologia della metafora e della sineddoche, una delle leve esplicative adoperate da Lévi-Strauss.

Questi quattro temi – che ricapitolo: antropologia della specie, identità della mente umana, differenza tra operazioni sul reale e invocazioni di interventi sul reale, metafora e sineddoche – sono ancora a mio avviso temi da affrontare, anche se le soluzioni particolari proposte da Frazer possono non soddisfarci.

W. G. Sumner:
«folkways», «mores», etnocentrismo*

I

«Il posto di William Graham Sumner nella sociologia americana non è stato ancora definitivamente fissato. A tutt'oggi egli presenta ai sociologi una curiosa doppia personalità: quella dell'autore di *Social Classes* da un lato e quella dell'autore di *Folkways* dal lato opposto».¹ L'evidente intenzione limitativa della nota di Albion Small (che risale al 1916) riflette il dissenso sul «miglioramento sociale» e, correlativamente, sui compiti della sociologia che divide i sociologi statunitensi della prima generazione, pur nel loro comune accoglimento delle posizioni generali del darwinismo e dello spencerismo. E la troppo netta contrapposizione di *Social Classes* a *Folkways* ha la sua radice nel modo peculiare – assai più politico e polemico che non strettamente sociologico e scientifico – con cui Sumner si fece sostenitore della tesi che fosse «assurdo» ogni sforzo per «cambiare il mondo».

Oggi il posto che si assegna a Sumner nella sociologia statunitense non appare più così incerto. Anche tralasciando le collocazioni – piuttosto neutre ed agiografiche – tra i «fondatori» (e magari tra i *first big four*, evidentemente insieme a Lester Ward, Franklin Giddings, e allo stesso Small), ed anche tenendo conto delle riserve più o meno specifiche di vari studiosi, resta però il fatto che i sociologi statunitensi considerano in genere *Folkways* come una delle opere maggiori della loro tradizione di pensiero, e che tra gli «strumenti concettuali» e le *household words*² della sociologia e dell'antropologia culturale nord-americane ci sono appunto le nozioni e i termini sumneriani di

* 1962b *Introduzione alla lettura di Sumner*. Mi piace ricordare che furono Pietro Rossi e, per suo tramite, Nicola Abbagnano a chiedermi questo scritto su Sumner, allora quasi del tutto sconosciuto in Italia (quanto all'oggi stupisce e rattrista che nelle diverse edizioni di un divulgato manuale universitario di Storia dell'etnologia si serbi il più assoluto silenzio su Sumner e su *Folkways*, che non compaiono neppure in bibliografia).

¹ A.W. Small 1916, p. 732, nota 3.

² E. Faris, in «*American Sociological Review*», XVIII, 1953, p. 103.

Chiave dei rinvii bibliografici

- Abbagnano N.
1959 *Problemi di sociologia*, Taylor, Torino 1959
- Angioni G.
1974 *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale*, Flaccovio, Palermo 1974
- Barnes H.E.
1919 *Two Representative Contributions of Sociology to Political Theory: the Doctrines of W.G. Sumner and L. F. Ward*, in «American Journal of Sociology», XXV, 1919
- Bernardi V.
1994 *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro* (Note riflessioni a margine di un convegno e della pubblicazione dei suoi atti), in «Paradigmi», n. 35, mag.-ag. 1994
- Bertolotti G.
1980 *Antropologia e marxismo. Note su un recente dibattito*, in «La Ricerca folklorica», n. 2, 1980, pp. 128-29
- Bidney D.
1967 *Theoretical Anthropology*, Schocken Books, New York 1967
- Blanc A.C.
1946 *Corso di etnologia: origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori*, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1945-46, Scientia ed., Roma 1946
- Bochenski J.M.
1967 *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967
- Bockh A.
1972 *Social History*, in IESS, vol. 16, pag. 459
- Buttitta A.
1996 *Dei segni e dei mit: Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996
- Casari E.
1959 *Lineamenti di logica matematica*, Feltrinelli, Milano 1959

