

Metodo mitico e comparazione antropologica. Frazer e *The Golden Bough* cent'anni dopo

Fabio Dei

(Inedito in italiano, questo testo è stato originariamente presentato al convegno "Antropologia: Horizontes comparativos"- Granada, C.I.E. "Ángel Ganivet", 24 al 27 de mayo 2000; quindi pubblicato in traduzione spagnola in C. Lison Tolosana, ed., *Antropologia: Horizontes comparativos*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. pp. 39-66. Il saggio riprende alcuni temi sviluppati più a fondo in F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo, 1998)

[<http://www.fareantropologia.it/sitoweb/>]

1.

Esattamente un secolo fa usciva la seconda edizione di *The Golden Bough* (da ora *GB*), capolavoro di James G. Frazer e vero e proprio *tour de force* del comparativismo antropologico evolucionista. Com'è noto, una prima e assai parziale edizione dell'opera era apparsa nel 1890; una terza e monumentale edizione in dodici volumi uscirà tra il 1911 e il 1915, seguita qualche anno più tardi da una edizione abbreviata che avrà grande successo commerciale e sarà tradotta in molte lingue.

Tutte queste versioni successive non mutano però il metodo di lavoro e la struttura compositiva della seconda edizione. Possiamo dunque datare il *GB* al 1900, proprio come la freudiana *Interpretazione dei sogni*. Opere che si pongono letteralmente a cavallo fra i due secoli: prodotte in un quadro metodologico e teorico ottocentesco, aprono tuttavia scenari di pensiero fondamentali per il Novecento.

Tornerò più avanti su Freud. Vorrei intanto notare come la fortuna del *GB* abbia seguito percorsi singolari e talvolta contorti e sotterranei. Nei primi anni del secolo l'opera ha una certa risonanza nel mondo accademico, sia tra gli antropologi che tra i classicisti. Tuttavia, proprio in quegli anni le scienze umane attraversano mutamenti nel metodo e nell'impianto teorico che rendono irrimediabilmente superato Frazer: non solo le sue specifiche teorie, ma la sua intera concezione del sapere antropologico e, in particolare, del lavoro comparativo. D'altra parte, parallelamente al declino del suo credito scientifico, l'opera attrae l'attenzione di un ampio pubblico non specialistico: proprio il suo ampio impianto comparativo - troppo ampio e generico, per gli antropologi professionali - affascina studiosi di altre discipline, artisti e scrittori, entrando evidentemente in risonanza con le preoccupazioni e la sensibilità caratteristiche della cultura europea del primo Novecento. In particolare, saranno i movimenti artistici e letterari modernisti a trovare nel *Ramo d'oro* una fonte inesauribile di ispirazione: il che può apparire paradossale, visto che si tratta di un'opera che per metodo, impianto e stile appartiene decisamente all'Ottocento.

Il destino del *Ramo d'oro* subisce così una biforcazione radicale. Da un lato esso diviene un vero e proprio *best-seller*, affermandosi tra un pubblico non specialista come autorità antropologica per eccellenza; dall'altro, subisce il crescente discredito della comunità scientifica degli antropologi sociali e culturali. Per certi versi, si può persino dire che l'antropologia moderna nasce come consapevole distanziamento da Frazer, dai suoi orientamenti teorici, dal suo metodo di ricerca, dal suo stile di scrittura. Con la "rivoluzione scientifica" legata ai nomi di Boas negli Stati Uniti e di Malinowski in Gran Bretagna, la ricerca sul campo diviene il nucleo epistemico della disciplina, in contrapposizione al frazeriano "lavoro a tavolino" e all'uso di fonti di seconda mano. All'ambizioso taglio comparativo di Frazer, che spaziava su tutto il mondo e su tutta la storia, subentra un più rigoroso approccio sincronico e contestuale; le grandi teorie evolucioniste sullo sviluppo del pensiero umano lasciano il posto alle analisi funzionaliste; i monumentali trattati enciclopedici come *Il ramo d'oro* sono sostituiti dalle più misurate monografie etnografiche, e la scrittura troppo letteraria di Frazer da un sobrio stile protocollare.

E' in particolare il metodo comparativo frazeriano ad apparire scandaloso a fronte delle pretese scientifiche della disciplina, per due fondamentali motivi: la scarsa accuratezza etnografica e la decontestualizzazione. Quali sono i dati che Frazer mette a confronto, i mattoni, per così dire, della sua immensa costruzione comparativa? Sono quasi sempre resoconti di pratiche o credenze desunti da fonti di seconda e terza mano, prodotti da osservatori poco attendibili (viaggiatori, missionari, funzionari coloniali) e resi ancor più incerti dai numerosi passaggi di traduzione (dalla lingua indigena, a quella dell'osservatore, all'inglese). Inoltre - ed è ciò che più colpisce la sensibilità moderna - Frazer era solito modificare a fini estetici il testo dei documenti citati, per dar loro, come egli si esprimeva, "quel magico incanto dello stile che, accendendo l'immaginazione o toccando i sentimenti, solo può conferire immortalità a un lavoro letterario" [*that magic charme of style which, firing the imagination or touching the heart, can alone confer what we call immortality upon a work of literature*] (cit. in Leach 1961: 375). Questa citazione, tratta da una delle ultime opere di Frazer, dà per intero il senso della sua pre-modernità; al tempo stesso, pone un problema di rapporto tra comprensione scientifica e immaginazione letteraria che l'antropologia moderna semplicemente ignora o lascia cadere, almeno fino agli indirizzi cosiddetti postmoderni degli ultimi vent'anni, sui quali tornerò oltre.

Il secondo aspetto scandaloso del comparativismo di Frazer è il suo carattere decontestualizzante; vale a dire, la tendenza a comparare singoli tratti culturali senza tenere in considerazione il contesto complessivo da cui sono tratti. Fonti etnologiche, folkloriche, classiche, talvolta medioevali e moderne, sono costantemente accostate alla ricerca di

analogie formali tra i riti e le credenze che esse descrivono. Una comparazione così generalizzata è resa possibile dal cosiddetto principio uniformista, che l'evoluzionismo culturale ottocentesco riprende da quello biologico: vi sono leggi universali dello sviluppo culturale, che producono risultati simili indipendentemente dal tempo e dal luogo in cui operano. In linea di principio, più sono eterogenei gli elementi accostati, più significativa risulta la comparazione. Se ad esempio riusciamo a mostrare la presenza di forti analogie tra una pratica rituale dei contadini europei dell'Ottocento, una della Grecia classica e una degli aborigeni australiani, avremo probabilmente colto un meccanismo molto profondo e universale della cultura e del pensiero umano.

In questo quadro, acquista un ruolo particolare il concetto di *survival* (sopravvivenza). Le sopravvivenze, intese come fossili culturali, tracce di precedenti stadi dello sviluppo culturale, sono operatori comparativi di primaria importanza. Sono anomalie riscontrabili nel presente civilizzato che innescano il lavoro comparativo, funzionando per così dire da interfaccia o mediazione tra contesti culturali che potrebbero altrimenti apparire incommensurabili. E' con questa caccia all'anomalia che si apre il *GB*: la pratica dell'uccisione del re del bosco di Nemi, attestata dalle fonti in epoca romana imperiale, appare a Frazer come una "rupe primordiale in mezzo a un prato ben coltivato" ("*such a custom savours of a barbarous age, and surviving into imperial times, stands out in striking isolation from the polished italian society of the day, like a primaeval rock rising from a smooth-shaven lawn. It is the very rudeness and barbarity of the custom which allow us a hope of explaining it*"; Frazer 1994: 12). Ed è questa caccia all'anomalia uno dei profondi meccanismi generatori dell'opera frazeriana. Vorrei anche osservare come la centralità del concetto di *survival* conferisca una tonalità particolare al comparativismo frazeriano: esso tende a produrre una descrizione esotizzante della cultura contemporanea, mostrando la presenza di un sostrato barbarico, irrazionale, primitivo appena al di sotto delle tranquillizzanti istituzioni della civiltà.