- Cirese A.M.
- 1954a Traduzione di C. Lévi-Strauss, *La notion d'archaïsme en ethnologie*, «La Lapa», II, 1954, pp.1-8
- 1954zf *L'organizzazione sociale e la parentela*, in E. De Martino, *Introduzione allo studio dell'etnologia*, corso universitario a.a. 1953-54, Ed. Ateneo, Roma 1954, pp. 175-203
- 1955a *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955
- 1960b *Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi*, «Nuovo bollettino bibliografico sardo», 5, (1960), n. 26 (stesura ampliata di 1964c)
- 1961a *Aspetti della ricerca folklorica*, Nobili, Rieti 1961, p. 26.
- 1962b *Introduzione alla lettura di Sumner*, «Quaderni di sociologia», II, (1962): pp. 375-96 – anche come introduzione a Sumner 1962 (ma senza le note)
- 1963a *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*. In: Atti del Congresso di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio 1962. CEDAM, Padova 1963, pp.175-193. Cfr. 1960b, 1964c, 1978f, 1987a, 1995c
- 1964a *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi*, Gallizzi, Sassari 1964
- 1964c *Essai d'analyse d'un jeu cérémoniel du premier mai en Sardaigne: 'cantare su maju'*. In: *Actes du VI^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris 1960. Paris 1964, v. 2., to. 2: pp. 169-174. Cfr. 1960b
- 1966f *Ci si scalda per Lévi-Strauss, ma arriviamo un po' tardi*, «Paese Sera Libri», 6/5/1966
- 1966h *La lezione di Ernesto De Martino*, «Paese Sera Libri», 16/9/1966 [ora nel presente volume]
- 1966i *Dalle fiabe di V.Ja. Propp ai miti di Lévi-Strauss*, «Paese Sera Libri», 2/12/1966
- 1967s *E1/RB. Esperimento di elaborazione elettronica IBM di cento testi di canti popolari della Raccolta Barbi*. Relazione. Roma 1967
- 1968a *Prime annotazioni per un'analisi strutturale dei proverbi*, Università di Cagliari, dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a.a. 1968/69
- 1969p *Nota all'edizione italiana*. In: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969, pp. 637-640
- 1969u *Avvertenza sulla traduzione*. In: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969: pp. 641-643 [f.to A.M.C. - L.S.]
- 1969v C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969. Ristampe: 1972 (Sc/10 Manuali), 1984 (I campi del sapere), 2003 (Universale economica saggi)
- 1971g *Prefazione*. In: E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*. Laterza, Bari 1971, pp. VII-L
- 1972m *I proverbi: struttura delle definizioni*, Centro Internazionale di Semiotica, Documenti di Lavoro, n. 12, Urbino 1972
- 1973a *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Seconda edizione accresciuta. Palumbo, Palermo 1973, (20.a ristampa: 2006)
- 1976a *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976
- 1976o *Colloquio con Cirese su Ernesto De Martino*, «La musica popolare», 1. (1976), n. 4, pp. 3-22 (a cura di M. Straniero; registrato su nastro il 22/7/1967)
- 1976r *Di alcune semiologiche operazioni semiologiche*, «Uomo e cultura», 1976, n. 15/18, pp. 15-45
- 1978a *A scuola dai logici o a scuola dallo stregone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NLC) delle relazioni di parentela*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1978/79, p. 130: stesura molto ampliata del testo dallo stesso titolo pubblicato in «L'Uomo», 2. (1978), n. 2, pp. 43-111
- 1978b *Il marxismo di fronte alla specificità femminile*, «Fronte Popolare», 5. (1978), n. 160 20
- 1978f *Formalisation et typologies idéologiques: du jeu de sort d'Ozieri au numerus clausus des bienheureux de Dante*. In: *Strutture e generi delle letterature etniche*. Atti del Simposio internazionale, Palermo 5-10 aprile 1970. Flaccovio, Palermo 1978 : pp.39-43, pp.398-406
- 1978i *I proverbi di preferenza. Noterella tecnico-teorica*, «Sigma», 11. (1978), n. 2/3, pp. 91-104
- 1979b *Forme modelli strutture. Studi antropologici e problemi di rigorizzazione*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1979/80
- 1979b01 *Postille alle Note provvisorie ecc.* (1979f), in 1979b, pp. 36-82
- 1979f *Note provvisorie su segnicità fabrilità procreazione e primato delle infrastrutture*, «Problemi del socialismo», 1979, n. 15, pp. 93-126
- 1980a *All'opre femminili intenta. Problemario-questionario per un seminario sulle attività lavorative femminili*, poligrafato, Roma-Siena 1980; poi in 1998a, pp. 81-108
- 1980b *Analisi scientifica spassionata e impegno politico-morale del ricercatore*, «L'Uomo», 4. (1980), n. 2, pp. 69-381
- 1980i *Qualcosa è fiaba: ma cosa? Spezzoni di un discorso*. In: *Tutto è fiaba*. Atti del Convegno internazionale di studio sulla fiaba. Emme Edizioni, Milano 1980, pp. V-XIX. Poi in 2000a.
- 1981a *Da Tylor a Lévi-Strauss. Concetti, rigorizzazione e linguaggi teorici negli studi demo-etno-antropologici*, Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1981/82
- 1981a01 *E.B. Tylor: cultura, adesione e sopravvivenze*, in 1981a
- 1981c *A domande 'concrete', 'astratte' risposte*, «Uomo e cultura», 1980/81, n. 25/28, pp. 3-41 (ora nel presente volume)
- 1982a *L'antropologia non fisica, ossia gli studi demo-etno-antropologici*. In: *Storia della filosofia*. A cura di N. Merker. Editori Riuniti, Roma 1982, v. 3, pp. 294-304; ristampato in *Storia della filosofia moderna e contemporanea*. A cura di Nicolao Merker. Editori Riuniti, Roma 1997, v. 2, pp. 381-393 (ora nel presente volume)
- 1982e *Interventi*, in *Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso - ISSOCO*, 4. (1979/80). Franco Angeli, Milano 1982, pp. 356-362, 390-391, 430-432. At-

- ti del seminario 'Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani, nn. 15 e 16 di «Problemi del Socialismo», Roma 12/1 e 17/5/1980
- 1984a *Segnicità fabbrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, C.I.S.U., Roma 1984
- 1984b *Lavorare procreare produrre consumare. Annotazioni a margine*, «La ricerca folklorica», 1984, n. 9, pp. 37-59; poi in 1984a, pp. 55-101
- 1984c *Nota su Frazer e 'Il ramo d'oro'*, «La ricerca folklorica», 1984, n. 10, pp. 113-114 (ora nel presente volume)
- 1985a *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*, Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1985/86
- 1986d *Pinocchio e il folklore*. In: *Interni e dintorni del Pinocchio*. A cura di P. Clemente e M. Fresta. Editori del Grifo, Montepulciano 1986, pp. 7-10
- 1986e *Il potere del computer: come comandare a un servo che non ha paura della morte*. In *Potere senza stato*. Atti del convegno, Cagliari 10-11 maggio 1984. A cura di C. Pasquinelli. Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 163-181
- 1986h *Storicismo e strutturalismo*, «La ricerca folklorica», 1986, n. 13, pp. 61-63 (ora nel presente volume)
- 1986l *SUCHI. Memoria e calcolo delle genealogie*, Comala (Colima, México), 1986. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili) 1992d
- 1987a *Il gioco di Ozieri e altre analisi formali*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1987/88
- 1988a *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Sellerio, Palermo 1988
- 1988b *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*. International center for cultural studies, Urbino 1988 (*Quaderni di antropologia e semiotica*, 5. A cura di M. Del Ninno. Sotto gli auspici dell'Istituto di Sociologia dell'Università e del Centro di Semiotica e Linguistica di Urbino), riprende parzialmente 1985a
- 1988h *ACAREP. Analisi componenziale automatica delle relazioni di parentela*. Versione AR. Roma, 1988. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1992d *SUCHI. Memoria e calcolo delle genealogie*. Versione Y6. Roma 1992. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1993b *Modelli di comportamento e modelli teorici*. In: *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*. A cura di Paolo Apolito. Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 43-54 (già in 1987a ed ora nel presente volume)
- 1993d *Simulazione informatica e pensiero 'altro'*. In: *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. A cura di Ugo Fabietti, Mursia, Milano 1993, pp. 155-170 (ora nel presente volume)
- 1994c *Il calendario maya e il calcolatore*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1. (1994), n. 1, pp. 324-356
- 1994d *Parentela, logica delle relazioni e programma informatico GELM*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1. (1994), n. 2, pp. 310-348
- 1995a *Antropologia delle differenze, antropologia delle invarianze*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», n. 2-3. Agosto-Dicembre 1995, pp. 384-390. Trascrizione integrale del documento filmato realizzato per l'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, RAI-Radiotelevisione Italiana, Istituto dell'Enciclopedia Italiana)
- 1995c *Du jeu d'Oziers au numerus clausus des Bienheureux de Dante. Essai d'une typologie idéologique*, «L'Homme», 1995, n. 136, pp. 95-112 (versione italiana in 1998a)
- 1995f *GELM. Calcolo automatico delle relazioni di parentela*. Versione TE-TU33A. Roma 1995. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1998a *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*. A cura di Fabio Mugnaini, Maria Luisa Meoni, Piergiorgio Solinas. Con promemoria bibliografico degli scritti dell'autore redatto da Eugenio Testa. Bibliotheca, Gaeta 1998
- 1998a1 *Dal Gioco di Ozieri al Numerus clausus dei Beati danteschi. Tentativo di tipologia ideologica*, in 1998a, pp. 39-63
- 1998a2 *Per un'antropologia post-anti-etnocentrica. Un voluto e polemico gioco di parole*, in 1998a, pp. 109-143 (ora nel presente volume)
- 2000a *Fiabistica. Scritti 1955-1994*. A cura di Eugenio Testa. Università di Roma, dispensa per l'a.a. 2000/2001
- 2008a *Mie memorie ridestate dai cento anni di Lévi-Strauss*, «Voci», 5. (2008), pp. 9-17 (ora nel presente volume)
- 2008b *Rammemorando il saluto al modo antico di Vittorio Lanternari. Postfazione*, in *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. A cura di Alfredo Lombardo e Luciana Mariotti, Liguori, Napoli 2008, pp. 281-299
- 2008xx1 <amc-parentela.blogspot.com>
- Colajanni A.
1980 *Interventi*, in F. Zannino, 1980, pp. 316-40; 366-73
- Dalla Chiara M.L.
1974 *La logica*, Isedi, Milano 1974
- De Martino E.
1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948
- 1958 *Morte e pianto rituale nel mondo antico, dal lamento pagano al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1958 (vedi 2005)
- 1959 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959, 1967 2.a ed.
- 2005 *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Introduzione di Clara Gallini, Bollati Boringhieri, Torino 2005 (vedi 1958)
- Driver H.E.
1972 *Ethnology*, in IESS, vol. 5, p. 181
- Durkheim E.
1963 *Le regole del metodo sociologico*, Ed. di Comunità, Milano 1963 (ed. orig. 1895, 1901)