E' forse questo che rende interessante il *GB* per la cultura novecentesca, in particolare per le avanguardie artistiche e letterarie; ma è anche ciò che lo rende inaccettabile per la moderna antropologia scientifica, il cui obiettivo non è quello di esotizzare il familiare ma, al contrario, di familiarizzare l'esotico, di mostrare la "normalità" delle culture altre. L'antropologia moderna si contrappone dunque frontalmente al programma frazeriano di ricerca comparativa. Non può accettarne l'approssimazione etnografica, ed è soprattutto scandalizzata dalla eccessiva letterarietà di Frazer, dalla sua tendenza a intervenire sui resoconti etnografici per "migliorarli" esteticamente. Né può accettare la decontestualizzazione selvaggia e la centralità delle sopravvivenze. Nel quadro del funzionalismo, ciò che conferisce significato a un tratto culturale è il contesto complessivo in cui si colloca e nel quale svolge una funzione: le analogie formali possono nascondere significati completamente diversi, il che rende irrilevante un'analisi puramente estetica e formalistica. La comparazione generalizzata, per l'antropologia moderna, offre una descrizione caricaturale e persino mostruosa degli esseri umani: un punto espresso con grande efficacia nel classico di Ruth Benedict *Patterns of Culture*:

Opere come *Il ramo d'oro* e i normali volumi di etnologia comparata sono esami analitici di elementi separati, e ignorano tutti gli aspetti dell'integrazione culturale [...] Il risultato finale dell'esposizione è una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla Terra del Fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse" (Benedict 1934: 54-5).

2.

La profondità di queste critiche testimonia di un mutamento radicale della sensibilità antropologica nei primi decenni del secolo, che porterà fra l'altro molte scuole a un sistematico sospetto verso la comparazione culturale *tout court*, in ogni sua forma. Il *GB* sarà a lungo considerato come un imbarazzante retaggio della preistoria della disciplina, oppure come un'opera meramente letteraria. Come scriverà Edmund Leach negli anni '60, "Frazer stesso pensava di fare della letteratura, non della storia o della scienza: i dati erano per lui semplicemente materiali grezzi da trasformare in bella scrittura" ("*He thought of himself as writing literature, not history or science: the evidence was simply raw material for fine writing*" (1961, p. 377). Questo giudizio, largamente ripreso dalla manualistica corrente, coglie un elemento importante ma è, io credo, fuorviante, poiché non dà conto del peculiare rapporto che per Frazer esisteva fra scienza e letteratura.

Dismesso dall'antropologia accademica per gran parte del secolo, il comparativismo frazeriano ha percorso la cultura del Novecento attraverso strade sotterranee, oblique, allontanandosi sempre più, almeno in apparenza, dai percorsi dello studio scientifico della disciplina (e forse anche dalla originaria ispirazione del suo autore). Poi, negli ultimi due decenni, Frazer è stato oggetto di una sorta di inaspettato revival antropologico, in particolare nel quadro degli indirizzi che sono stati variamente definiti come post-moderni o riflessivi. Di fronte alla crisi dei grandi paradigmi teorici e dei classici modelli di rappresentazione monografica delle culture, è sembrato utile tornare a volgersi a Frazer, cercando in lui possibilità di rappresentazione e comprensione della diversità culturale che, semplicemente, erano state lasciate cadere dall'antropologia scientifica del Novecento. Tornerò in conclusione del mio intervento su questa paradossale riscoperta postmoderna del premoderno Frazer, che ha a che fare con il ripensamento dei rapporti tra antropologia e letteratura e della stessa nozione di comparazione interculturale. La mia tesi è che, se oggi possiamo trovare ancora qualcosa di antropologicamente interessante in Frazer, questo qualcosa ha a che fare con i suoi usi extra-antropologici - nella letteratura, nella filosofia, in altre scienze umane. Quei fili che si dipanano dal *GB*, e che sembravano portare in direzioni lontanissime dall'antropologia scientifica - verso l'inconscio o verso l'immaginazione letteraria, ad esempio -

sono oggi forse recuperabili al discorso dell'antropologia, non malgrado ma attraverso le divergenti letture che di quel testo sono state fatte.

Vorrei nella parte restante di questo intervento discutere tre di queste letture di Frazer, che in modi diversi si sono concentrate proprio sul metodo comparativo: quelle di Freud, di Wittgenstein e di Eliot. Letture assolutamente diverse, certo, e tutte variamente infedeli o esplicitamente critiche nei confronti di Frazer: ma che, d'altra parte, ci aiutano a capire aspetti importanti del testo e del metodo frazeriano, che non risalterebbero forse a un'analisi più rigorosamente storico-contestuale.

Cominciamo con Freud. Il suo rapporto con Frazer è di solito individuato a partire dall'opera *Totem und Tabu* e dalle relative speculazioni meta-psicologiche - come la celebre *just-so-story* del parricidio primordiale come fondazione della religione, della parentela, della morale. Il punto che vorrei qui sottolineare è però un altro, vale a dire la profonda affinità metodologica tra il metodo frazeriano di interpretazione del mito e del rituale e il metodo psicoanalitico di interpretazione del simbolismo onirico e nevrotico. Cominciamo col constatare che Freud e i suoi seguaci sono interessati ai temi antropologici del pensiero primitivo, del mito e del rituale perché vedono in essi un ambito di manifestazione dell'inconscio - accanto, appunto, ai sintomi nevrotici, ai sogni e all'arte. Esplorare la logica del simbolismo magico e religioso è una delle vie maestre per la comprensione del funzionamento dell'inconscio. Alla psicoanalisi non interessa più di tanto chiarire quale sia la funzione di un rituale in un determinato contesto sociale, o come certe credenze si collochino in una globale visione del mondo; né interessa, sul piano metodologico, afferrare il "punto di vista del nativo" - i problemi attorno ai quali si costruisce invece l'antropologia moderna. Il suo interesse è concentrato invece sui meccanismi formali della produzione simbolica - mostrare quali relazioni analogiche leghino le più eterogenee azioni rituali e idee magico-religiose a pochi fondamentali contenuti psicologici.

Ora, le rassegne comparative di estratti etnografici in stile frazeriano sono il materiale ideale per questo tipo di esercizio: un equivalente, potremmo dire, delle trascrizioni dei sogni dalle quali Freud cerca di ricavare le regole della sintassi onirica. In Frazer riti e credenze sono presentati nella loro forma essenziale, ridotti tendenzialmente a enunciati di equivalenza simbolica; di più, sono disposti in serie omogenee, che aiutano a ricostruire la continuità dei collegamenti analogici (che, come nel caso dei sogni, possono non risultare evidenti in un singolo documento a causa di passaggi mancanti, rintracciabili invece in documenti paralleli).

Ma c'è di più. C'è una sostanziale concordanza tra l'analisi frazeriana del pensiero primitivo e quella freudiana dell'inconscio; concordanza di metodo e persino concordanza di oggetto. Inconscio e pensiero primitivo si rivelano infatti come due facce di un medesimo sostrato oscuro ed arcaico della mente umana, che è ancora presente nel sottofondo della civiltà e che ogni tanto fa capolino, in forma enigmatica, dalla sua superficie. Pensiamo ancora all'immagine con cui Frazer caratterizza il rituale di Nemi e, per estensione, l'oggetto dell'analisi antropologica: una rupe primordiale che si erge, inquietante, nel bel mezzo di un prato ben coltivato. E' questo enigmatico ed inquietante affioramento dell'arcaico che innesca la ricerca comparativa, che è sostanzialmente una ricerca archeologica o geologica, che scava in profondità; una ricerca che mira a individuare elementi di arcaicità all'interno degli aspetti apparentemente più scontati e banali della nostra cultura, della quotidianità, del senso comune, del linguaggio ordinario.