- Engels F.
1963 *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Ed. Riuniti, Roma 1963 (ed. orig. 1884, 1891)
- Evans-Pritchard E.E.
1971 *Introduzione all'antropologia sociale*. Prefazione di A.M. Cirese, Laterza, Bari 1971 (ed. orig. 1951)
- Foster George M.
1965 *Peasant Society and the Image of Limited Good*, «American Anthropologist», aprile 1965, pp. 293-316
- Frazer J.G.
1965 *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Boringhieri, Torino 1964-65 (ed. orig. 1922)
- Frazzetto G.
1981 *Segnicità, fabrilità, lavoro estraniato: appunti su di un saggio di A.M. Cirese*, «Le Forme e la Storia», 2. (1981), n. 1-2, pp. 345-365
- Garroni E.
1977 *Riconoscimento della semiotica*, Officina Edizioni, Roma 1977
- Godelier M.
1970 *Marx Engels Lenin. Sulle società precapitalistiche*, Scelta e prefaz. di M. Godelier, Feltrinelli, Milano 1970
1979 *Lavoro*, in *Enciclopedia*, vol. VIII, Einaudi, Torino 1979, pp. 31-82
- Harris M.
1971 *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971 (ed. orig. 1968)
- Herskovits M.J.
1955 *Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1955
- Hofstadter R.
1945 *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania press; Philadelphia, H. Milford, Oxford University Press, London 1944
- Hultkrantz A.
1960 *General Ethnological Concepts*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1960
- IESS
1972 *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills Editor, Reprint Edition, Macmillan Company and The Free Press, New York 1972, 17 voll.
- Johnson A.W.
1978 *Quantification in Cultural Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1978
- Kemeny J.G., Snell J.L., Thompson G.L.
1968 *Matematica ed attività umane*, Feltrinelli, Milano 1968, 2 voll. (ed. orig. 1956-1957, 1962)
- Lakatos I.
1979 *Dimostrazioni e confutazioni*, Feltrinelli, Milano 1979 (ed. orig. 1976)
- Lanternari V.
1972 *Occidente e Terzo mondo*, Dedalo, Bari 1972
- Leach E.R.
1968 *The comparative method in Anthropology*, in IESS, vol. 1, pp. 339-45
1973 *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973 (ed. orig. 1961)
1977 *Anthropos*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, vol. 1, pp. 590-646
- Lévi-Strauss C.
1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris 1950, pp. IX-LII (tr. it. di F. Zannino, «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965, pp. XV-LIV)
1952 *La notion d'archaïsme en ethnologie*, «Cahiers internationaux de sociologie», 12, 1952, pp. 3-25 (*La nozione di arcaismo in etnologia*, trad. it. di A.M. Cirese, «La Lapa», 2. (1954), n. 1, pp. 1-8)
1964a *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964 (ed. orig. 1962)
1964b *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964 (ed. orig. 1962)
1966 *La struttura e la forma*. In V. Ja. Propp, 1966, pp. 163-199 (ed. orig. 1960)
1966b *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966 (ed. orig. 1958)
1967 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967
1969 *Le strutture elementari della parentela*, a c. di A.M. Cirese, trad. di A.M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 1969; ivi 1984; ivi 2003 (ed. orig. 1968)
- Lévy-Bruhl L.
1966 *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. 1922)
1970 *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970 (Trad. it. di *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910)
- Lowie R.H.
1960 *Oral Tradition and History*, in C. Du Bois (a cura di), *Selected Papers in Anthropology*, University of California Press, Berkeley 1960
- Malinowski B.
1962 *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1962 (ed. orig. 1944)
- Marx K.
1967 Marx K., Engels F., *L'Ideologia tedesca*, trad. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, 2. ed. (poi con integrazioni in Marx 1972) (ed. orig. 1845-46)