Proviamo a schematizzare per punti questa prospettiva, tentando poi di accostarla a quella psicoanalitica. Per Frazer:

- a) la "cultura primitiva" è un sostrato arcaico nell'evoluzione del pensiero umano, ancora presente ma nascosta sotto la superficie della civiltà;
- b) la "cultura primitiva" non è per noi visibile direttamente, ma solo tramite i suoi affioramenti criptati (sopravvivenze), oppure tramite il documento etnografico, prodotto dall'immersione nell'alterità dei "primitivi attuali";
- c) la cultura primitiva può essere intesa come una grande costruzione simbolica incentrata attorno a poche idee fondamentali - ad esempio la fertilità, la morte, il potere;
- d) questo edificio simbolico è governato da leggi generative di tipo analogico - i principi simpatici della similarità e del contatto;
- e) nonostante le apparenze, la cultura primitiva informa molte delle attuali istituzioni civili, ne è all'origine e ne spiega il significato.

Almeno a partire dal lavoro sull'interpretazione dei sogni, che come ricordato appare nel 1900, Freud comincia ad utilizzare questa stessa prospettiva nell'analisi della vita psichica individuale. Anch'egli va in cerca di «rocce primordiali» che affiorano dall'apparente normalità della vita quotidiana. Anch'egli si concentra sugli aspetti marginali o devianti, sulle incongruenze che si producono negli interstizi del pensiero cosciente e razionale - interpretandole come sintomi della più profonda e «antica» dimensione dell'inconscio. E' vero che la profondità di cui parla la psicoanalisi si sviluppa verso l'interno, nella dimensione della psiche, più che in quella esteriore dei fenomeni culturali. Tuttavia, al di là delle differenze di lessico, le analogie con lo scenario immaginativo dell'antropologia sono evidenti. Non v'è dubbio, ad esempio, che fin dall'inizio Freud pensi all'inconscio come allo strato più arcaico, antico, primordiale della mente, ed alle sue manifestazioni come a una sorta di sopravvivenze. Freud era fra l'altro appassionato di archeologia, e si ricorderà come la sua sala di consultazioni - il mitico luogo di nascita della psicoanalisi - era riempito «fino all'inverosimile», come si esprime il suo biografo Ernest Jones, di pezzi archeologici provenienti da molte civiltà antiche, greci e romani, ma anche egizi, etruschi e cinesi. C'è evidentemente un nesso tra questa passione archeologica

e il più generale programma intellettuale di Freud: come scrive Jones, egli era affascinato dalla possibilità di "resuscitare" qualcosa del mondo antico dalle sue reliquie, proprio come nel suo lavoro quotidiano egli andava continuamente ricostruendo il passato dai relitti che si trovava dinanzi sotto forma di sintomi nei suoi pazienti (Jones 1953: III, 376).

Lo stesso Freud, nella introduzione a uno dei suoi casi clinici più noti, quello di Dora, scrive:

Di fronte all'incompletezza dei miei risultati analitici non avevo altra scelta che seguire l'esempio di quegli scopritori che hanno la fortuna di portare alla luce del giorno, dopo una lunga sepoltura, le inestimabili se pur mutile reliquie dell'antichità. Ho rimesso a posto ciò che manca, prendendo a modello ciò che di meglio ho appreso da altre analisi (cit. in Ibid.: 377-8).

L'inconscio, come il frazeriano pensiero magico, non può essere oggetto di conoscenza diretta: entrambi si manifestano indirettamente, attraverso tracce, sintomi o «sopravvivenze» che occorre decifrare. A cosa perviene dunque questa decifrazione? In Frazer, l'interpretazione delle sopravvivenze rimanda a complessi simbolici (credenze e rituali) dominati da pochi grandi temi, sempre gli stessi - ad esempio, la fertilità e i tentativi di promuoverla magicamente, o il timore di perdita dell'anima e le relative tecniche protettive. Da qui l'impressione di una certa monotonia della sua analisi, che riconduce ossessivamente una grandissima varietà di forme simboliche a un medesimo contenuto e ad una medesima origine. Lo stesso atteggiamento è tipico della psicoanalisi, anche se essa identifica i contenuti simbolici in modo diverso. Anche su questo punto, Jones è assai esplicito:

Mentre i simboli possibili sono infiniti, il numero delle idee inconscie che possono essere tradotte in simboli è limitatissimo: sono quelle che si riferiscono ai consanguinei più stretti, ad alcune parti del corpo, ai fenomeni della nascita, dell'amore e della morte. In effetti la quasi totalità dei simboli rappresentano una mezza dozzina circa di idee inconscie (Jones 1972: 21-2).

L'inconscio, per così dire, non ha grande larghezza d'orizzonti, e non si preoccupa certo di concetti astratti: continua a pensare e ripensare le stesse cose «crude» ed «elementari», come Jones le definisce, generando a partire da esse una serie potenzialmente infinita di rappresentazioni simboliche. Peraltro, l'interpretazione psicoanalitica dei simboli non contraddice affatto quella antropologica: segue lo stesso tracciato di connessioni analogiche che porta, a ritroso, dalla manifestazione attuale del simbolo alla sua origine, anche se identifica l'origine attraverso un differente linguaggio. Jones cita come esempio l'usanza di gettar riso sugli sposi in occasione dei matrimoni. Il riso è un simbolo di fertilità, direbbe Frazer, e probabilmente mostrerebbe quali nessi analogici lo rendono idoneo a veicolare l'idea di fertilità. La psicoanalisi accetta questa interpretazione, ma la integra con il riferimento a uno degli interessi «crudi ed elementari» dell'inconscio, in questo caso il seme umano. «Gli psicoanalisti - scrive Jones - direbbero che il riso è *emblema* della fertilità ma *simbolo* del seme» (Ibid.: 22).

Anche le regole generative della grammatica dell'inconscio sono molto semplici - in definitiva, sono le stesse leggi frazeriane della magia, la similarità e il contatto o, in altri termini, la metafora e la sineddoche (o metonimia) - più il principio di opposizione, che Frazer non trascura ma che sembra considerare come mera variante del principio di similarità. Le due leggi della magia reggono ad esempio i principali meccanismi del «lavoro onirico» che Freud individua nell'*Interpretazione dei sogni*, la condensazione, lo spostamento e la raffigurazione. Allo stesso modo, per riferirci a un esempio già discusso, esse guidano la trasmissione contagiosa dei tabù ossessivi e l'attivazione dei corrispondenti rituali di purificazione. Più in generale, è lungo le linee della similarità e del contatto che avviene l'affioramento alla coscienza del rimosso in forma mascherata; e che, all'inverso, si attua il percorso analitico dal significato manifesto al significato latente di un'immagine onirica o di un sintomo nevrotico. E' la grammatica dell'equivalenza simbolica esplorata nel *GB* che rende questo testo tanto interessante per Freud - il quale vi scopre quasi una descrizione già compiuta del funzionamento dell'inconscio. Le interpretazioni freudiane dei sogni e dei sintomi nevrotici, non diversamente dalle interpretazioni frazeriane dei riti magici, sono esercitazioni di pensiero analogico, che tentano di percorrere a ritroso la catena associativa prodotta dall'inconscio-mente primitiva.

In questo senso, il metodo comparativo non è per Frazer e Freud una procedura razionale per il cui tramite spiegare l'irrazionalità dell'inconscio o della magia: è invece una riproduzione di quella stessa irrazionalità. Per comprenderla, l'autore - e con lui il lettore - deve calarsi nelle profondità del pensiero magico o inconscio, deve intraprendere un viaggio pericoloso verso il basso, una sorta di discesa agli inferi. «Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo», è l'epigrafe, tratta dall'Eneide, che Freud appone alla *Interpretazione dei sogni*: il che ricorda molto da vicino l'immaginario virgiliano del ramo d'oro che, come si ricorderà, è il magico arbusto che Enea coglie su invito della Sibilla prima di accingersi a compiere il suo viaggio nel mondo dei morti. Il ramo d'oro non è solo l'oggetto del libro e del metodo di Frazer, è quel libro e quel metodo stesso. Non si capirebbe forse altrimenti la scelta del titolo, giacché il ramo d'oro svolge di per sé un ruolo irrilevante nell'opera. Si può supporre che Frazer intendesse alludere alla natura della sua stessa impresa antropologica, presentando il libro come un ramo d'oro esso stesso, che consente di esplorare il mondo sotterraneo della mente primitiva e dell'alterità, rischiarandone gli abissi e garantendo un sicuro ritorno alla superficie (cfr. Wood 1982: 114, Beard 1992: 222-3).

Cambiamo scenario, considerando brevemente Wittgenstein e le sue celebri *Note sul Ramo d'oro di Frazer*. Questo testo rappresenta forse la più dura e radicale critica a Frazer che sia mai stata scritta. Wittgenstein legge a più riprese il *GB* negli anni '30, e usa commentarlo con i suoi allievi (così come fa con i testi freudiani). È attratto dai temi dell'opera, ma al tempo stesso irritato dalle teorie e dal modo di pensare di Frazer, in particolare dalle sue argomentazioni speculative e dai suoi tentativi di spiegare le credenze e le pratiche magiche come forme di errore o illusione. Le spiegazioni frazeriane gli sembrano ottimi esempi di errori filosofici, di quelle confusioni concettuali e speculazioni metafisiche che è compito della filosofia, a suo parere, dissipare. La critica di Wittgenstein è dunque feroce e distruttiva, apparentemente senza appello: "Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!" (1967: 23).

Tuttavia, vi è un senso in cui la critica di Wittgenstein valorizza Frazer, mettendo a fuoco alcuni aspetti della sua opera che la stessa riflessione antropologica non era riuscita (e a lungo non riuscirà) a cogliere. Intanto, le *Note wittgensteiniane* suggeriscono una lettura del *Ramo d'oro* a due distinti livelli, che potremmo chiamare quello della teoria e quello del testo. C'è da un lato il Frazer enunciatore di teorie e di spiegazioni, il positivista ottuso e privo di immaginazione, verso il quale si appunta tutto il disprezzo di Wittgenstein; dall'altro, il Frazer scrittore, che costruisce il suo testo secondo una logica ben diversa e verso il quale sembra andare, seppur implicitamente, l'ammirazione del filosofo. Ma soprattutto, ed è quel che ci interessa di più in questa sede, le *Note* offrono gli strumenti concettuali per una rivitalizzazione del metodo principe di Frazer, quel comparativismo ad ampio raggio sul quale si era diretto l'anatema del funzionalismo contestualista. La rilettura wittgensteiniana della comparazione in termini di "rappresentazione perspicua" apre prospettive nuove per le scienze umane. Può così accadere ad esempio che uno storico come Carlo Ginzburg, in un recente studio sulla stregoneria, possa esplicitamente richiamarsi all'ampiezza di respiro del metodo frazeriano, contro i "limiti soffocanti" dell'analisi contestuale. "Si possono riproporre - egli scrive - alcune domande formulate da Frazer senza accettarne le risposte. Il mio Frazer ha letto Wittgenstein" (Ginzburg 1989: 184, nota).

Vediamo di capire che cosa ciò può significare. Come detto, Wittgenstein parte dalla critica dei tentativi frazeriani di spiegare i riti magici rintracciandone l'origine in errate opinioni. Più in generale, ogni tentativo di spiegare pratiche umane riconducendole a teorie generali sui rapporti tra uomo e mondo è per lui futile e fuorviante. Ai rituali Wittgenstein applica il famoso motto delle *Philosophical Investigations*, "non pensare ma osserva": la filosofia non è una spiegazione delle cose, ma una terapia contro l'insana tendenza a cercare a tutti i costi una spiegazione. Nelle *Note* il linguaggio del rituale e della magia è sottoposto per l'appunto a una simile terapia, contro i tentativi di sottoporlo a spiegazione. Wittgenstein sottolinea costantemente come l'idioma espressivo del rituale sia qualcosa non di strano e misterioso, ma di perfettamente naturale, e in quanto tale immediatamente comprensibile da tutti. Tanto naturale, e presente nell'intimo di noi stessi, che, dice Wittgenstein (1967 : 23-4), "potremmo benissimo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze" - e che emerge dal loro accostamento comparativo - "è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi potremmo escogitarci tutte quelle possibilità [...] Anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non facessero appello a una tendenza in noi stessi".

Ma, se evitiamo ogni linguaggio teoretico ed esplicativo, come possiamo cogliere il principio che regola queste usanze? Come possiamo "vedere" senza "pensare"? Alla spiegazione su basi metafisiche, come si è detto, Wittgenstein contrappone la descrizione - in un senso del termine che è piuttosto distante dalla normale accezione antropologica. Per Wittgenstein si ha un problema descrittivo quando non c'è da scoprire nulla di nuovo o misterioso, ma solo da "comporre correttamente" ciò che già sappiamo. "Basta comporre correttamente quel che si sa, senza aggiungervi altro, perché subito si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione", scrive all'inizio delle *Note* (Ibid.: 19).

Questa idea di descrizione è ripresa poi nel corso della critica all'approccio genealogico di Frazer, vale a dire alla sua tendenza a spiegare una pratica rintracciandone l'origine. Qui Wittgenstein introduce l'importante concetto di "rappresentazione perspicua":

La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo, è solo *un* modo di raccogliere i dati - della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel «vedere le connessioni». Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi... (Ibid.: 28-9).

Sembra che l'ipotesi evolutiva, in questa logica, possa considerarsi un mero "travestimento" di una connessione formale: come quando si tenta di illustrare la relazione interna tra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'uno nell'altro attraverso passaggi intermedi. Non lo facciamo certo per affermare una reale ipotesi evolutiva, il fatto che una determinata ellisse sia effettivamente scaturita da un cerchio, ma solo per addestrare il nostro occhio a cogliere una connessione formale (Ibid.: 30).

La descrizione è dunque contrapposta alla formulazione di teorie e di ipotesi ed all'atteggiamento sperimentale ("guardare cosa succede"), per il fatto di non implicare problemi empirici. La descrizione non è una scoperta di nuovi fatti, ma una elucidazione di concetti a partire dall'uso che ne facciamo nel nostro linguaggio; pone in gioco non una estensione quantitativa della nostra conoscenza del mondo, ma un «assestamento» di ciò che già sappiamo. Anche nelle

Ricerche filosofiche, parlando di rappresentazione perspicua, Wittgenstein fa riferimento al «trovare e inventare anelli intermedi» - chiarendo così la natura non empirica del problema che sta ponendo (v. Schulte 1991: 38).

Dunque, nel leggere il testo frazeriano, nell'accostarsi alle interminabili catene comparative che esso propone, Wittgenstein avverte un problema di ordine estetico. È colpito dalla "sinistra profondità" delle pratiche descritte da Frazer e del suo gioco di accostamenti comparativi. Nella seconda parte delle *Note* egli discute questo tema a proposito delle feste del fuoco nell'Europa rurale. Frazer ci descrive questi rituali come inquietanti, lascia intendere che essi nascondono qualcosa di terribile: e cerca poi di spiegare la loro sinistra profondità con l'ipotesi empirica di una loro origine in pratiche di sacrificio umano. Ma Wittgenstein sostiene che l'ipotesi genealogica non può spiegare il carattere sinistro e profondo delle feste del fuoco - il quale non si dissolverebbe se, ad esempio, l'ipotesi della origine sacrificale fosse smentita sulla base di prove empiriche. Al contrario, la sinistra profondità fa parte del "carattere interno" delle feste, ed è questo carattere interno che ci spinge a formulare l'ipotesi genealogica. È la stessa critica che Wittgenstein rivolge alle argomentazioni psicoanalitiche. Le interpretazioni freudiane hanno anch'esse la forma di ipotesi genealogiche, volte a scoprire l'origine o la causa del simbolismo onirico o nevrotico. In realtà, esse non sono fondate empiricamente: sono piuttosto "meravigliose rappresentazioni", fatte di "eccellenti similitudini" (come Wittgenstein si esprimeva nelle sue lezioni a Cambridge degli anni Trenta; v. Moore 1955, Wittgenstein 1966). Non è che noi giungiamo a vedere certe possibilità interpretative (p. es. il simbolismo sessuale dei sogni) in virtù delle ipotesi esplicative di Freud: al contrario, siamo portati ad accettare quelle ipotesi perché già vediamo, cogliamo i nessi simbolici.