1972 Marx K., Engels F., *L'Ideologia tedesca*, in *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972
1972a *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1972 (ed. orig. 1867-1895)

Meillassoux C.
1978 *Donne, granai e capitali*, Zanichelli, Bologna 1978 (ed. orig. 1977)

Merton R.K.
1951 *Social Theory and Social Structure*, Glencoe Free Press, 1949

Morgan H.L.
1970 *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1970 (ed. orig. 1877)

Murdock G.P.
1949 *Social Structure*, New York 1949

Nadel S.F.
1974 *Lineamenti di antropologia sociale*, Laterza, Bari 1974 (ed. orig. 1957)

Naroll R.
1973 *Holocultural theory*, in Naroll R., Naroll F., *Main currents in Cultural Anthropology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1973, pp. 309-384

Page C.
1940 *Class and American Sociology*, The Dial press, New York 1940

Park R.E.
1932 *The Sociological Methods of W.G. Sumner, and of W.I. Thomas and F. Znaniecki*, in Rice 1932

Pettazzoni R.
1957 *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957

Prestipino G.
1978 'Crisi del marxismo' e storicità delle forme-valore, «Critica marxista», n. 3, 1978
1979 *Da Gramsci a Marx*, Ed. Riuniti, Roma 1979
1980 *Intervento*, in Zannino 1980, pp. 354-56

Propp V.J.
1949 *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino 1949 (ed. orig. 1946; altra ed. it.: Boringhieri, Torino 1972)
1966 *Morfologia della fiaba*, con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. 1928).

Radcliffe-Brown A.R.
1972 *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972 (ed. orig. 1952)

Radin P.
1958 vedi Tylor 1958a

Remotti F.
1971 *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971
1978 *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna di Sociologia», XIX, n. 2, 1978, pp. 183-226

Rice S.A. (ed.)
1932 *Methods in Social Science*, The University of Chicago press, Chicago, Ill., 1932

Rudner R.S.
1968 *Filosofia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1968 (ed. orig. 1966)

Salmon W.C.
1974 *Logica elementare*, Il Mulino, Bologna 1974 (ed. orig. 1963)

Schimdt W.
1949 *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e pensiero, Milano 1949 (ed. orig. 1937)

Skyrms B.
1974 *Introduzione alla logica induttiva*, Il Mulino, Bologna 1974 (ed. orig. 1966)

Small A.W.
1916 *Fifty Years of Sociology in the United States*, «American Journal of Sociology», XXI, 1916

Solinas P.
1985 *Idealismo, Marxismo, Strutturalismo*, in *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985, pp. 205-264

Spencer H.
1885 *Principles of Sociology*, Williams & Norgate, London 1876-96, 3 voll.

Stocking G.W.
1968 *Race, Culture, and Evolution*, Free Press, New York 1968
1968a *Tylor, E. B.*, in IESS, vol. 15, pp. 171-177
1985 *Razza, cultura e evoluzione*, Edizione italiana a cura di F. Maiello, il Saggiatore, Milano 1985

Sumner W.G.
1884 *Des devoirs respectifs des classes de la société* (Trad. franc. di J.G. Courcelle-Seneuil), Guillaumin, Paris s. a. (la prefazione del traduttore reca la data del 1884) (ed. orig. 1883)
1962 *Costumi di gruppo*, introduzione di A.M. Cirese, Ed. di Comunità, Milano 1962 (ed. orig. *Folkways*, 1906)

- Tax S.
1953 *An Appraisal of Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago 1953
- Tylor E.B.
1865 *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. Third edition, revised, John Murray, London 1878
1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Custom*, 2 voll., John Murray, London 1871, 1873²; nuova edizione inglese 1958
1889 *Sopra un metodo per investigare lo sviluppo delle istituzioni sociali applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza*, trad. di G.A. Colini, estr. da «Archivio per l'Antropologia, l'Etnologia e la Psicologia comparata», 1889, pp. 467-494 (ed. orig.: *On a method of investigating the development of institutions. Applied to laws of marriage and descent*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 18, 1889, pp. 245-269)
1958a *The origins of Culture*. With an introduction by Paul Radin, Harper Tordbooks, New York 1958
1958b *Religion in primitive cultures*. With an introduction by Paul Radin, Harper Tordbooks, New York 1958
1985 *Alle origini della cultura. Vol. I: La cultura delle credenze e delle superstizioni*. Traduzione dei capitoli I-IV di *Primitive Culture* a c. di G. B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985. Vedi 1986 (II), 1988 (III), 2000 (IV). Non mi risulta pubblicato il vol. V (progettato col titolo *Riti e cerimonie*) relativo ai capp. XV- XIX
1986 *Alle origini della cultura. Vol. II: Gesti parole numeri*. Traduzione dei capitoli V-VII di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1986. Vedi 1985 (I)
1988 *Alle origini della cultura. Vol. III: Mitologia*. Traduzione dei capitoli VIII-X di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988. Vedi 1985 (I)
2000 *Alle origini della cultura. Vol. IV: Animismo. L'anima e le anime. Dottrina e funzioni*. Traduzione dei capitoli XI-XIV di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000. Vedi 1985 (I)
- Van Gennep A.
1981 *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981 (ed. orig. 1909)
- Vidossi G.
1934 *Nuovi orientamenti nello studio delle tradizioni popolari*, in Vidossi 1966, pp. 194-209
1966 *Saggi e scritti minori di folklore*, Bottega d'Erasmus, Torino 1966
- White L.A.
1949 *The science of culture, a study of man and civilization*, Farrar, Straus, New York 1949
- Zannino F.
1980 *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, Atti di due seminari,

ecc. (Roma 12 genn. e 17 maggio 1980), in *Annali della Fondazione Lelio e Lislì Basso - Issoco*, vol. IV, 1978-1980, Franco Angeli, Milano 1982, pp. 299-452 - Interventi di C. Bermani, A. Caracciolo, U. Cerroni, A.M. Cirese, P. Clemente, A. Colajanni, N. Gasbarro, S. Lanaro, V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, V. Padiglione, S. Portelli, G. Prestipino, S. Puccini, G. Rapisarda, D. Sabbatucci, A. Signorelli, A.M. Sobrero, T. Tenitori, F. Zannino)