Si potrebbe sostenere che tutto ciò non riguarda Frazer e l'antropologia, i quali sono interessati a costruire nessi comparativi reali, empiricamente fondati, e non a dissolvere perplessità estetiche. Ma le cose non sono così semplici. Wittgenstein contesta proprio il fatto che ciò di cui si occupa Frazer - usanze, rituali, «forme di vita» - possa venir assunto come oggetto di un discorso scientifico e di spiegazioni causali; in particolare, egli ritiene non tanto scorrette, quanto semplicemente insensate e fuorvianti le domande sul *perché* gli uomini praticano certi rituali, sulla *causa* di certe connessioni simboliche, etc. Il punto che le *Note* e le lezioni del 1933 fanno rimarcare è che di fronte a pratiche umane assai generali, come il rito e la tendenza all'espressione simbolica, gli unici interrogativi che possiamo sensatamente porre sono analoghi agli interrogativi estetici. Frazer è attaccato perché pretende di fondare, con i suoi argomenti ipotetici, ciò che non può esser fondato - i giochi linguistici o le forme di vita, come Wittgenstein si esprime.

E tuttavia, egli sembra anche convinto che il testo di Frazer ponga il problema nel modo giusto. Le procedure discorsive di Frazer lavorano, per così dire, contro la teoria. L'intero *GB* è assolutamente ridondante rispetto alle teorie che vorrebbe dimostrare. A fronte della semplicità e ingenuità di queste ultime (i tre stadi del pensiero umano, la magia e la religione come credenze errate), il libro è un susseguirsi di storie traboccanti di suggestioni immaginative, unite da legami "sotterranei" di tipo analogico molto diversi dalle ipotesi genealogiche di superficie. Ne risultano smentite le rassicuranti affermazioni sulla infantile sciocchezza dei riti primitivi, di cui emerge invece l'estrema serietà, il legame con aspetti molto profondi della vita umana.

Vi è dunque una grammatica profonda del testo frazeriano, che lo rende molto più simile di quanto non appaia ad una "rappresentazione perspicua". Wittgenstein stesso (1967: 29) sembra riconoscerlo, quando afferma: "E così il coro accenna a una legge segreta»: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer". In altre parole, al di sotto della superficie argomentativa, il *GB* non fa che applicare alla perfezione quel "metodo" estetico che Wittgenstein raccomanda: trovare altri casi simili di feste, mettere le cose fianco a fianco, tracciare linee che connettano i tratti comuni. È evidentemente questa legge segreta, questa grammatica profonda che ha fatto del *GB* (diversamente dalla gran parte delle opere di antropologia "scientificamente" più avvertite) uno dei libri più famosi del nostro secolo.

Le critiche di Wittgenstein ci consentono dunque di riconoscere un Frazer implicito, preoccupato da problemi estetici, infaticabile produttore egli stesso di rappresentazioni perspicue, costantemente alla ricerca di "somialtanze di famiglia" e di "anelli intermedi". Ed è qui che si apre la possibilità di recuperare un "Frazer che ha letto Wittgenstein", per citare ancora l'espressione di Ginzburg. Il che vuol dire recuperare, alla luce di una lettura più avvertita, la grande ricchezza della problematica comparativa frazeriana - quella ricchezza che l'antropologia successiva non ha voluto assumere in eredità, in nome di un rigore metodologico che ha reso la disciplina più scientifica ma forse l'ha anche inaridita.

C'è semmai da interrogarsi su un punto. Davvero le congetture genealogiche sono solo il travestimento mistificante di connessioni formali? O non sono anche un modo importante di esplicitare quelle connessioni, di renderle pensabili, di portarle alla luce? Basta accostare i materiali - insiste Wittgenstein. Ma senza lo sforzo di ricostruzione genealogica, sarebbe possibile questo accostamento? I grandi racconti di Frazer e Freud, probabilmente, non avrebbero avuto la stessa forza e lo stesso impatto sulla cultura contemporanea se non fossero stati espressi in un idioma scientifico-esplicativo, e non avessero assunto la forma di un'archeologia del pensiero umano. È difficile immaginare il *GB* o *L'interpretazione dei sogni* scritti secondo il metodo filosoficamente puro che propone Wittgenstein - il mero accostamento dei materiali. Si ha l'impressione che, senza il "travestimento" genealogico, le connessioni formali che tanto interessano Wittgenstein non sarebbero mai emerse con chiarezza, né divenute parte integrante di un discorso sulla modernità come quello delle scienze umane tra Ottocento e Novecento. Dopo tutto, possiamo chiederci, il raccontare storie sull'origine delle cose non è forse la più naturale e la più potente strategia di "rappresentazione perspicua"?

L'idea di Wittgenstein che il *GB* abbia a che fare con problemi estetici più che empirici sembra largamente condivisa dai suoi lettori nel campo delle *humanities*. E' notevole l'uso che di questo testo farà la critica letteraria. Nortrop Frye (1957: 142) ha sostenuto ad esempio che il *GB* ha avuto più influenza sulla critica che non sull'antropologia; il che proverebbe che in realtà si tratta proprio di un'opera di critica letteraria. A suo parere, Frazer lavorerebbe su relazioni formali tra modelli estetici e non su relazioni empiriche tra dati di fatto; e ai fini dell'analisi estetica non ha alcuna importanza l'effettiva realtà storica o etnografica delle connessioni che egli traccia. Il critico Lionel Trilling, a sua volta, ha scritto che il *GB* dovrebbe essere il punto di partenza di ogni studio della letteratura moderna, per l'effetto decisivo che ha avuto su di essa (Trilling 1966: 14). E in effetti, si tratta dell'unico libro di antropologia - credo - sul cui impatto letterario sono state scritte intere monografie, come quella di John Vickery, che ne rintraccia l'influenza in tutti i maggiori scrittori di lingua inglese del secolo (Vickery 1973; v. anche Fraser ed. 1990).

Vorrei qui soffermarmi brevemente su un singolo aspetto di questa influenza, vale a dire l'assunzione del metodo comparativo frazeriano a principio generativo della composizione letteraria nel modernismo inglese, in particolare in T.S. Eliot. Il rapporto tra Frazer e Eliot è testimoniato da quella nota apposta al capolavoro del poeta inglese, *The Waste Land*, in cui il *GB* è citato come "a work of anthropology...which has influenced our generation profoundly". Eliot indirizza l'attenzione dei lettori sui riferimenti ai riti della vegetazione presenti nel suo poemetto: ed effettivamente *The Waste Land* è densamente percorsa da temi e simboli tipici dell'immaginario frazeriano, e da esso assunti direttamente o indirettamente, in particolare tramite il libro di Jessie Weston *From Ritual to Romance* (1920), che è a sua volta una interpretazione strettamente frazeriana del ciclo del Graal. Ma ciò che più importa è l'interesse di Eliot per le strategie compositive di Frazer.

Dobbiamo intanto notare che *The waste Land* e il *GB* sono opere di carattere intertestuale: sono cioè interamente costruite come un montaggio di frammenti o ritagli di altri testi, estratti dal loro originario contesto culturale e autoriale, e disposti in un nuovo ordine. Le citazioni di Eliot spaziano dalla Bibbia al mito classico, da Dante a Shakespeare, da Sant'Agostino alle Upanishad. Come Frazer, anch'egli costruisce la propria autorità discorsiva per mezzo del dominio di un intero universo di testi, straordinariamente esteso nello spazio e nel tempo. Le note a pie' di pagina che appone alla poesia segnalano retoricamente questa autorità, incorporando nell'opera d'arte qualcosa della natura del trattato scientifico. Di più, i ritagli testuali di cui l'opera è fatta spaziano sulle epoche e sulle culture più diverse, dissolvendo volutamente ogni parvenza di contesto unitario. Senza soluzione di continuità, si passa dall'ordine della contemporaneità a quello della storia a quello del mito; dai riferimenti classici a quelli cristiani a quelli induisti e buddisti; dal linguaggio biblico a quello dantesco a quello shakesperiano e così via. A tenere insieme tutto questo c'è solo una struttura narrativa generale, che sembra poter incorporare i diversi contesti: l'interpretazione ritualistica della leggenda del Graal, che Eliot trae appunto dalla Weston. Vale a dire, una storia di viaggio e di ricerca - così come viaggio e ricerca sono le metafore che reggono l'intreccio del *GB*.

Il montaggio intertestuale e il libero gioco dei contesti sono l'elemento portante di una nozione che Eliot considerava centrale per l'arte moderna, quella di "metodo mitico". E' una nozione che egli introduce nel 1923, in una recensione all'*Ulysses* di Joyce :

Nell'usare il mito, nel manipolare un continuo parallelismo tra la contemporaneità e l'antichità, Joyce segue un metodo che altri seguiranno dopo di lui [...] E' 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.

(In using the myth, in manipulating a continuous parallel between contemporaneity and antiquity, Mr. Joyce is pursuing a method which others must pursue after him [...] It is simply a way of controlling, of ordering, of giving a shape and a significance to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history [...] Psychology, ethnology, and The Golden Bough have concurred to make possible what was impossible even a few years ago. Instead of narrative method, we may now use the mythical method. It is, I seriously believe, a step toward making the modern world possible for art...) [Eliot 1923: 483]

Quello che Eliot attribuisce giustamente a Joyce è anche il metodo compositivo della *Terra desolata*, così come quello dei *Cantos* di Pound e di altre opere moderniste: il mondo classico, quello primitivo e quello della vita quotidiana contemporanea si sovrappongono e si compenetrano. Come in un sogno, dalla Londra moderna e degradata si passa d'un tratto nei luoghi del mito e della tradizione letteraria. Tempo e spazio si relativizzano, e il filo del discorso procede più per partecipazioni analogiche che non per distinzioni categoriali. Questa continua oscillazione tra diversi ordini spaziali, temporali e culturali è una condizione permanente dell'opera, e forse di tutta la poesia di Eliot. Il metodo mitico ha così un effetto potenzialmente disgregante sulle tradizionali concezioni della storia, del progresso, della civiltà, e in generale sulle categorie del senso comune. Il modernismo, più in generale, si presenta come movimento di avanguardia contrapposto al senso comune, impegnato anzi costantemente a sovvertirne i presupposti. Da qui tanto interesse per l'antropologia e la psicoanalisi, le discipline che più di ogni altra intraprendono una sistematica impresa di scavo del senso comune, aprendo nella sua superficie profondi crepacci che lasciano intravedere strati geologici molto più solidi e sotterranei.

Il metodo mitico non si limita però a dissolvere l'ordine tradizionale della storia, trasformandola in un caotico ammasso di frammenti irrelati: esso mira invece a far emergere da questi frammenti un nuovo ordine. "Riuscirò a mettere ordine nelle mie terre?", si chiede l'io narrante - Re Pescatore - negli ultimi versi della *Terra desolata* ("I sat upon the shore \ Fishing, with the arid plain behind me \ Shall I at least set my lands in order?", vv. 423-25]). Questa è la domanda cruciale che Eliot pone. La Ricerca cui il poemetto allude si configura come ricerca di ordine. Ma questo nuovo ordine deve emergere dalle rovine del precedente, il quale dev'esser dunque ripercorso a ritroso, in un viaggio verso le scaturigini dell'identità morale dell'uomo. Ecco dunque ripresentarsi in Eliot lo stesso immaginario e lo stesso "metodo" geologico che abbiamo visto all'opera in Frazer e Freud. Eliot scrive tra l'altro di Frazer che "ha esteso la coscienza del pensiero umano in un abisso di tempo oscuro e remoto, mai esplorato prima"; ("He has extended the consciousness of the human mind into as dark and backward an abyss of time as has yet been explored") e del *GB* che «ha gettato la sua luce sulle oscurità dell'anima» (*throwing its light on the obscurities of the soul*) (cit. in Vickery 1973: 243-4). Per rifondare la cultura - e "rendere il mondo moderno possibile per l'arte", come Eliot si esprime - occorre scendere agli inferi. La poesia può farlo, con l'aiuto dell'antropologia e della psicoanalisi, e attraverso il loro stesso metodo: vale a dire, l'accumulo di indizi residuali dai quali finisce lentamente per emergere un modello.

Ora, il modello che si finisce per discernere dai frammenti letterari allineati nella *Terra desolata*, ciò che dà loro unità, è palesemente lo stesso "ritmo tragico" che tiene insieme il *GB*. Il ciclo di morte e rinascita del dio, l'unione sessuale nei riti di fertilità: questi, per Frazer come per Eliot, sono gli archetipi che si trovano al fondo delle buie profondità dell'anima; e queste sono le forme in grado di garantire ordine e unità all' "immenso panorama di anarchia e futilità" che è la storia umana. Credo che occorra resistere alla tentazione di una lettura di *The Waste Land* in chiave metaforica o allegorica: il tempo ciclico del complesso del dio morente, il ritmico alternarsi di fertilità e desolazione, non sono "metafore" della vita contemporanea, ma ne sono, in senso letterale, le fondazioni; sono cioè i contenuti latenti dell'immaginario e dell'esperienza dell'uomo contemporaneo.

5.

Queste letture novecentesche del comparativismo frazeriano (e altre se ne potrebbero discutere) portano apparentemente molto lontano dall'antropologia - dai suoi metodi, dai suoi problemi, dal suo statuto epistemologico. Ma siamo certi che in questo Frazer riletto, interpretato, tradito e piegato dalle avanguardie artistiche e culturali del secolo non si nasconda un patrimonio conoscitivo ancora utile per l'antropologia? Come ho accennato all'inizio, le correnti interpretative degli ultimi venti anni, che hanno prodotto un forte riavvicinamento tra antropologia e letteratura, sembrano aprire spazi di rivalutazione antropologica di Frazer. Vorrei dunque concludere il mio intervento con alcune osservazioni in questa direzione.

Mi riferisco in particolare alle prospettive aperte da un celebre libro come *Writing Culture* (Clifford-Marcus 1986), e all'analisi della dimensione letteraria e retorica insita nella produzione del sapere antropologico. Questo filone di ricerca denuncia le pretese di oggettività e di realismo rappresentativo proprie dell'etnografia moderna, sottolineando come la descrizione e la comprensione di altre culture avvengano sempre e inevitabilmente all'interno della scrittura (o di altri media comunicativi, come il film o l'esposizione museale), implicando dunque strategie in senso lato letterarie. In questo senso, la scrittura non è solo neutrale strumento di trasmissione di una conoscenza acquisita indipendentemente da essa, il cui statuto e la cui validità si giocherebbero nello spazio interamente epistemologico che si apre fra Soggetto e Oggetto. Al contrario, la scrittura è la dimensione al cui interno la pratica conoscitiva si definisce, e che plasma le stesse categorie solo apparentemente assolute di soggetto e oggetto. I grandi problemi epistemologici della disciplina - com'è possibile l'accesso ad altre menti, com'è possibile l'oggettivazione di un'esperienza eminentemente soggettiva e partecipativa come quella etnografica, com'è possibile evitare l'etnocentrismo nel confronto interculturale - si rivelano per così dire sottoprodotti di pratiche rappresentative che avvengono all'interno della scrittura.

Quello che finora sembrava un problema di realismo epistemologico, finisce per apparire come un problema di realismo letterario. Di conseguenza, la rivoluzione scientifica di Boas e Malinowski può esser riletta in termini di sostituzione non tanto dell'oggettività alla fantasia letteraria, ma di un genere di libro ad un altro genere. Seguendo indicazioni di critici letterari come Nortrop Frye o John Vichery, il trattato comparativo quale il *Ramo d'oro* è assegnato al genere del *romance*, laddove la monografia etnografica di tipo malinowskiano rientrerebbe nel genere della *novel* realistica: suo modello sarebbe la narrativa ottocentesca, dalla quale prende in prestito tecniche retoriche volte a creare "effetti di realtà".

Ora, se riconosciamo che anche il discorso dell'antropologia moderna è in un senso importante una costruzione letteraria, è "carico di tropi", per usare il linguaggio di *Writing Culture*, le accuse di letterarietà rivolte a Frazer appariranno sotto una diversa luce: esse non indicano tanto una maggiore distanza dalla realtà, o una prevalenza dell'immaginazione rispetto ai fatti, quanto l'uso di convenzioni o «tropi» diversi da quelli realisti. Non solo: i recenti indirizzi riflessivi e testuali sviluppano una dura critica al realismo etnografico, il quale, proprio per le sue pretese di trasparenza rappresentativa, nasconde e mistifica le condizioni reali di acquisizione del sapere antropologico: cela ad esempio il ruolo della soggettività del ricercatore, il contesto storico della ricerca, le modalità dialogiche del rapporto con gli informatori. Nasconde, infine, la scrittura stessa e le tecniche rappresentative sotto una finzione di neutralità protocollare. In questo momento di rottura del realismo, può accadere che per i vecchi tropi frazeriani si apra una nuova attualità. Accade cioè che il "postmoderno" guarda con interesse al "premoderno". Si può riscoprire Frazer non tanto

come un modello, quanto come un repertorio ancora vivo di possibilità discorsive da cui è possibile attingere. Efficaci alternative al realismo appaiono il suo uso esplicito e consapevole di tropi e modelli letterari - in particolare la metafora del viaggio che struttura il *GB* come *romance* di ricerca; l'ampio respiro comparativo e immaginativo, non condizionato dai limiti della contestualizzazione; la defamiliarizzazione del senso comune occidentale - contrapposta allo sforzo funzionalista di ricondurre ogni tipo di alterità al senso comune; e, soprattutto, la tecnica a *collage*, tanto disprezzata dai funzionalisti, che consente tuttavia di costruire testi non strettamente monologici, percorsi cioè da una molteplicità irriducibile di "voci" che minacciano costantemente di sfuggire al controllo dell'autore.

Questi punti sono esplicitamente sollevati e discussi in una *Frazer Lecture* tenuta da Marilyn Strathern nel 1986, e in una serie di interventi e lavori successivi che configurano un vero e proprio revival frazeriano. Strathern ritiene giustamente scorretto, da un punto di vista storiografico, proiettare retrospettivamente su Frazer le attuali preoccupazioni del postmodernismo. Tuttavia riconosce almeno un importante elemento di affinità nell'atteggiamento decontestualizzante. Proprio il comparativismo selvaggio di Frazer, la sua inguaribile propensione a travalicare e mischiare i contesti, diviene un modello per quegli antropologi che oggi rifiutano il contesto non tanto come principio pratico di ricerca, quanto come principio di organizzazione del testo etnografico:

E' salutare pensare a Frazer perché è salutare pensare a ciò che i modernisti trovavano così sgradevole in lui - estrarre le cose dal loro contesto. La tendenza del postmodernismo è quella di giocare deliberatamente con il contesto. Esso, si dice, intreccia i confini, distrugge le cornici dicotomizzanti, sovrappone le voci, così da render concepibile un prodotto multiplo [...] Resta compito del lettore scegliere una strada attraverso le diverse posizioni e contesti da cui le voci parlano. Questi contesti sono semplicemente dei punti di vista, e non rappresentano più la cornice su cui si struttura l'intera narrazione etnografica. Si apre così una nuova relazione tra lo scrittore, il lettore e la cultura tematizzata
(It is salutary to think of Frazer because it is salutary to think about what the modernists found so distasteful in him - taking things out of context. The postmodern mood is to make deliberate play with context. It is said to blur boundaries, destroy the dichotomizing frame, juxtapose voices, so that the multiple product, the monograph jointly authorized, becomes conceivable. It remains up to the reader to pick his or her way through the differing positions and contexts of the speakers. Mere points of view, these contexts have ceased in themselves to provide the organizing frameworks for the ethnographic narrative) (Strathern 1987: 111).

Le monografie realiste, osserva Strathern, si fondano su un duplice distanziamento. Da un lato, quello tra lettore e oggetto, visto che la cultura altra è costruita come un contesto radicalmente separato dalla cultura occidentale; dall'altro, quello tra lettore ed etnografo, visto che quest'ultimo "è stato là", vicino all'oggetto altro, e ne possiede una conoscenza diretta che per definizione è preclusa ai lettori. E' questa duplice distanza che fonda l'autorità dell'antropologo, che in virtù della sua esperienza esclusiva si pone come unico possibile mediatore fra i due contesti. Le condizioni discorsive dei testi frazeriani sono simmetricamente inverse. In essi l'autore non rivendica, rispetto al lettore, una maggiore prossimità all'altro: autore e lettore condividono gli stessi riferimenti culturali, lo stesso punto di vista. La diversità culturale, d'altra parte, non è confinata in un recinto separato e protetto; si colloca piuttosto in un *continuum* articolato per grandi linee evolutive, ma trasversale rispetto a singole società o epoche storiche. Ad esempio, pur considerando "primitivo" il pensiero magico, Frazer insiste continuamente sulla sua universale persistenza, attraverso una serie di metafore geologiche che la rappresentano come un "vulcano sotto i nostri piedi" che può in ogni momento esplodere ed emergere alla superficie. Di conseguenza, il testo frazeriano non tende affatto a mostrare il buon senso rassicurante delle pratiche e delle credenze aliene: al contrario, tende a mostrare la continuità tra il nostro e l'altro, a sovvertire il senso comune e le conquiste della civiltà sovrapponendole a elementi culturali "selvaggi".

E' questo il principale effetto del comparativismo decontestualizzante. Strathern mostra questa procedura testuale all'opera in *Folklore in the Old Testament*. Nello studio di particolari sistemi religiosi non occidentali, la classica strategia realista e funzionalista è quella di circoscriverne il contesto, costruirli etnograficamente come "altri" e separati, e dimostrare poi che presentano gli stessi modelli di ordine e di senso della religione più familiare al ricercatore e ai suoi lettori, usualmente quella giudaico-cristiana. Frazer parte invece da un testo e una tradizione familiare e condivisa con i suoi lettori - la Bibbia; procede quindi a produrre una serie successiva di crepe in questo sapere ordinario, accostandone i diversi elementi a una moltitudine di fenomeni culturali somiglianti tratti da tutto il mondo e da tutta la storia. In questo modo, la coerenza del contesto originario esplosa, e viene minata la sicurezza del lettore nel proprio mondo ordinario, nelle proprie categorie di senso comune. «Lettore e scrittore - osserva la Strathern - condividono un testo: ma lo scrittore spinge il lettore a rendersi conto della disomogeneità del testo stesso, della sua multivocalità, del fatto che in esso coesistono fianco a fianco il selvaggio e il civilizzato» (*Reader and writer share a text: what the writer forces his reader to realize is the unevenness of the text itself, its multivocality, its side-by-side conjunction of savagery and civilisation*) (Ibid.: 107).

Il risultato è che le "vecchie e familiari idee" del senso comune - il racconto biblico e la sua interpretazione corrente nella cultura tardo-ottocentesca, nel caso di *Folklore in the Old Testament* - sono, per usare l'espressione della Strathern, "esoticizzate":

Il mondo è visto come plurale, composito, pieno di diversi costumi, di echi risonanti dal passato. Il presente e l'ordinario mantengono tutte le pittoresche possibilità del folklore; allo stesso modo, si scopre che la civiltà riesce appena a dissimulare un intreccio di pratiche che appartengono a giorni più antichi ed oscuri.

(The world is seen as to be plural, composite, full of diverse manners, of echoes from the past. The present, the ordinary, holds all the colourful possibilities of folklore, quite as much as civilization is revealed a barely concealing medley of practices which belong to darker, old days) (Ibid.).

Ora, questa è per l'appunto la "poetica" dei più recenti indirizzi antropologici, interessati ad aprire uno spazio per l'alterità all'interno dell'identità, più che a confinarla in aree separate e protette (i "contesti locali", le "isole culturali" dove solo l'etnografo ha messo piede), sotto il controllo di un neutrale e rassicurante sguardo scientifico. Le condizioni discorsive su cui procede il premoderno Frazer sembrano singolarmente appropriate alla descrizione del villaggio globale, della koinè culturale di scala planetaria che caratterizza la fine del ventesimo secolo.

E ancora, affine al clima contemporaneo può apparire il gusto frazeriano per le citazioni e per il *collage*, e la moltiplicazione incontrollata delle voci che si intrecciano dentro i suoi testi, e che sembrano in ogni momento sopraffare l'autore e sfuggire al suo controllo. Come già notato, le opere frazeriane sono eminentemente intertestuali. L'etnografia realista aspira a rappresentare una realtà testualmente vergine, per così dire, a produrre un Primo Testo di una cultura che non è stata toccata prima dalla parola scritta; la sua fonte vuol essere esclusivamente la diretta esperienza - la "presenza", potremmo chiamarla utilizzando la celebre nozione di Derrida. Il testo frazeriano assume invece altri testi come unico "terreno" di ricerca - nel senso non semplicemente di un libro su altri libri, come può essere un'opera di critica letteraria, ma di un discorso che si sostanzia nel percorso dentro una profusione di fonti e "voci" che sono lasciate parlare, a malapena amalgamate e tenute insieme da una fragile e provvisoria struttura. E' questa profusione che sembra prefigurare - in contrasto con il realismo - la "polifonia" dei più recenti indirizzi (v. Manganaro 1992: 6, 19).

Naturalmente, sottolineare le affinità tra l'antropologia frazeriana e quella postmoderna ha senso come provocazione teoretica e non certo come ipotesi storiografica. Ma nella riproposta attuale vi è forse qualcosa di più di un semplice pretesto. E' possibile vedere in Frazer un punto cruciale di snodo nella storia dell'antropologia, dopo il quale alcune strade sono state seguite ed esplorate a fondo, altre definitivamente chiuse e abbandonate. L'esigenza di ripercorrere queste strade a ritroso, tornando a riflettere sul punto di diramazione, è una conseguenza dell'indebolimento (se non del fallimento) del progetto post-malinowskiano di fare dell'antropologia una "scienza normale" - un sapere positivo, tecnico e cumulativo, tendenzialmente autonomo rispetto ai saperi di altre discipline, basato su un paradigma al cui centro stanno il metodo del *fieldwork* ed il concetto relativistico e contestuale di cultura.

Frazer rappresenta un'antropologia che non ha ancora acquisito statuto scientifico, che stenta a distinguersi dalla letteratura e mantiene aperti vivi legami con un più generale sapere umanistico. Per questo la scuola "scientifica" ne farà il principale bersaglio polemico, e tenterà persino di espungerlo dalla storia degli studi (un'impostazione di cui risentono ancor oggi molti dei più diffusi manuali); per questo stesso motivo, tuttavia, Frazer diviene oggi un totem dell'antropologia testuale e postmoderna. L'ampia e spuria disseminazione delle sue idee e dei suoi testi, che ne segnava la colpa nella prospettiva di una scienza normale, diviene per alcuni una possibile via di salvezza. Se i libri di Frazer sembrano oggi di nuovo interessanti è proprio perché hanno circolato, nella cultura novecentesca, più di ogni altro libro di antropologia, e perché è oggi possibile leggerli alla luce di Freud, Wittgenstein, Eliot e molti altri. L'eredità che Frazer può ancor oggi offrire ai cultori di scienze umane consiste in questa circolazione multiforme, ricca e tortuosa. E' attraverso il giro lungo della sua influenza, e non malgrado esso, che egli recupera un posto importante nella stessa storia dell'antropologia.

* * * * *

Nota.

(1) Il presente saggio riprende, con variazioni nella stesura e nell'organizzazione del testo, alcuni dei temi discussi in Fabio Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo, 1998.

* * * * *

Riferimenti bibliografici

Beard, M.

1992 «Frazer, Leach, and Virgil: the popularity (and unpopularity) of *The Golden Bough*», in *Comparative Studies in Society and History*, XXXIV (2), pp. 203-224.

Benedict, R.

1934 *Patterns of Culture*, Boston-New York, Houghton Mifflin Co. [trad.it *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1974].

Clifford, J. - Marcus, G.E. (eds.)

1986 *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press [trad. it. Scrivere le culture, Roma, Meltemi, 1996]

Eliot, T.S.

1923 «Ulysses, Order and Myth», *The Dial*, 75, November, poi in *Selected prose of T.S.Eliot*, ed. Frank Kermode, London, Faber and Faber 1975: 175-78.

1992 *La terra desolata*, trad.it.a cura di A.Serpieri, Milano, Rizzoli.

Fraser, R. (ed.)

1990 *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London, MacMillan.

Frazer, J.G.

1994 *The Golden Bough. A new abridgment* [condotta sulla seconda edizione], Robert Fraser ed., London and New York, Oxford University Press

Freud, S.

1900 *Traumdeutung* [trad.it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Torino, Boringhieri, 1966].

1913 *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [trad.it *Totem e tabù*, Torino, Boringhieri, 1969].

Frye, N.

1957 *Anatomy of criticism. Four essays*, Princeton, N.J., Princeton University Press [trad. it. *Anatomia della critica*, Torino, Einaudi, 1969].

Ginzburg, C.

1989 *Storia notturna. Una interpretazione del sabba*, Torino, Einaudi.

Jones, Ernest

1953 *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books [trad. it. *Vita e opere di Freud*, III voll., Milano, Il Saggiatore, 1962]

1972 *Saggi di psicoanalisi applicata, II: folklore, antropologia, religione*, trad.it. Firenze, Guaraldi.

Leach, E.

1961 «Golden Bough or Gwilded Twig?», in *Daedalus*, 90, pp.371-99

Manganaro, M.

1992 *Myth, rhetoric and the voice of authority*, New Haven, Yale University Press.

Manganaro, M. (ed.)

1990 *Modernist Anthropology. From fieldwork to text*, Princeton, Princeton University Press

Moore, G.E.

1955 «Wittgenstein lectures in 1930-33», *Mind*, 64: 1-27 [trad.it. «Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33», in *Saggi filosofici*, Milano, Lampugnani Nigri 1970: 325-59].

Schulte, J.

1991 «Descrizione», *Intersezioni*, XI (1) : 27-40.

Strathern, M.

1987 «Out of context. The persuasive fictions of anthropology», *Current Anthropology*, 28 (3): 251-81 (poi in Manganaro ed. 1990: 80-130).

Trilling, Lionel

1966 *Beyond Culture*, London, Secker and Warburg.

Vickery, J.

1973 *The Literary Impact of The Golden Bough*, Princeton, Princeton University Press.

Weston, Jessie L.

1920 *From Ritual to Romance*, Cambridge [trad.it *Indagine sul Santo Graal. Dal rito al romanzo*, Palermo, Sellerio, 1994].

Wittgenstein, L.

1966 *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Oxford, Blackwell [trad.it. *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1982]

1967 «Bemerkungen über Frazer's "The Golden Bough"» a cura di R.Rhees, *Synthese*, XVII. 233-53 [trad.it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975].

Wood, G.

1982 «Frazer's magic wand of anthropology: interpreting *The Golden Bough*», in *Archives Europeennes de Sociologie*, XXIII (1): 92-122